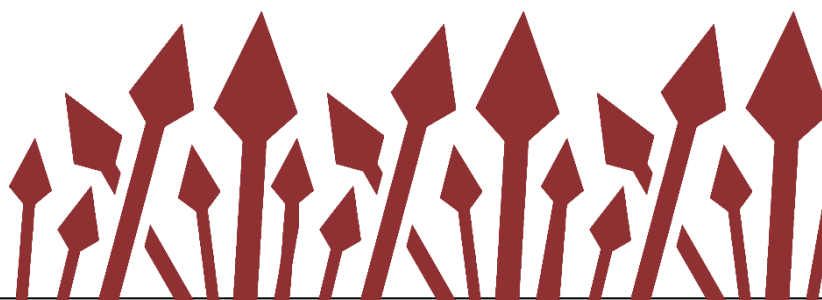


PÓLEMOS



Brasília, vol. 11 | n. 23, maio-ago, ano 2022



PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília

Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro

Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia

ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

ISSN: 2238-7692

E-mail: polemosunb@gmail.com

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

A *Pólemos* é uma publicação quadrimestral 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 quadri-annual publish 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. 11, n. 23 (2022). – Brasília, DF.

Quadrimestral (mai – ago)

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

Editorxs Associadxs

Associated Editors

Aline Matos da Rocha

Débora de Andrade Pinho

Jade Oliveira Chaia

Matheus Almeida Souza

Thiago Astun Cirino

Comitê Editorial

Editorial Committee

Imagem

Image

Nome

Capa

Cover photo

Piti

Preparação de originais e Diagramação

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

Revisão do texto

Text revision

Os próprios e as próprias autores e autoras



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***

Alice de Carvalho Lino (UFRN)	Jonathan Elizondo Orozco (UFSC)
Alison Vander Mandeli (UENP)	Jonathas Kilque Villanova (UFMS)
Amir Abdala (UFMS)	Jorge Henrique Lima Moreira (UFC)
Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)	Jorge V. Costa da Conceição (UFJF)
Antonio Justino de Arruda Neto (UFPE)	José João Neves Vicente (UFRB)
Aurelio Oliveira Marques (UnB)	Leonardo Camargo da Silva (UNIFESP)
Bárbara de Barros Fonseca (UnB)	Luciano Magalhães Alves (UFMS)
Cristina de Souza Agostini (UFMS)	Mariane Farias de Oliveira (USP)
Davi De Conti (UFG)	Matheus Colares do Nascimento (UFSC)
Everton Miguel Puhl Maciel (UNIFAP)	Michael Pedroso (UFRJ)
Fábio Scherer (UEL)	Michelly Alves Teixeira (UnB)
Filipe Lazzeri Vieira (UFG)	Paula Furtado Goulart (UnB)
Jade Oliveira Chaia (UnB)	Rogério Santos dos Prazeres (UFG)
Jefferson Martins Cassiano (UnB)	Romildo Gomes Pinheiro (UNEMAT)
Jelson Roberto de Oliveira (PUC-PR)	Wagner de Barros (UFSCAR)
João Renato Amorim Feitosa (UnB)	



SUMÁRIO

EDITORIAL..... 11

DOSSIÊ WITTGENSTEIN

DEUS, FÉ, SUPERSTIÇÃO E O SENTIDO DA VIDA NO JOVEM WITTGENSTEIN 13

Lucas Vera Guarneri, Marciano Adilio Spica

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS: reflexões acerca da Ética no primeiro Wittgenstein..... 25

Eduardo Augusto Lopes Soares

ENTRE TRATADOS E INVESTIGAÇÕES: a ambiguidade das filosofias de Wittgenstein e David Hume..... 41

Anna Carolina Velozo Nader Temporão

WITTGENSTEIN, POPPER E O DEBATE SOBRE OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS..... 63

Bruno Camilo de Oliveira

ARTIGOS

SOBRE A ALMA: da noção atribuída a Tales de Mileto à concepção de Heráclito de Éfeso 78

Jennifer Gouvêa Almeida; Ivanete Pereira

O PRINCÍPIO MORAL DA ÉTICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL RESPOSTA PARA OS PROBLEMAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO 97

Eduardo de Oliveira da Costa

KANT, FREGE E AS DISTINÇÕES ENTRE JUÍZOS A PRIORI, A POSTERIORI, ANALÍTICO E SINTÉTICO: um estudo na Crítica da razão pura e nos Fundamentos da aritmética 121

Arthur Henrique Soares dos Santos



BREVES NOTAS SOBRE RAZÕES PARA AGIR NA ÉTICA UTILITARISTA DE JOHN STUART MILL	141
Lucas Taufer	
MARX E O CAPITAL PORTADOR DE JUROS: uma introdução.....	158
Ricardo Pereira de Melo	
REFLEXÕES ACERCA DA GUERRA: contribuições do pensamento de Hannah Arendt .	166
Mário Sérgio De Oliveira Vaz, Maria Fernanda Dos Santos	
O ARGUMENTO DA ALUCINAÇÃO E O ENATIVISMO SENSORIOMOTOR	182
Henrique Stemmer Rodrigues	

ENSAIOS

SOBRE OS ASPECTOS AFETIVOS DO CÉTICISMO PIRRÔNICO	206
Victor Kreuz Carmo	
A HISTÓRIA ENQUANTO UMA COMÉDIA DO ABSURDO: os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer	219
Antunes Ferreira Silva	
A NOÇÃO DE SAGRADO EM GEORGES BATAILLE	233
Ulisses Alberto Pereira	
O MITO DA FILOSOFIA: sobre o fundamento do Eurocentrismo	248
Hander Andrés Henao	

TRADUÇÃO

[1923] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE : le Pape.....	264
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: o Papa	
<i>Alain [Émile Chartier] (1748 – 1836)</i>	
<i>Sally Barcelos Melo (tradução); Michelly Alves Teixeira (tradução); Paula Furtado Goulart (tradução); Jade Oliveira Chaia (revisão técnica); Luciano Magalhães Alves (revisão técnica)</i>	



[1923] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE : Marcel Proust.....	269
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: Marcel Proust	
<i>Alain [Émile Chartier] (1748 – 1836)</i>	
<i>Michelly Alves Teixeira (tradução); Paula Furtado Goulart (tradução); Sally Barcelos Melo (tradução); Jade Oliveira Chaia (revisão técnica); Luciano Magalhães Alves (revisão técnica)</i>	
[1923] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE : musique.....	274
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: música	
<i>Alain [Émile Chartier] (1748 – 1836)</i>	
<i>Paula Furtado Goulart (tradução); Michelly Alves Teixeira (tradução); Sally Barcelos Melo (tradução); Jade Oliveira Chaia (revisão técnica); Luciano Magalhães Alves (revisão técnica)</i>	

PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

A ESCRITA FEMININA NO BRASIL DOS SÉCULOS XIX E XX: uma nova proposta para o ensino de filosofia	279
<i>Nalberty Santos</i>	



SUMARY

EDITORIAL 11

DOSSIER WITTGENSTEIN

GOD, FAITH, SUPERSTITION AND THE SENSE OF LIFE IN YOUNG WITTGENSTEIN
..... 13

Lucas Vera Guarneri, Marciano Adilio Spica

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS: considerations on the Ethics in the early
Wittgenstein..... 25

Eduardo Augusto Lopes Soares

BETWEEN TREATISES, ENQUIRIES AND INVESTIGATIONS: the ambiguity of
Wittgenstein's and David Hume's philosophies 41

Anna Carolina Velozo Nader Temporão

WITTGENSTEIN, POPPER AND THE DEBATE ABOUT PHILOSOPHICAL PROBLEMS
..... 63

Bruno Camilo de Oliveira

ARTICLES

ON THE SOUL: from the notion attributed to Thales of Miletus to the conception of Heraclitus
of Ephesus..... 78

Jennifer Gouvêa Almeida

THE MORAL PRINCIPLE OF DISCOURSE ETHICS AS A POSSIBLE ANSWER TO THE
PROBLEMS OF THE KANTIAN CATEGORICAL IMPERATIVE..... 97

Eduardo de Oliveira da Costa



KANT, FREGE AND THE DISTINCTIONS BETWEEN A PRIORI, A POSTERIORI, ANALYTIC AND SYNTHETIC JUDGMENTS: a study in Critique of pure reason and in The foundations of arithmetic.....	121
Arthur Henrique Soares dos Santos	
BRIEF NOTES ON REASONS FOR ACTION IN JOHN STUART MILL'S UTILITARIAN ETHICS	141
Lucas Taufer	
MARX AND INTEREST-BEARING CAPITAL: an introduction	158
Ricardo Pereira de Melo	
RREFLEXÕES ACERCA DA GUERRA: contribuições do pensamento de Hannah Arendt	166
Mário Sérgio De Oliveira Vaz, Maria Fernanda Dos Santos	
THE ARGUMENT FROM HALLUCINATION AND SENSORIMOTOR ENACTISM	182
Henrique Stemmer Rodrigues	

ESSAYS

ON THE AFFECTIVE ASPECTS OF PYRRHONIAN SKEPTICISM	206
Victor Kreuz Carmo	
HISTORY AS AN ABSURDIST COMEDY: the foundations of anti-historicism in Arthur Schopenhauer.....	219
Antunes Ferreira Silva	
THE NOTION OF SACRED IN GEORGES BATAILLE.....	233
Ulisses Alberto Pereira	
THE MYTH OF PHILOSOPHY: on the basis of Eurocentrism.....	248
Hander Andrés Henao	



TRANSLATE

[1923] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE : le Pape.....	264
ABOUT THE AESTHETICS: the Pope	
<i>Alain [Émile Chartier] (1748 – 1836)</i>	
<i>Sally Barcelos Melo (translation); Michelly Alves Teixeira (translation); Paula Furtado Goulart (translation); Jade Oliveira Chaia (technical review); Luciano Magalhães Alves (technical review)</i>	
[1923] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE : Marcel Proust.....	269
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: Marcel Proust	
<i>Alain [Émile Chartier] (1748 – 1836)</i>	
<i>Michelly Alves Teixeira (translation); Paula Furtado Goulart (translation); Sally Barcelos Melo (translation); Jade Oliveira Chaia (technical review); Luciano Magalhães Alves (technical review)</i>	
[1923] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE : musique.....	274
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: música	
<i>Alain [Émile Chartier] (1748 – 1836)</i>	
<i>Paula Furtado Goulart (translation); Michelly Alves Teixeira (translation); Sally Barcelos Melo (translation); Jade Oliveira Chaia (technical review); Luciano Magalhães Alves (technical review)</i>	

PEDAGOGICAL PRACTICES

FEMALE WRITING IN BRAZIL IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES: a new proposal for teaching philosophy	279
<i>Nalberty Santos</i>	



WITTGENSTEIN: (ANTI)FILOSOFIA E O IMPENSADO

11 “A filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade.” Tal afirmação, presente no núcleo do *Tractatus Logico-Philosophicus*, segue nos interrogando em múltiplas direções. Uma delas provém da destituição das pretensões sistemáticas da conceitualidade filosófica, seu impulso construtivo de elaboração discursiva que reiteradamente produziria contrassensos. Caberia, então, a uma renovada reflexão filosófica, a tarefa fundamental de “crítica da linguagem”, tarefa essa que, levada às últimas consequências, deveria permitir determinar os limiares do pensável, ou, de outro ponto de vista, “limitar o impensável a partir de dentro”. O exercício dessa crítica parece constituir o ato filosófico por excelência, um ato que leva o pensamento para além de qualquer denso meandro teórico, e se afirma em toda a sua potência enquanto puro mostrar, dentro daquilo que, no momento em questão da obra wittgensteiniana, é chamado de “lógica da afiguração”, e que, mais tarde, será transfigurado na noção de “apresentação precípua”. É aí que uma consequente reflexão filosófica aparece enfim como uma verdadeira *antifilosofia*, uma forma discursiva pertencente à filosofia, mas na qual a dimensão propriamente argumentativa do conceito, ou seja, aquela parte do trabalho explicativo composto por articulações inferenciais, é abdicada em favor de uma bem construída sequência de teses e aforismos, por exemplo. Não é o caso, entretanto, que esses escritos antifilosóficos sejam desprovidos de uma rica e nuançada intertextualidade a ser decifrada pela leitora atenta, remetendo-a implicitamente a todo um arcabouço discursivo acumulado por uma tradição filosófica que é múltipla e aberta, algo que é bastante visível em outros antifilósofos de semelhante envergadura, como é o caso de pensadores como Pascal ou Nietzsche.

O impacto do pensamento de Wittgenstein é decisivo para campos muito diversos do conhecimento, na medida em que as questões abordadas guardem relação com a filosofia contemporânea. Daí ser difícil exagerar a importância que o modo como Wittgenstein se dedicou à linguagem tem para quem se debruça sobre temas afins. Se não por outras razões, ao menos pela maneira através da qual certa herança da metafísica tradicional, cujas pretensões fundacionistas apelam para uma ordem transcendente e que se supõe estabilizadora de arranjos categoriais e valorativos, colapsa diante das observações argutas que colocam em relevo o pano de fundo gramatical que participa na determinação de nossas práticas e de nosso pensamento. Ora, se as linhas acima estão corretas, soa como uma provocação a conhecida passagem na qual Wittgenstein afirma que a filosofia “deixa tudo como está” (IF§124). Como é concebível que linhas de raciocínio tão precisas e certeiras quanto



as que Wittgenstein mobiliza na demonstração da ininteligibilidade da concepção de uma linguagem privada possam deixar tudo como esteve até então? Um leitor desatento talvez fique com a impressão de que todo o esforço foi em vão. Mas basta que retornemos sem pressa ao trecho para que percebamos que tudo permanece como está, pois, ao contrário de quem eventualmente estivesse esperando que a filosofia fornecesse uma fundamentação ou uma norma específica para “o uso efetivo da linguagem”, a filosofia não possui, ou não deveria possuir, prerrogativas de polícia discursiva. Não se trata de defender ideais como os de clareza ou univocidade do significado, nem tampouco versões desses ideais como aquelas contidas em concepções de verdade como correspondência, por exemplo. Tais expedientes não podem promover uma “melhora” na linguagem, porque não há nada a ser melhorado, e não é possível ‘sair’ da linguagem para avaliá-la em sua totalidade. Assim, a filosofia pode se interessar pelos usos da linguagem e pelas práticas nas quais esses usos estão inseridos, mas não é sustentável assumir o engodo de que a filosofia se proponha a tutelar e normatizar usos e práticas.

12 A lida com posições filosóficas – ou antifilosóficas – como essas ficou em certo sentido facilitada por conta de um projeto editorial de amplitude: a tradução das obras completas de Wittgenstein para a língua portuguesa. Tal empreitada teve um primeiro marco recentemente, a saber, a publicação de uma nova tradução para esse livro que é uma referência incontornável para vários tipos de interesse: as *Investigações Filosóficas*. Torna-se ainda mais significativo, portanto, para a revista *Pólemos*, trazer ao público nesse momento seu dossiê sobre o centenário do primeiro livro de Wittgenstein.

O volume conta, ainda, com contribuições de autores e autoras de diversas partes do país, como já é tradição da revista. E com o trabalho intenso e constante do corpo de editorxs e pareceristas. Este volume conta como capa elaborada pela própria equipe da *Pólemos* a partir da sobreposição da imagem do filósofo e da pintura de seu contemporâneo e conterrâneo, Gustav Klimt. No mosaico vítreo das composições de Klimt, em suas volutas, vibra o pensamento atividade de Wittgenstein.

Herivelto de Souza

Professor do Departamento de Filosofia da UnB

Priscila Rufinoni

Editora-chefe responsável



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44431>

Artigo recebido em: 29/07/2022

Artigo aprovado em: 12/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

DEUS, FÉ, SUPERSTIÇÃO E O SENTIDO DA VIDA NO JOVEM WITTGENSTEIN

GOD, FAITH, SUPERSTITION AND THE SENSE OF LIFE IN YOUNG

WITTGENSTEIN

Lucas Vera Guarneri¹

(lucasvguarneri@gmail.com)

Marciano Adilio Spica²

(marciano.spica@gmail.com)

13

Resumo: O presente texto tem como tarefa mostrar uma possível interpretação de algumas anotações a respeito da crença religiosa realizadas por Wittgenstein à época do *Tractatus*. Nosso principal objetivo é mostrar como, para o jovem Wittgenstein, a fé em Deus possui íntima ligação com um sentido para a vida e que isso tem importantes contribuições para o entendimento do que tal autor entendia por fé em Deus, em contraposição, por exemplo, à mera superstição. Para fazermos isso, começamos elucidando a relação da fé em Deus com o sentido da vida e do mundo, para, depois, mostrarmos como tal relação tem profundas implicações na compreensão wittgensteiniana de fé, em contraposição à superstição.

Palavras-chave: Wittgenstein. Fé. Superstição. Deus. Sentido da vida.

Abstract: This article has the task of showing a possible interpretation of some notes about the belief in God made by Wittgenstein, at the time of the *Tractatus*. Our main objective is to show how, for the young Wittgenstein, faith in God has an intimate connection with the meaning of life and that this has important contributions to the understanding of what this author understood by faith in God, in contrast, for example, to the mere superstition. To do this, we begin by elucidating the relationship between faith in God and the meaning of life and the world. After, we show how such a relationship has profound implications for the Wittgensteinian understanding of faith as opposed to superstition.

Keywords: Wittgenstein. Faith. Superstition. God. Meaning of life.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Pesquisador em nível de Iniciação Científica. Bolsista do grupo PET-Filosofia UNICENTRO, SISU/MEC.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7770578135073523>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3813-5571>.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tutor do grupo PET-Filosofia UNICENTRO, SISU/MEC.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7589108445201141>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8977-8841>.



INTRODUÇÃO

Wittgenstein é um filósofo com grande respeito pela esfera religiosa e, além disso, possui importantes contribuições sobre tal tema. Neste trabalho, mostraremos apenas algumas dessas contribuições, especialmente aquelas referentes ao papel da crença em Deus na vida do sujeito e a diferenciação entre fé e superstição e como tal diferenciação ajuda a compreender o papel da crença em Deus na vida do sujeito. Basicamente, então, o presente texto tem como tarefa mostrar uma possível interpretação de algumas anotações a respeito da crença religiosa realizadas por Wittgenstein à época do *Tractatus*.

Neste sentido, não estamos preocupados em estudar profundamente essa obra, mas em elucidar algumas questões presentes no conjunto de anotações que Wittgenstein fez na época em que estava pensando o *Tractatus*. Essas obras, apesar de, para alguns, serem meramente diários de um autor, sem grande relevância filosófica, constituem-se em rico material para o entendimento dos objetivos do *Tractatus*³. O estudo dessas obras da juventude de Wittgenstein tem por objetivo mostrar como a fé em Deus possui, nessa época de sua vida, íntima ligação com um sentido para a vida e que isso tem importantes contribuições para o entendimento do que tal autor entendia por fé religiosa, em contraposição, por exemplo, à mera superstição. Para fazermos isso, começamos elucidando a relação da fé em Deus com o sentido da vida e do mundo, para, depois, mostrarmos como tal relação tem profundas implicações na compreensão wittgensteiniana de crença religiosa, em contraposição à superstição.

14

1 DEUS, MUNDO, DESTINO

Uma boa forma de começar a adentrar nos escritos sobre religião de Wittgenstein é elucidando algumas passagens de seus *Diários pré-Tractatus*. Em seus *Cadernos 1914-1916* (2004), no dia 08/07/1916, Wittgenstein afirma que “Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino, ou, o que é a mesma coisa: o mundo - independente da nossa vontade” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 110). Aqui vemos mencionada uma ideia importante que reaparece no *Tractatus* (6.373), a saber, que mundo e vontade são independentes. E, são independentes para Wittgenstein porque os fatos do mundo são pura possibilidade e nada do que eu deseje muda as possibilidades do mundo. Em termos religiosos isso também

³ Nesse sentido, veja-se, Monk (1995) e McGuinness (1998).



tem importância para Wittgenstein, já que minha vontade religiosa (pedidos a Deus, por exemplo) não teriam efeitos sobre fatos do mundo. Deus como destino, aqui, é então um entregar-se a uma vontade alheia, independente da minha vontade. Assim não é minha vontade de que Deus mude os fatos do mundo que faz com que os fatos do mundo mudem. Crer em Deus não é uma questão de causa e efeito, no sentido de que Deus realiza o que desejo. Deus não é um gênio da lâmpada. A verdadeira crença religiosa em Deus, para Wittgenstein, é um entregar-se nas mãos de Deus. Entregar a própria vontade à vontade divina. Acreditar que minha vontade rege a vontade divina é pura superstição. É acreditar que eu causo algo na vontade divina, na vontade de um ser que está fora do mundo⁴ e não pode ser reduzido a fatos do mundo, onde tudo é mera possibilidade. Mas, antes de falarmos em superstição, é preciso focar no papel da fé em Deus na vida do sujeito.

15 O sujeito, mencionado apenas de forma indireta na passagem acima, não está no mundo, mas é limite e parte do mundo que representa, pois tudo se encerra nele (cf. TLP, 5.632). Ele é condição de possibilidade da linguagem. Este Eu ou sujeito volitivo é o portador do bem e do mal⁵. Como os fatos do mundo não possuem valor, tal sujeito projeta-os no mundo. Por conta disso, o valor é caracterizado como categorias do sujeito. Deste modo, o mundo só pode ser *meu* mundo: “os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo” (TLP, 5.62). Mas esse meu mundo precisa ser entendido não como solipsismo, mas como o fato de que a linguagem, aquela que apenas um sujeito volitivo entende, limita o mundo desse mesmo sujeito. Assim, o mundo é sempre mundo do sujeito, aquele que o Eu representa. Esse mesmo sujeito que representa é o sujeito que dá sentido ao mundo e à vida. Então, quando falamos de sentido da vida, estamos falando de um sentido que não se encontra no mundo dos fatos, mas propriamente no limite do mundo, enquanto sujeito volitivo. É ele que atribui sentido à vida.

A vontade é uma intencionalidade transcendental do sujeito que se dirige ao mundo, ou seja, uma atitude ética do sujeito para com o mundo. Essa vontade “penetra o mundo” (cf. SPICA, 2011), de modo que o sujeito consegue fazer juízos de gosto e de valor acerca do

⁴ Aqui é importante ressaltar que Wittgenstein acreditava que a crença na causa e efeito, em geral, é mera superstição. Como pode ser visto em 5.1361 do *Tractatus*: “A crença no nexo causal é a superstição”.

⁵ Uma ideia que exemplifica muito bem o que Wittgenstein quer nos dizer, é o exemplo que o próprio autor utiliza ao mencionar o sujeito volitivo, que é o exemplo do olho e do campo visual: “Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê. E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho” (TLP, 5.633). Isso, basicamente, ilustra para nós que não há nada no mundo que permita dizer que exista um sujeito metafísico, ele é o olho que tudo vê mas que não pode ver-se a si próprio. Mas, como insinuamos, há algo que vê e que dá sentido ao mundo, e isso se mostra na própria linguagem.



mundo. Por isso ela é entendida como uma atitude ou uma posição que se toma com respeito ao mesmo. Os fatos do mundo não possuem valor (TLP, 6.41) e o valor está fora do mundo factual. É o sujeito volitivo que vê os fatos valorativamente, ele possui a necessidade de dar um sentido aos fatos⁶. Dessa necessidade do sujeito surge a intuição de *que* há no mundo algo de mais profundo, ou seja, o *que* de sua existência. *Que o mundo exista* gera no sujeito um assombro. Esse assombro diante da existência do mundo é o místico (WITTGENSTEIN, 2005, p. 220).

O místico se dá quando o sujeito volitivo, enquanto sujeito que valora o mundo, tem a experiência acerca de *que* o mundo é, que há um mundo, que há o que há, essa experiência se chama ‘o místico’ (cf. BARRETT, 1994). Isso se torna importante no âmbito religioso, porque

Enquanto aspectos da natureza, como o oceano ou a terra, geram a oração para Deus, as mudanças na atitude dos homens diante deles irão, sem dúvida, influenciar as orações que os homens oferecem a Deus. Por outro lado, o fato de que deve haver qualquer coisa, que deve haver mundo, sobrevive a essas mudanças como uma *fonte de oração* fazendo permanecer distinto de qualquer contemplação de objetos *no* mundo (cf. Wittgenstein: ‘*Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo*’ *Tractatus*, 6.432). (PHILLIPS, 1981, p. 76).⁷

16

Além dessa experiência, aqui também é onde se contempla tal mundo de forma *sub specie aeterni*. Ao contemplarmos algo deste modo, estamos contemplando-o fora de seu espaço temporal. Desta maneira, há uma conexão entre ambos, que Barrett (1994, p. 117) comenta:

Pode-se estabelecer uma interessante conexão entre o mundo como todo limitado e a contemplação *sub specie aeterni*. São mutuamente dependentes. É impossível contemplar o mundo *sub specie aeterni* sem vê-lo como um todo limitado [o sentimento do mundo como todo limitado é o místico (TLP, 6.45)],

⁶ Para o *Tractatus* no mundo só há fatos e nada mais do que fatos, sendo assim, no mundo não há nada de valor e tudo é contingente. O sentido da vida é valorativo. Radica-se não no âmbito dos fatos, mas no sujeito volitivo que vê o mundo como um olho num campo visual e que além de fatos, busca compreender o mundo em seu sentido. É próprio do sujeito volitivo perguntar-se sobre o *que* do mundo e da vida. É a vontade do sujeito que procura pelo sentido do mundo. Tal vontade é sempre boa ou má; sempre vê o mundo julgando-o valorativamente. Essa vontade “penetra o mundo” no sentido de através dela o sujeito ver os fatos como bons ou maus, belos ou feios. O sujeito volitivo vê os fatos valorativamente. Assim, o sujeito tem a necessidade de dar um sentido aos fatos.

⁷ “Since aspects of nature such as the sea and the land occasion praying to God, changes in men’s attitudes towards them will no doubt influence the prayers which men offer to God. On the other hand, the fact that there should be anything, that there should be a world, survives these changes as a source of prayer and in so doing remains distinct from any contemplation of objects *in* the world. (Cf. Wittgenstein: ‘*How the world is, is completely indifferent for what is higher. God does not reveal himself in the world*’ *Tractatus*, 6.432)” (PHILLIPS, 1981, p. 76).



e ninguém não pode vê-lo como um todo limitado a menos que o contemple *sub specie aeterni*. Tomar os eventos como um todo é vê-los fora do tempo, isto é, *sub specie aeterni*; para vê-los *sub specie aeterni*, ninguém pode olhar para eles como parte de uma sequência temporal (cf. *Cadernos 1914-1916*, 7.10.16), senão junto com o espaço e com o tempo.

Tendo falado do sujeito e de sua importância para a compreensão valorativa do mundo, é preciso falar da ideia de Deus como destino, presente na passagem dos diários citada no início dessa seção. A ideia de destino pode ser muito bem representada com outra passagem de Wittgenstein, agora dos *Diários secretos* (2009): “A tarde com os exploradores. Nos atiraram. *Pensei em Deus. Faça Tua vontade. Deus esteja comigo*” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 176). Na mesma página, Wittgenstein afirma: “Hoje fui durante um ataque imprevisto, outra vez com os exploradores. *Somente a Deus o homem necessita*” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 176).

17 Isso nos leva a entender que não cabem especulações acerca de Deus ser o sentido do mundo contingente⁸, e torna-se importante essa ressalva, visto que serve para que possamos elucidar o *status* da fé em Deus. Por isso torna-se importante a elucidação do dia 08/07/1916, porque com o seguimento desse aforisma, seria possível objetar dizendo que Deus, fato e mundo são sinônimos⁹. No entanto, lembremos o que Wittgenstein nos diz em 5.621: “O mundo e a vida são um só”¹⁰. Portanto, como a vida e o mundo são um só, podemos agora dizer que o sentido do mundo/vida é Deus. Por isso Wittgenstein diz que “podemos chamar Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 99). E, portanto, ao entendermos isso vemos que “acreditar em Deus, ter Seu espírito, não é contingente ao que acontece *no* mundo, mas é aquilo que é dado pela contemplação *que* o mundo é” (PHILLIPS, 1981, p. 105)¹¹ e o mundo é pura possibilidade, pura contingência. Acreditar, então, que Deus é o destino do mundo, é entregar-se, diante das meras possibilidades do mundo, a algo absoluto. É, no final das contas, dar sentido à contingência, percebendo que nada nesse mundo tem valor. E, diante dessa contingência, entregar-se a algo externo a ela, a um absoluto, a um destino. Isso

⁸ Para compreender mais a respeito, veja-se VERA (2022) e SPICA (2011).

⁹ Cf. ZEMACH. E. *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*. *The Review of Metaphysics*, v.18, n.1, 1964.

¹⁰ “Se descrevo tudo que na projeção se pode descrever, sobra um resíduo, sua essência, que apenas se mostra. Esse resíduo não objetivável, que Wittgenstein chama de vida, coincide com a acessibilidade do mundo e nele está tudo o que torna o mundo meu mundo. O mundo e a vida são um só. O eu da filosofia não é imanente nem transcendente. Ele está nos limites do mundo e do pensamento, em sua forma essencial comum. É condição de existência do mundo e do pensamento. É transcendental” (LOPES, 2001, p. 106).

¹¹ “Belief in God, possessing His spirit, is not contingent on what happens *in* the world, but is that which is given by contemplating *that* the world is” (PHILLIPS, 1981, p. 105).



nos faz entender melhor, também, porque Deus é, para Wittgenstein, o sentido da vida e a crença nele não pode ser confundida com mera superstição.

2 FÉ, SUPERSTIÇÃO, SENTIDO DA VIDA

Feitas as elucidações acima, é possível ver que Wittgenstein não estava preocupado com Deus em sentido filosófico¹². Wittgenstein não estava preocupado em afirmar ou teorizar a respeito de Deus¹³. Deus, por consequência, é remetido ao sentido da vida do sujeito. Deus não estando *no* mundo (*cf.* TLP, 6.432), não é um fato entre outros fatos. Por conseguinte, ele não se revela nas coisas que formam parte do mundo. “‘Deus’, portanto, como o valor, está ‘fora do mundo’, não é parte dele. ‘Deus’, da mesma forma que o valor, não é parte do mundo, do mundo dos fatos históricos e dos dados científicos” (BARRETT, 1994, p. 139). Basicamente, para Wittgenstein, Deus é sentido da vida e do mundo (*cf.* WITTGENSTEIN, 2009, p. 99). Nesse sentido, “acreditar em Deus, ter Seu espírito, não é contingente ao que acontece *no* mundo, mas é aquilo que é dado pela contemplação de *que* o mundo é” (PHILLIPS, 1981, p. 105)¹⁴. *Que* o mundo existe e que tudo o que nele existe, existe como mera possibilidade.

Assim, em algum sentido, podemos entender que Wittgenstein via a crença em Deus como uma espécie de resignação diante da contingência do mundo e isso fica claro em seus *Diários*. No dia 07/12/1914, ele escreveu o seguinte: “...estou cansado. Tudo está nas mãos de Deus” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 154). Isso parece muito bem representar o que Wittgenstein vivia no tormento da Primeira Guerra Mundial. Mas, como uma espécie de resignação, deixava tudo nas mãos de Deus. Por causa disso, o que ele fazia é “desejar e esperar, isso é o único!”

¹² Quando o filósofo tentar tratar Deus como mera possibilidade, como sendo ou não o caso, ele se equivoca, porque estará tornando Deus essa possibilidade mundana e, ao fazer isso, descaracteriza sua própria busca. Ao fazer isso o ponto de partida é de que Deus é algo mundano, sendo, portanto, tratado nessa investigação como sendo um ‘pode ser’.

¹³ Poderia haver uma objeção do tipo: ‘Wittgenstein não estaria se contradizendo neste aspecto? Falando sobre Deus e não querendo teorizar?’ Primeiramente, teorizar já implica algo acerca de uma linguagem com sentido, e o que se faz quando se fala de algo como Deus, é que a sentença se mostra. Realmente, não se pode perguntar quando não se há uma resposta. Uma opção que temos é entender essa ideia se aproximando do pensamento de Peter Hacker, que dirá que as sentenças do *Tractatus* são mal formadas, por conta de não denotarem estados de coisas; mas, são *absurdos esclarecedores*, pois guiam o leitor a apreender o que é mostrado por outras proposições que não fazem sentido. Ou seja, leva-se o leitor atencioso a perceber os limites da linguagem e do mundo. Porém, disso não gostaríamos de tratar. Somente estamos dando foco à ideia das sentenças sem sentido, aquelas que ultrapassam o dizível, que entram na ideia do mostrar. Basicamente, com a ideia do mostrar, uma sentença *se mostra* em ações e atitudes que tomamos frente ao mundo. Assim, um juízo “Deves manter as promessas” *nada diz*, mas *mostra* o que deve ser feito. Poderíamos exemplificar também, que a própria moralidade se exhibe na vida cotidiana das pessoas, com as ações e atitudes que tomam frente ao mundo.

¹⁴ “Belief in God, possessing His spirit, is not contingent on what happens *in* the world, but is that which is given by contemplating *that* the world is” (PHILLIPS, 1981, p. 105).



(WITTGENSTEIN, 2009, p. 162). Isso parece, pelo menos em tese, se conectar com o que Wittgenstein, num contexto que fala acerca de que o homem religioso se considera um *desgraçado* por conta da crença da pessoa religiosa chegar ao ponto de se achar *doente*, faz menção acerca da crença: “Vá lá, creiam! Não faz mal nenhum” (WITTGENSTEIN, 2020, p. 94) e, poder-se-ia acrescentar: é uma forma de conforto diante do desespero.¹⁵

Portanto, parece haver uma necessidade do próprio Wittgenstein de que Deus o protegesse desse mundo que o rodeava, esse mundo completamente desprovido de valor, com todos os fatos sendo contingentes. Porém, a sua *salvação* estava lá. “Deus me ilumine; Deus me ilumine; Deus ilumine minha alma” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 173). Esses ditos acerca da nossa insignificância vão ser elucidados mais a frente, no *Cultura e Valor* (2020), onde Wittgenstein irá dizer que “qualquer homem de uma decência mediana se considera extremamente imperfeito, mas um homem religioso considera-se um *desgraçado*” (WITTGENSTEIN, 2020, p. 94). Ou seja, dar-se conta da sua própria insignificância¹⁶, é estar tendo uma experiência mística (cf. BARRETT, 1994). A noção de insignificância diante do mundo e a busca de conforto na vontade divina fica ainda mais claro em outras passagens de seus Diários, tais como “Estou doente e minha vida é ruim. Sou um pobre homem infeliz. Que Deus me salve e me conceda a paz. Amém” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 174). Ou ainda, “Que Deus me melhore... Deus, me ajude” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 175). E, para finalizar, “Deus, me ajude. Sofro terrivelmente” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 175).

19

Essas passagens, além de mostrar a natureza da fé como um entregar-se à vontade divina diante de uma consciência de insignificância, também elucidada a questão de que os problemas da vida, aqueles mais profundos, estão para além dos fatos do mundo. Por isso Wittgenstein afirma que: “[...]mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa” (TLP, 6.52). Os problemas do sentido da vida, de Deus e sobre o *que* do mundo, não estão disponíveis ao campo da linguagem significativa. Isso nos faz perceber que “os fatos fazem parte apenas do problema, não da

¹⁵ Não temos tempo aqui, mas se poderia fazer um importante paralelo entre a visão de Wittgenstein e Kierkegaard sobre religião, no que tange a natureza da fé como um salto no absurdo ou um entregar-se totalmente à vontade de Deus.

¹⁶ Ou seja, Barrett nos dirá que perceber isso “é perceber que como somos fatos, coisas e estados de coisas que compõem o mundo e temos um 'eu' psicológico, somos inadequados: esse é o nosso status” (BARRETT, 1994, p. 122). Disso se segue a própria experiência mística: se vê respondidas as questões da ciência, mas, a pergunta mais importante, a saber, ‘por que há algo?’, não possui resposta – científica. Percebo-me como os fatos do mundo, que são sem valor por excelência. “No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece [contingência]; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (TLP, 6.41).



solução” (TLP, 6.4321). Assim, os problemas da vida não se resolvem como representações passíveis de verdade ou falsidade. Talvez, por isso, Wittgenstein tenha afirmado que “Pensar no sentido da vida é orar” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 99). Pois, ao orar, deixamos de lado qualquer teoria científica.

Orar, aqui, não tem nada a ver com pedidos, no sentido de que, ao pedir, Deus me concederá. Não se trata de uma questão de causa e efeito. Como bem expõe Phillips (1981, p. 59): “Para Deus nada se revela, mas na verbalização, a pessoa que confessa diz algo sobre o estado de sua alma”¹⁷. Afinal, “as crenças... são modos de reagir diante de tais situações. Elas são expressões de fé e confiança” (PHILLIPS, 2021, p. 107). E isso nos dá a chave para entendermos como Wittgenstein entendia a religião em oposição a uma mera superstição.

No *Tractatus*, a ideia de superstição aparece no aforisma 5.1361: “A crença no nexo causal é a *superstição*”. Com essa passagem, dirá Black (1964), Wittgenstein está insinuando um tipo de negação, excluindo qualquer conexão necessariamente ‘interna’ entre os estados de coisas envolvendo diferentes ocasiões. Nesse sentido, Wittgenstein estaria compreendendo a superstição como uma “falsa crença em mecanismos causais sobrenaturais, ‘uma espécie de falsa ciência’” (GLOCK, 1998, p. 322).

20

Aplicada às questões religiosas, a crença em um nexo causal entre a vontade humana e a vontade divina também é mera superstição ou uma pseudo-fé. A superstição, nesse sentido, pode ser definida como uma fé que é simplesmente um meio para atingir determinado fim ou objetivo. Por exemplo, o sujeito se utiliza de uma crença em algo místico ‘X’ que possa mudar sua vida de uma tal maneira que o sujeito possa atingir coisas em sua vida por meio dessa crença, e a própria está condicionada para que essas coisas aconteçam ou não. Phillips, ao falar da ideia de superstição em Wittgenstein, usa o exemplo do temor a Deus. Basicamente, uma pessoa que acredita em Deus simplesmente por medo de ser punido por ele ou por acreditar que a falta de crença pode causar a ele algo terrível¹⁸, está crendo por mera superstição, não por fé:

Mesmo se fosse verdade e estas coisas acontecessem, e mesmo se a pessoa acreditasse por causa delas, ele não estaria acreditando em Deus. Ele estaria acreditando na melhor coisa para ele. Ele teria uma apólice [uma segurança, ou ainda, uma *ciência falsa* tendendo a ela pela sua proteção], e não uma fé (PHILLIPS, 2021, p. 92).

¹⁷ “God is told nothing, but in the telling, the person who confesses is told something about the state of his soul” (PHILLIPS, 1981, p. 59).

¹⁸ Cabe ressaltar que, nessa concepção, crenças baseadas em probabilidades, por exemplo, seriam mera superstição. A aposta de Pascal, por exemplo, sem dúvidas, também cairia nessa concepção.



Se a superstição é uma espécie de falsa ciência e pseudo-fé, a fé em Deus, por outro lado, é uma certeza sólida em algo, isto é, uma certeza que guia o crente de forma completa, pelo fato de Deus ser propriamente o sentido da vida, ou ainda, o próprio centro da vida do crente. A fé em Deus, ao contrário da superstição, é um renunciar a própria vontade em prol da vontade divina.

Nesse sentido, também, é possível aprofundarmos a ideia de oração. Como bem coloca Phillips, parece que, quando realmente entendemos a religião, “rezar a um Deus por quem todas as coisas são possíveis, é amar Deus em *qualquer* que seja o caso” (PHILLIPS, 1981, p. 130)¹⁹. Independentemente do que desejo, o amor a Deus, citado por Phillips, faz com que a oração do crente seja um ato de entrega da própria vida à Deus, uma participação do sujeito na eterna vontade divina:

Vida eterna para o crente é participação na vida de Deus e, para fazer isto, nega-se o eu, visto que todas as coisas são um presente de Deus, que nada é nosso por direito ou necessidade...

Aprender por contemplação, atenção, renúncia, o que perdoar, agradecer, amar, etc., significa, neste contexto, que o crente está participando na realidade de Deus: *isto é o que nós significamos por realidade de Deus*. (PHILLIPS, 2021, p. 76).

21

Em consonância com isso, quando vemos Wittgenstein dizendo em seus *Diários secretos* que “Deus é amor” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 166), percebemos que a religião é aprendida e vivida com amor. “Assim, pode-se inferir dessas ideias que a religião só cumprirá com seu papel se der sentido à vida” (SPICA, 2011, p. 227). Só é possível tornar-se religioso se existir a capacidade ou pré-disposição de deixar de lado uma forma de viver e de converter-se a uma nova compreensão do mundo. Isso faz com que essa conversão torne a religião o centro da vida do crente. É a partir dela que o crente começará a justificar seus atos e ações, entender que o sentido da vida está para além do mundo factual, e que em nada podemos mudar o mundo enquanto contingente, sendo tudo graça do destino (Deus). Portanto, a crença propriamente religiosa se apoia na imagem, ideia, visão, de como queremos guiar nossa vida – ou como cremos que temos que guiá-la.

¹⁹ “Praying to a God for whom all things are possible, is to love God in *whatever* is the case” (PHILLIPS, 1981, p. 130).



A fé religiosa ou fé em Deus é, nesse sentido, uma necessidade do próprio espírito²⁰ do sujeito por se ver abandonado neste mundo. É uma espécie de sentimento de segurança, como Wittgenstein nos mostra:

Quando falamos de Deus e de que ele tudo vê e quando nos ajoelhamos e oramos, todos os nossos termos e ações parecem ser partes de uma grande e completa alegoria que o representa como um ser humano de enorme poder cuja graça tentamos cativar, etc., etc. Mas esta alegoria descreve também a experiência que acabo de aludir. Porque a primeira delas é, segundo creio, exatamente aquilo a que as pessoas se referem quando dizem que Deus criou o mundo; e a experiência da segurança absoluta tem sido descrita dizendo que nos sentimos seguros nas mãos de Deus (WITTGENSTEIN, 2005, p. 222; grifo nosso).

Isso quer dizer que a função da religião ou da crença em Deus é dar um sentido à vida. A partir do momento que creio, a própria crença me levará a uma vida totalmente diferente daquele que não crê. Ao crer adota-se um novo modo de vida. Por isso, Phillips tem razão ao afirmar que: “A força de uma crença é medida, parcialmente, pelo que uma pessoa está preparada a arriscar por ela, pelo modo que ela governa sua vida” (PHILLIPS, 2021, p. 303).

Logo, a lógica da fé em Deus é, para Wittgenstein, totalmente diferente da lógica supersticiosa. Enquanto a primeira é um entregar-se à vontade de Deus de tal forma que o mundo e a vida ganhem sentido, a segunda preocupa-se com causa e efeito, ou seja, com os benefícios mundanos da crença. Talvez, por isso, Phillips, ao comentar as ideias de Wittgenstein, diga que há uma espécie de falácia naturalista que separa aquilo que é crença propriamente religiosa, do que não é²¹. Essa falácia constitui-se justamente em confundir o papel da crença em Deus, em relação ao mundo. Ele afirma:

Os eventos não constituem *evidência* à bondade de Deus, enquanto a essência da crença do crente na bondade divina consiste precisamente no fato de que o sentido da vida não depende de como as coisas ocorrem [no mundo]. Recorde-se do aforisma

²⁰ Podemos justificar o uso da expressão com a qual estamos tomando em vista de uma herança tolstoiana que Wittgenstein possui. Justamente por se perceber sua leitura d’ *Os Evangelhos*, vemos dois pontos com os quais se mostram: 1 – O Homem é filho do princípio infinito do Ser. Ele é o filho deste Pai, não pelo corpo, mas pelo *espírito*; 2 – E, conseqüentemente, o homem deve servir ao Princípio deste ser, em *espírito*. Wittgenstein afirma ter lido muito Tolstoi. Há, além disso, a afirmativa que se relaciona: ‘o homem é impotente na carne, mas livre graças ao espírito.’ Podemos justificar essa herança, utilizando-nos de comentadores que tratam mais acerca do tema: Spica (2011), Margutti (1998), Monk (1995), McGuinness (1988) e Dall’Agnol (2005).

²¹ “Em religião, como em ética, parece haver uma falácia naturalista, a saber, identificar a vontade de Deus com qualquer coisa natural. A preferência por fazer essa identificação separa o natural do sobrenatural em religião” (PHILLIPS, 1981, p. 101). “In religion, as in ethics, one seems to have a naturalistic fallacy, namely, to identify the will of God with anything natural. The refusal to make this identification separates the natural from the supernatural in religion” (PHILLIPS, 1981, p. 101).



significativo de Wittgenstein, ‘O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é’ (*Tractatus*, 6.44). A falácia naturalista, do ponto de vista do crente, é pensar que religião se preocupa com *como* o mundo é (PHILLIPS, 1981, p. 102)²².

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto buscou fazer uma discussão de alguns conceitos importantes para a compreensão do jovem Wittgenstein a respeito da fé em Deus e sua relação com o sentido da vida. Mostramos que para ele, a fé em Deus possui íntima ligação com um sentido para a vida e que isso traz importantes contribuições para o entendimento do que tal autor entendia por fé religiosa, em contraposição, por exemplo, à mera superstição.

Enquanto a fé religiosa não está interessada com os problemas do mundo factual, a superstição é uma pseudo-fé na causa e efeito de uma relação necessária entre vontade humana e vontade divina. Basicamente, a superstição é a crença de que a vontade divina é condicionada pela vontade humana, enquanto a fé religiosa é um entregar-se totalmente à vontade divina ou tornar a vontade humana idêntica à vontade divina e, justamente por isso, Deus pode ser comparado com o destino ou com o sentido da vida.

23

Ele é destino e sentido da vida, porque aquele que tem fé em Deus entrega-se à sua vontade, ao perceber a miséria de sua vida diante da contingência de um mundo onde tudo é possibilidade.

²² “The events do not constitute *evidence* for the goodness of God, since the essence of the believer’s belief in divine goodness consists precisely in the fact that the meaning of life does not depend on how it goes. One recalls Wittgenstein’s pregnant remark, ‘Not *how* the world is, is mystical, but *that* it is’ (*Tractatus*, 6.44). The naturalistic fallacy, from a believer’s point of view, is to think that religion concerns *how* the world is” (PHILLIPS, 1981, p. 102).



REFERÊNCIAS

- BARRETT. C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Tradução de Humberto Marraud González. Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1994.
- BLACK. M. *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Syndics of the Cambridge University Press, 1971.
- DALL'AGNOL. D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.
- GLOCK. H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- MCGUINNESS. B. *Wittgenstein: a life. Young Wittgenstein – 1889-1921*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- MONK. R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PHILLIPS. D. Z. *The concept of prayer*. New York: The Seabury Press, 1981.
- PHILLIPS. D. Z. *Wittgenstein e Religião*. Tradução: Marciano Adilio Spica. Editora Reflexão/ABFR, 2021.
- PINTO. P. R. M. *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.
- SANTOS. L. H. L. “A essência da proposição e a essência do mundo”. In: WITTGENSTEIN. L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de SANTOS. L. H. L. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.
- SPICA. M. A. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2011.
- VERA. L. G. Interpretações acerca de Deus e da Religião no Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein. *Revista Paranaense de Filosofia*, vol. 2, n. 1, p. 267-284, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/rpfilo/article/view/4741>. Acesso em: 26 jul. 2022.
- WITTGENSTEIN. L. *Diarios; Conferencias*. Editorial Gredos, S. A., 2009.
- WITTGENSTEIN. L. *Cadernos 1914-1916*. Tradução: João Tiago Proença – Biblioteca de filosofia contemporânea: 34. EDIÇÕES 70, 2004.
- WITTGENSTEIN. L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório (*A essência da Proposição e a Essência do Mundo*). Introdução de Bertrand Russell. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.43928>

Artigo recebido em: 02/07/2022

Artigo aprovado em: 06/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
reflexões acerca da *Ética* no primeiro Wittgenstein

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
considerations on the *Ethics* in the early Wittgenstein

Eduardo Augusto Lopes Soares¹

(dudulsoares@hotmail.com)

25

Resumo: Este texto busca abordar de forma não exaustiva o tema da ética, presente nos escritos do “primeiro” Wittgenstein. Conectando o *Tractatus Logico-philosophicus* (1921) com a *Conferência sobre Ética* (1964) buscou-se caracterizar as “proposições” éticas, em contraste das proposições com sentido, para assim abordar a indizibilidade da ética, bem como a ensaiar a sua atividade. Foi a partir de um breve encontro com o estoicismo que a relação entre vontade e mundo ganhou contornos mais expressivos, bem como a da vida feliz enquanto tranquilidade da alma e a da vida infeliz enquanto o “problemático” que precisa desaparecer. É possível compreender o *Tractatus* como um ato ético às vistas de uma vida feliz, iluminando assim os últimos aforismos, bem como a chamada para o silêncio.

Palavras-chave: Wittgenstein. *Tractatus*. Vida. Ética.

Abstract: This work seeks to approach the subject of ethics, present in the writings of the “first” Wittgenstein, in a non-exhaustive way. Connecting the *Tractatus Logico-philosophicus* (1921) with the *Conference on Ethics* (1964), we tried to classify the ethical “propositions”, in contrast with the meaningful propositions, in order to approach the unspeakability of ethics, as well as to discuss its activity. It was from a brief encounter with Stoicism that the relation between volition and world gained more expressive contours, as well as the relation between the happy life as tranquility of the soul and the unhappy life as the “problematic” that has to disappear. It is possible to understand the *Tractatus* as an ethical act in view of a happy life, thus illuminating the last aphorisms, as well as the invitation to silence, with the imperative to be silent.

Keywords: Wittgenstein. *Tractatus*. Life. Ethics.

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

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4351073446425859>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0081-6064>.



INTRODUÇÃO

Não há dúvidas quanto à influência do *Tractatus Logico-philosophicus* desde a sua primeira publicação em 1921. O sistema de 7 proposições, quase em estilo aforismático e oracular, dão o tom do texto e explicam, em parte, seu enorme impacto nas vertentes da filosofia da linguagem e da lógica. Santos (2017) salienta que a singularidade desta obra, o seu método filosófico, permite a liberdade de interpretações em direções e movimentos que podem deformá-la. Trata-se de um escrito com grandes pretensões (a saber, o de ter resolvido todos os problemas da filosofia), e junto disso, o convite para o leitor completar seus espaços, ausências e faltas, ou seja, todo o não-dito por Wittgenstein.

O que aparece para alguns como um defeito, pode ser enxergado por outros como uma virtude. É talvez aqui que a originalidade e autenticidade de Wittgenstein possam florescer com mais vigor. O debate entre linguagem e ontologia, entre pensamento e mundo que avivou os círculos da filosofia da linguagem analítica e da lógica após a publicação da obra, parecem deixar de fora o que propomos como objeto deste texto: a riqueza das proposições/aforismos sobre ética-estética, mística, felicidade, Vida e silêncio. É sobretudo, a partir da própria singularidade, inclusive estilística do jovem filósofo que procuramos explorar as portas de interpretações possíveis, que vinculam o autor tanto a Schopenhauer, Kierkegaard, Sartre, mas também ao estoicismo, misticismo e à fenomenologia.

Não se trata de uma interpretação exaustiva dos aforismos que aqui serão mencionados, mas uma tentativa de inserir a obra em diálogos que escapam ao modo tradicional a qual é interpretada. Assim, busca-se uma compreensão - a partir da distinção fundamental entre dizer e mostrar, que sustenta todo o texto - da ética (estética), em sua possibilidade de sentido (absurdo), pedagógica, artística, contemplativa, mas sobretudo, estoica, na busca decidida pela vida feliz.

É a partir da decisão de que há uma vida feliz, que o sujeito cuja marca existencial fundamental é a vontade, independente do mundo (6.373), pode alcançar a visão que supera a distinção entre linguagem e ontologia. Ao superar as barreiras que antes o enredava nas proposições contingentes, científicas que somente descreviam o mundo como conjunto de fatos, o sujeito pode dar conta do que somente se mostra e que, no entanto, é o mais essencial. Diante desta superação, aparece mundo e vida. É a ética, indizível, o caminho capaz de nos guiar na compreensão do mundo da vida.



1 AS PROPOSIÇÕES ÉTICAS

Em uma carta ao editor L. von Ficker (1967), Wittgenstein conta que o *Tractatus* tem um sentido, um objetivo ético. O aspecto mais interessante dessa carta é a afirmação de que a obra consiste precisamente de duas partes: a parte que foi escrita, e a parte que não foi escrita. Esta segunda parte é fundamentalmente a mais importante. Esta diferença aparece dentro da obra através da reiterada distinção entre dizer e mostrar. Sendo a primeira referente à teoria pictórica da linguagem, enquanto pilar de sustentação das proposições contingentes e do discurso científico como descrição de estados de coisas, isto é, figuração da realidade. A segunda parte começa diante do limite da primeira, isto é, o limite do discurso científico. É aqui que floresce a Ética, e com ela, a possibilidade de se tocar naquilo que nenhuma questão científica consegue (6.52), o sentido da vida.

Em 6.42 e 6.423 aparecem as únicas menções ao termo “ética” em toda a obra, o que não a torna menos ética. Apesar de enigmático, aforismático, são os trechos a partir da proposição 6 que nos mostram isso. É sobretudo de 6.4 até 7 que a traição do interdito da linguagem parece produzir os contrassensos mais interessantes. Estes nos mostram de forma curta, porém mais escancarada quais são as questões fundamentais, indizíveis, e permitem as reflexões a seguir acerca da vida vivida eticamente (a vida de quietude, a vida feliz...). Se no início, as menções acerca do limite da linguagem apareciam talvez como meras colocações acerca da “humildade” da ciência, da limitação da figuratividade, agora, podemos observar mundo e vida, mas também dizer e mostrar. Cisões que antes estavam subterrâneas, agora mostram-se em seu vigor. Ora, não podem haver proposições éticas? Sim, pois do que trata a ética, nenhuma proposição consegue representar, figurar. As questões sobre o sentido da vida, sobre o Valor, simplesmente não são fatos do mundo, não estão incrustados em estados de coisas. Uma certa leitura poderia colocar a ética (transcendental) como abstrata, no entanto, ela, junto da estética e do místico, são o de mais concreto. São nesses aforismos que entendemos que a concretude de que trata Wittgenstein alcançam uma tonalidade existencial, e com isso, excedem as discussões “abstratas” sobre linguagem e mundo.

A *Conferência sobre Ética*, apresentada entre 1929 e 1930 em Oxford, mantém os resultados da análise da linguagem feita no *Tractatus*. Este breve trabalho, publicado em texto a primeira vez somente em 1964, por Rhess, ainda que contenha reflexões alheias à obra de 1921, conserva parte de seu espírito, acentuando, no entanto, o aspecto ético, o qual em muito auxilia na compreensão das últimas proposições do *Tractatus*. É nesta *Conferência* que o filósofo aprofunda um pouco mais as “proposições”,



“expressões” éticas, as dividindo inicialmente em relativas e absolutas. Esta divisão é coerente com a divisão tractatiana de proposições contingentes, lógicas e filosóficas (respectivamente, proposições com sentido, sem sentido e absurdas).

Santos (2017) é categórico, ao definir que o objeto da ética é o valor, se comparado a Wittgenstein que afirma, a partir de Moore, a definição da ética como a investigação sobre o que é bom, mas também o valioso, o que importa, o significado da vida (WITTGENSTEIN, 2005, p. 216). As “proposições” éticas são como que “juízos” de valor, na medida em que discutem o que deve valer e o que não deve, isto é, o que é bom e o que não é. O que vale em sentido relativo é o que serve para determinada finalidade (e se serve, daí dizemos que é boa...); por outro lado, o que vale em sentido absoluto é o que “tem valor incondicionalmente por si mesmo e não por outra coisa” (SANTOS, 2017, p. 101). Para a ética do mostrar, presente no *Tractatus* e também na *Conferência*, o seu objeto é o valor absoluto.

Com isso, o que se visa ressaltar é sobretudo que não há como se pensar a obra afastada do ponto de vista ético.

O uso das formas de expressões que falam sobre algo bom ou ruim, em sentido de finalidade, são usos contingentes, e que nada tem a ver com o sentido profundo que a ética do austríaco persegue. Se um jogador de tênis é bom ou ruim, isto é, se é habilidoso ou não, ou se a poltrona é boa ou ruim, se é confortável ou não, isto pouco importa, na medida em que esses tipos de juízos de valor relativo são meros enunciados de fatos, e não juízos de valor como explicita Wittgenstein (2005, p. 217). Apesar da temática da *Conferência* já antecipar, por exemplo, a abordagem da linguagem através dos usos de expressões, o que se busca ressaltar é que os juízos de valor relativo, são, em outras palavras, proposições contingentes (tal como Wittgenstein as formula no *Tractatus*), e, portanto, lhes falta valor, na medida em que proposições contingentes (ou significativas) figuram fatos, que são ou não o caso, de acordo com os fatos do mundo.

As proposições contingentes, até as que aparentam ser em um primeiro momento, juízos de valor, esbarram no limite da linguagem, isto é, no limite da dizibilidade significativa. O que vale absolutamente não está na ordem dos fatos, portanto, não está na ordem do dizível, não está por assim dizer, no mundo. Um livro contendo uma descrição total do mundo não conteria nenhum juízo ético, mas somente juízos de valor relativo (enunciados sobre fatos) e proposições da ciência verdadeiras (WITTGENSTEIN, 2005, p. 218). Um livro verdadeiramente sobre ética, destruiria todos os livros do mundo.

As nossas palavras, de acordo com o uso corrente do discurso científico, “são recipientes capazes somente de conter e transmitir significado e sentido naturais. A



Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um galão nela.” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 219). Ou seja, o que pode ser dito, está na ordem dos fatos, do que é contingente e, portanto, pode ser objeto da ciência. O que não pode ser dito simplesmente extrapola o que nossas palavras são capazes de transmitir. É sobre o que não pode ser dito que se ocupa a ética.

Há de se notar que ainda na época de redação deste pequeno texto, Wittgenstein conservava a compreensão de que há uma espécie de cisão fundamental, na qual brota a possibilidade da ética, e da busca pela vida feliz. Esta é a divisão entre o dizer e o mostrar. As investidas contra os limites da linguagem produzem feridas na cabeça do filósofo, que tenta, a todo momento, a despeito do silêncio, falar sobre o que não se deixa falar, mas que apenas se mostra. Ao perceber esta cisão, a ética deixa de tentar fazer-se a partir do sentido, e se compreende tal como as proposições filosóficas, como absurdos.

A ética proposta no *Tractatus* é silenciosa, e a *Conferência* nos ajuda nesta compreensão. O que tem valor absoluto, aquilo que diz respeito à felicidade, a se a vida merece ser vivida, simplesmente não pode ser dita, pois não está na ordem dos fatos, ao passo que é fundamentalmente o mais essencial.

29

Ao dizer em 1, que o mundo é tudo o que é o caso, e que o caso é a existência de estados de coisas, está implicado também que o que pode ser dito sobre o mundo é aquilo que se encaixa na “linguagem” dos fatos, afinal, linguagem e ontologia estão intimamente conectadas pela força da teoria especular. A proposição precisa ter sentido, e este é dado, dentro do esquema da teoria da figuração, pelo conjunto de possibilidades que o espaço lógico permite, segundo o que é e como é o mundo. Uma proposta assim, deixa ao mundo a posição de polo confirmador do que diz a proposição (4.023). Se o que ela diz corresponde ao modo como o mundo está configurado, então a proposição é verdadeira. A linguagem que é tomada por essa visão de mundo como a correta, corresponde à totalidade das ciências naturais (4.11), é a que nos remete ao dizer.

As proposições éticas que carregam o valor absoluto não alcançam o status de estados de coisas descritíveis, pois é impossível que se encontre a estrada “absolutamente” correta, no sentido de que todos deveriam segui-la, sob pena de culpa (WITTGENSTEIN, 2005, p. 219). Quando, em 5.552, Wittgenstein fala de uma “experiência” (*Erfahrung*) necessária para se entender a lógica, não se trata de uma experiência em mero sentido empírico, pois esta é dada pela atividade científica que descreve estados de coisas e os verifica enquanto fatos, através de como o mundo está ou não configurado. Esta é uma



experiência de “como” (*Wie*) o mundo está. A experiência fundamental para se entender a lógica é a experiência mística, ética. É a experiência ética de valor absoluto por excelência, a experiência de quê (*Was*) o mundo é. No entanto, vemos logo em seguida, em 5.6, que há evidentemente um limite da linguagem, o qual, reflete-se em um limite do mundo que se dá através destas lentes especulares. Na *Conferência sobre Ética*, o filósofo responde de certa forma acerca desta experiência ética e mística diante do mundo. É a sua experiência *par excellence*, no qual os olhos atentos seriam capazes de perceber o valor ético e absoluto. Logo em seguida, ele “descreve” a experiência de assombro diante a existência do mundo, a qual o inclina a dizer: “Que extraordinário que as coisas existam!”, mas também “Que extraordinário que o mundo exista!” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 220). A experiência para se entender a lógica é também a experiência necessária que provém do assombro diante da existência de um mundo, isto é, diante da experiência de que algo é (e não o contrário).

O intuito aqui não é o de compreender a lógica, mas sobretudo o de meditar acerca da ética. O que 5.552 evidencia é que há um solo fundamental, pré-figurativo, que é anterior a lógica, mas sobretudo ao discurso científico. A dificuldade persiste porque as expressões usadas para tentar dar conta desta experiência, que para Wittgenstein é fundamental, carecem de sentido, são meros contrassensos. A teoria da figuração é uma lição acerca de qual é o uso correto da linguagem, e as expressões éticas simplesmente ignoram isso. O problema é que na tentativa de extrapolar os limites da dizibilidade, utilizamos as palavras, que tem sentido ordinário, para alcançar o extraordinário. Nesse sentido, ele completa que “carece de sentido dizer que me assombro com a existência do mundo porque não posso imaginá-lo como não existindo” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 221).

Em nenhuma parte de sua obra, o filósofo procurou justificar o porquê de produzirmos enunciados éticos. A *Conferência* nos oferece exemplos e caracterizações destes enunciados, mas o motivo é o de simplesmente termos uma tendência a produzi-los (CABANCHIK, p. 175). Além disso, a fala de 1929 deixa claro que a experiência pessoal é o meio de expressar a ética. A inescapável continuidade para com o *Tractatus* se mostra quando Wittgenstein entende que nossos enunciados ou proposições são por vezes alegorias, símiles de algo. Se isto é assim, então seria possível abandonar os símiles e descrever os fatos tais como são. Aqui temos as proposições com sentido, que figuram fatos. O problema é que certas expressões, aparentemente alegóricas, metafóricas, não enunciam indiretamente fatos, ao contrário, não enunciam fato algum. A experiência que tais expressões evocam parecem estar para além do mundo, ou no limite do mundo, afinal, são pertencentes ao sujeito, na medida em que somente se pode apreender seu valor por meio de experiências,



vivências pessoais. O *Tractatus* sustenta a existência de um sujeito, que não está no mundo como um fato entre outros, mas sim, no limite do mundo, inaugurado pela expressão em 5.6. É este sujeito que tem vontade e é, portanto, este sujeito que pode entender o valor das expressões éticas, porque em sua subjetividade, as pode vivenciar. A experiência de assombro diante do mundo é uma experiência ética, mas mística também, porque é a experiência de maravilhar-se diante do mundo, antes, para além e apesar de qualquer fato. É assim que a *Conferência sobre Ética* termina, com o reconhecimento de que as expressões éticas são absurdas, carecem de sentido, não porque nos é necessária uma análise mais cuidadosa e pormenorizada de seus termos, mas sim porque já de início, o que elas pretendem é “*ir além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 224). Quem busca falar de ética, ou falar eticamente, corre contra os limites da linguagem, isto é, os limites do mundo, para o sujeito.

31

As expressões éticas não podem ser objeto de ciência porque não tratam de fatos, pois os fatos são o que constituem o mundo, e elas, ao contrário, correm contra os limites do mundo, os limites da linguagem. É só nesse limite do mundo, e para além dele que encontramos a possibilidade de florescer da ética. pois é aqui que encontramos o sujeito, e pertencem a ele as experiências “pessoais” capazes não só de entender as expressões éticas, mas sobretudo de vivenciar a ética, ou viver a vida corretamente. É neste ponto que, inevitavelmente, retornamos ao *Tractatus*. Pois se na *Conferência Wittgenstein* nos oferece exemplos e usos das expressões éticas, ao passo que reconhece a sua essência como parte de nossa tendência a correr contra os limites da linguagem, por outro lado, é só no *Tractatus* que as questões lançadas sobre o místico, o sentido da vida, parecem receber indicações de resposta, ainda que pequenas e insuficientes. As questões éticas, são as questões sobre o sentido da vida, que só podem ser vividas e respondidas pelo sujeito que as vive. É ele capaz de entender o assombro diante da existência do mundo, pois este assombro é justamente a experiência mística de que o mundo é (6.44). E é algo que somente o sujeito pode vivenciar, em sua experiência pessoal, para além do mundo, pois ele está para além do mundo, no seu limite.

Se é só para além do mundo que se pode compreender as expressões éticas, sobretudo por seu caráter de “experiência pessoal”, é imprescindível a caracterização de outro elemento muito importante, a saber, a vontade. A ética não tem a ver com os fatos do mundo, mas sim com a vida, com a vida do sujeito que vive, este ente que é o portador da vontade. É, portanto, a vontade, a portadora do ético, e sobre ela não se pode falar (6.423).



1.1 Mundo e Vontade

Wittgenstein diz em 6.373 que “o mundo é independente da minha vontade”. Essa constatação segue as afirmações acerca da hipótese do processo de indução. O fundamento da indução é psicológico (6.3631), e isto quer dizer em outras palavras que, adotamos esse processo como lei, porque nos auxilia nas experiências científicas com o mundo. O ponto é que não há relação com a vontade, desejo, expectativa do sujeito com o nascer do sol, isto é “não sabemos se ele se levantará” (6.36311). Não há relação de necessidade ou vínculo lógico (6.374) entre o que o sujeito espera e o que acontece no mundo.

Esta constatação separa, por assim dizer, duas “entidades” distintas, mundo e vontade. Que o mundo seja independente de minha vontade é aqui que reside a liberdade do sujeito, e a possibilidade de experimentar a ética. O mundo sendo como é, apenas um conjunto de fatos, os quais a linguagem pode descrever em proposições, as quais nenhuma vale mais que a outra (6.4) não carrega consigo o seu sentido, pois este pertence ao ente que é o portador do ético, e portanto, possuidor da vontade.

Que o mundo exista como uma totalidade, a experiência mística que o intui *sub specie aeterni* (6.45) já nos mostra. Aqui, o mundo aparece ao sujeito como uma totalidade limitada, ao passo que caracteriza o caráter de infabilidade do sentimento místico. Quando Wittgenstein separa vontade e mundo através, inicialmente, do argumento acerca da necessidade lógica entre os fatos e o querer, fica marcada a seguinte constatação:

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem. [...]

Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.” (WITTGENSTEIN, 2005, 6.43)

A linguagem parece não conseguir escapar dos fatos mundo, pois seu funcionamento em termos figurativos está conectado intimamente com os estados de coisas. O querer, o desejo, a vontade ou volição etc. não tem poder diante dos fatos do mundo, dos acontecimentos e eventos irremediáveis que compõem o grande livro da ciência. No entanto, Wittgenstein divide aquilo que nos pertence, a vontade, em duas dimensões, uma positiva e uma negativa. Não se pode alterar os fatos, do mesmo modo que não se pode dizer mais do que as palavras conseguem dizer. Mas é possível alterar os limites do mundo, e fazer com que as palavras que pouco dizem, mostrem muito.



O que altera os limites do mundo é a vontade daquele que contempla o mundo misticamente, como totalidade limitada, nos limites do mundo. O aforismo de Wittgenstein 6.43, junto de 6.52 acerca dos problemas da vida nos instigam a compreender que os problemas que a ciência é incapaz de tocar remetem ao que para o filósofo é o mais essencial, a vida, isto é, a existência. Dall’Agnol (2005), entendendo que há um “enigma da vida”, constata que no *Tractatus*, tudo o que o sujeito tem são fatos. Ele penetra um mundo que está “dado”, vindo de fora, e é isto que produz nele sofrimento, isto é, o dado que mostra que os fatos acontecem independentemente da vontade, desejo do sujeito. Parece ser bem neste ponto, segundo esta interpretação, que o assombro diante da existência do mundo, a persistência de um “problema da vida”, ganha seu sustento. Dall’Agnol fala que a facticidade da existência traz um sofrimento que surge quando a vontade pretende uma conexão necessária com o mundo, quando esta não pode existir jamais (DALL’AGNOL, 2005, p. 100).

33

Dall’Agnol (2005) completa que a filosofia tractatiana busca dissolver os problemas, fazendo-os desaparecer. Assim, a questão acerca da vida, do sentido da vida, o problema da existência encontra sua solução. É este o ponto fundamental que distingue a boa da má volição. A boa volição consiste na essência do viver que torna a vida não problemática. Nos limites do mundo, no campo onde o sujeito contempla o mundo *sub specie aeterni*, atemporalmente, ele encontra uma forma de vida que dissolve todo o problemático, que derruba e destrói toda a angústia. A má vontade é aquela em que o sujeito pretende uma conexão necessária de sua volição para com os fatos do mundo, de tal modo que sente, espera, teme diante de fatos que acontecem independente do que ele possa ou não fazer, em seu irremediável devir. A má vontade altera o mundo, e produz um mundo infeliz, e assim, uma má vida, isto é, uma vida vivida incorretamente.

A boa vontade altera o mundo, na medida em que o sujeito o contempla como totalidade limitada. Se por ora tratamos em termos de “valor”, pode-se dizer que tal postura diante do mundo é uma atitude ética capaz de valorar positivamente o mundo ou vida porque aceita a facticidade da existência. Se o filósofo fala de um “mundo do feliz”, decerto que se pode falar em felicidade. É fundamentalmente a vida feliz que resolve o enigma, o problema do sentido da vida, porque simplesmente o dissolve. Mas o que é a vida feliz? É a vida vivida segundo uma atitude do sujeito diante do mundo, que antes de postular juízos éticos, cala-se em um silêncio de apaziguamento.

1.1.1 A vivência ética



Quando entramos no campo da ética, situamo-nos no campo da ação. Não se trata de prescrição ou descrição, mas sim de vivência. Uma vez elucidada a relação entre vontade e mundo, podemos retornar para o final da *Conferência sobre Ética* e entender que a corrida contra os limites da linguagem, empregada por aqueles que tentam falar ética ou religiosamente é uma tendência do espírito humano que mostra e desnuda a ética em sua característica fundamental de indizibilidade. Ora, isto já é a ética, na medida em que vontade já é ação. Afinal, “brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso” (WITTGENSTEIN, 1929, p. 224).

A ética é uma atitude, uma postura, mas mais do que isso, uma vivência. Ao correr contra os limites da linguagem, buscando dizer o indizível, já estamos na experiência da vivência ética. É tal consideração que permite entender toda a obra de Wittgenstein como um ato ético, tal como expresso na carta a von Ficker.

Se Wittgenstein rechaçou qualquer possibilidade de a ciência lidar com as questões éticas, isto também significa que não se pode haver uma ciência ética. Além de uma “ciência ética”, uma “filosofia” ética no sentido de prescrições morais, receitas para o bem agir, sobretudo pautadas no imperativo do “você deve...” (6.422) também não é compatível com as considerações do *Tractatus*. Não pode haver ciência ética, filosofia ética, nem tampouco proposições éticas porque ela é uma atividade que se mostra no sujeito portador da vontade. Isto é que “nenhuma consideração a respeito da ética do *Tractatus* pode ter em vista uma possibilidade teórica ou sistemática qualquer que venha servir, entre outras coisas, como critério de ação” (SATTTLER, 2018, pp. 124-125). Que não se possa sistematizar a ética não significa nenhuma espécie de neutralidade, uma vez que o próprio Wittgenstein entende a possibilidade de uma vida feliz ou triste, mas opta claramente pela vida feliz. O filósofo prescreve, ainda que de maneira silenciosa, uma ética, a qual tem a ver com o modo no qual a vida deve ser vivida. Tal prescrição, como sustenta Sattler (2018) nada tem a ver com algum tipo de regulação moral ou regra.

O ponto é que a ética não pode ser dita, não se deixa exprimir (6.421) porque a vida não se deixa exprimir, afinal, ela não pode senão ser vivida. O critério moral a ser seguido em busca da vida feliz, a Boa Vida é, portanto, a vida mesma. O conteúdo desta ética pode ser aprendido, na medida em que pode ser vivido. Afinal, se não fosse possível mostrar a ética, todo o esforço de Wittgenstein com o *Tractatus* teria sido em vão. Este conteúdo vivido da vida do sujeito volitivo, que enquanto limite do mundo o intui como totalidade limitada, pode ser aprendido enquanto mostrado. Sattler (2018) o entende como o “quadro de uma vida” que foi vivida corretamente.



A tese de Sattler, em seu texto Uma Ética – e uma Estética – wittgensteiniana, é a de que a ética pode ser ensinada pelo artifício do mostrar, através da arte por exemplo, mas além disso, de que a ética na obra do primeiro Wittgenstein tem uma aproximação curiosa e fecunda com o estoicismo. Não é que o filósofo se considerasse um estoico, até porque não há nenhuma citação ou menção a autores como Marco Aurélio ou Sêneca, mas sim que a sua obra “só pode ser realmente compreendida se a compreendermos como estoica.” (SATTTLER, 2018, p. 126). A trilha que se busca percorrer quer aproximar a vida feliz, a que resolve os problemas da vida, com a quietude da alma estoica.

O estoicismo tem por finalidade, alcançar a felicidade, ou a *eudaimonia*, que só pode ser encontrada mediante uma vida vivida com virtude. Esta virtude é “um domínio de si em cada mínimo detalhe da integralidade da vida” (SATTTLER, 2018, p. 127). Assim, a felicidade estoica é alcançada mediante a vivência desta virtude durante toda uma vida. As semelhanças com Wittgenstein começam a emergir quando entendemos que esta vida é ausente de inquietudes, as quais provocam angústia no ente que é limite do mundo. Angústias estas que tem a ver com a inadequação da vontade diante do mundo. O *Tractatus* como um todo mostra, assim como o estoicismo mostra, um retrato de uma “maneira de se viver a vida”. Diante de um mundo que é alheio a minha vontade, a compreensão do imperativo do silêncio denuncia que o modo de vida que faz o problemático desaparecer é aquele que simplesmente aceita e se adequa ao mundo, com suas imposições ingovernáveis. A visão correta do mundo (6.54) é “uma visão límpida e clara a partir da qual a vida em sua integralidade ganha em sentido” (SATTTLER, 2018, p. 128). A vida daquele que aceita que o seu querer é simplesmente alheio ao mundo em seu devir, é uma vida feliz, uma vida correta, ao passo que se justifica a si mesma. A vida feliz é preferível porque é a vida correta.

Trata-se de um “acordo” com o mundo, uma conformidade diante dos fatos, uma “compreensão quanto à independência entre vontade e mundo” aceitando nossa impotência. É preciso, como nos conta o sentimento místico, viver uma vida atemporal, isto é, vivida no presente, “sem a espera do futuro ou o arrependimento do passado”, afinal são esses sentimentos, bem como o temor da morte (6.4311), o medo ou a esperança que caracterizam a vida infeliz, ou problemática (aquela em que a vontade procura uma conexão lógica com os fatos do mundo como em 6.374). Sattler conclui que a postura ética do *Tractatus* depende, tal como o estoicismo, de “nada desejar senão aquilo que se pode desejar” (SATTTLER, 2018, p. 129).

Sendo assim, o “valor”, ou o que dá sentido à vida etc. não é um conteúdo factual que pode ser encontrado em meio aos fatos, mas sim, o conteúdo que se



mostra na atitude que sustenta a maneira correta de se viver. A maneira correta de se viver mostra-se, como uma “imagem” para aqueles capazes de contemplar, tal como contemplam e intuem o mundo como totalidade limitada. O *Tractatus* busca mostrar esta maneira correta de se viver, uma vez que ela é indizível. O “retrato” desta vida feliz e tranquila é o do ente humano que entende os limites de sua vontade, entende os limites do mundo, bem como os limites de sua própria linguagem. Assim, ele não deseja mais do que pode, além de abraçar o imperativo do silêncio, que encerra a obra em 7. Vive feliz aquele que vive corretamente entendendo o resultado da filosofia tractatiana de crítica da linguagem.

A boa vontade só se realiza na vida vivida de acordo com o bem (tal como a caracterizamos a partir da vontade), e esta forma de vida faz desaparecer o problemático simplesmente o dissolvendo, mostrando-o como o que na verdade ele é, um não-problema. Wittgenstein não pretende jogar fora os avanços da sua teoria pictórica da linguagem, bem como os avanços do discurso científico, mas apenas mostrar que nada disso realmente toca na ética da vida. Ao propor a obra toda como um ato ético, isto é, um conjunto de contrassensos, vemos do que se trata propriamente a “transitoriedade” evocada pela metáfora da escada (6.54). Para alcançar a ética, indizível, e com ela, a possibilidade de uma vida feliz é preciso desistir das investidas teóricas e partir para a prática. Se a teoria tem a ver com o dizer, a prática tem a ver com o silêncio.

Busca-se o silêncio enquanto parte da vida eticamente correta, isto é, feliz. Entendendo que sobre o que não se pode falar, deve-se calar, o sujeito volitivo pode exercer a sua tarefa moral em plenitude, na liberdade do silêncio. É no exercício desta tarefa que o sujeito encontra sua liberdade e sua tranquilidade, podendo desse modo, abandonar a escada e ver o mundo corretamente, isto é, ver a vida.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de uma ética wittgensteiniana que guarda estranhos, mas fecundos parentescos com as perspectivas de tranquilidade da alma estoica, resulta da compreensão do interdito da linguagem, o imperativo do silêncio não como um quietismo diante do mundo, ou diante da impossibilidade de teorias ou sistemas científicos em ética. Na verdade, o silêncio pode ser entendido como uma chamada para a ação, para a vivência ética em sua atividade.



Isto quer dizer que o *Tractatus* como um todo, é um esforço do filósofo em dizer aquilo que não pode ser dito, é uma corrida contra os limites da linguagem. Sobre o mais importante, a vida, ele não pôde dizer simplesmente porque a linguagem não comporta mais do que sentidos ordinários, triviais. Mas antes de resignar-se ou frustrar-se diante deste radical impedimento, Wittgenstein entende que a obra é um elemento transitório, isto é, uma escada, e que ao ousar ir contra os limites da linguagem produz naqueles que de fato a compreenderam, certos “galos” ou aprendizados fundamentais. Podem deixar a escada de lado, isto é, superar a obra, aqueles que entenderam que o mais essencial não pode ser objeto de teoria. O mais essencial, a vida, o valor, o que faz a vida valer a pena ser vivida não cabe em um livro que descreve fatos, mas somente pode ser encontrado na própria atividade de viver. Esta é a ética do primeiro Wittgenstein, cujo silêncio invoca mais implicações práticas do que em um primeiro momento possa parecer.

37 Ao abraçar o silêncio, o sujeito portanto se libertou da visão problemática da vida. Uma proposta assim tem de considerar que a dinâmica do “mostrar” comporta uma possibilidade pedagógica, uma vez que a própria obra tenta, a seu modo, ensinar, silenciosamente, a viver eticamente. Pode não parecer, mas ao evitar uma proposta de ética relacionada a teorias, doutrinas, sistemas, já se vê uma lição importante. O *Tractatus* não é um livro de prescrições éticas, mas é um ato ético, uma atitude diante do mundo. A ética aparece assim, porque é indizível, através de como o próprio livro incorpora-se em uma atitude e postura. O livro não prescreve uma ética dizendo, mas mostrando como fazer o problemático desaparecer, mostrando que há como viver uma vida feliz, mostrando que a vida está para além do mundo dos fatos.

Sua ética é, portanto, teleológica, e o método de ensiná-la é a própria obra. Sattler (2018) entende que além de uma tarefa da filosofia (a de ser crítica da linguagem), há também uma tarefa pedagógica, que, no entanto, se efetiva na própria atividade. O filósofo mostra como se deve viver corretamente, ao invés de dizê-lo, assim como uma obra literária nos conta algo sobre a vida precisamente ser fazer nenhum juízo moral explícito. O modo como viveu, escolheu e morreu dos personagens pintam o quadro de suas vidas, e ali, subjaz a vida vivida corretamente ou não. Cabe ao leitor, o sujeito no limite do mundo, no limite da linguagem, compreender através das entrelinhas a ética e praticá-la, na medida em que o retrato que faz a obra é também o retrato da própria vida.

Aqui, a pedagogia da ética é o mostrar. Colocar as coisas dessa forma é diferente de prescrever leis éticas, do tipo que aparecem em 6.422, e que Wittgenstein despreza. Ao questionar tais padrões de uma ética do tipo “você



deve...” e com isso todo este esquema de punições ou recompensas pelas ações, o que se abre é a possibilidade de uma ética que “tautologicamente” justifica-se pelas próprias ações. Tornam-se inúteis leis e sistemas éticos, porque o valor não está no dito, nos fatos, mas sim fora do mundo. Onde? Nas ações da vontade do sujeito volitivo que é limite do mundo. Assim, o sujeito pode aprender a viver eticamente, isto é, corretamente, se contemplar a eticidade, o conteúdo vivido, que se mostra por exemplo, nas idas e vindas errantes de um personagem talvez de alguma história grega.

Tal contemplação é a como a intuição do mundo *sub specie aeterni*, isto é, do ponto de vista da eternidade. Contemplar deste ponto de vista é contemplar no tempo presente. Ao ver de fora as escolhas, acertos, perdas e términos dos personagens em uma obra literária, obtemos o “quadro de uma vida”, em que cada fato em si, desprovido de valor, quando visto no conjunto total alcança o mundo da vida.

A expressão *sub specie aeterni*, que caracteriza o sentimento e a atividade mística já aparecia em Spinoza, mas é tomada por Wittgenstein de Schopenhauer, o autor de *Mundo como Vontade de Representação*, sobretudo na relação do sujeito com a obra de arte. Não é à toa a relação entre ética e estética que empreende Wittgenstein, afinal, contemplar o valor absoluto é tal como contemplar uma obra de arte. Nesta contemplação mística o sujeito torna-se um com a obra de arte, perde sua personalidade e perde-se também do tempo, porque olha para a obra e enxerga, para além de um conjunto de letras e situações descritas, ou de cores misturadas em formatos geométricos, o Belo, ou o Bom, isto é, compreende o essencial da obra de arte. Quem vive corretamente vive precisamente assim, porque conseguiu olhar para a totalidade limitada do mundo e encontrar a vida e seu valor.

Vive feliz quem consegue apaziguar sua alma, entendendo os limites de sua vontade, os limites da linguagem, e enxergando diante da totalidade de fatos, a vida, o destino e o devir em suas situações belas, boas e irremediáveis. Este que vive assim, afasta de si inclusive a morte, porque não a teme, e também porque entende que ela não é um evento da vida. O ente capaz de encontrar a felicidade, o ente humano, contempla o mundo do modo como se contempla uma obra de arte, no tempo presente, tornando-se um com ela.

Tornar-se um com o mundo é aceitar a facticidade da existência, as vicissitudes, para com isso suprimir e dissolver as angústias que provocam um mundo infeliz. O mundo do feliz e do infeliz é precisamente o mesmo, o que muda, no entanto, é o modo como cada sujeito encara a totalidade dos fatos, e consegue encontrar nela, apesar dela, a tranquilidade de sua alma. Nada disso tira a importância da ciência, do discurso que figura e descreve fatos, muito menos deslegitima o dizer como um todo. A distinção entre



mundo e vida, que é precisamente a distinção entre dizer e mostrar, apenas constata que as vezes é preciso abrir espaço para que a realidade mostre a sua voz, ainda que essa voz seja o silêncio. Ao exercício do dizer, então, opõe-se, mas de maneira complementar, o exercício da escuta. Para além da ciência e dos fatos, existe a ética, o valor, e a vida. Esta é a segunda parte do *Tractatus*.



REFERÊNCIAS

- DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª ed. Florianópolis; Ed. Da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. Com: *Conferência sobre Ética/Ludwig Wittgenstein*.
- ENGELMANN, Paul. *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir*. MC GUINNESS, B.F. (Org.). Oxford: Blackwell, 1967.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A essência da proposição e a essência do mundo.
- SATTLER, Janyne. Uma ética – e uma estética – wittgensteiniana: reflexões e implicações de uma tese à la lettre. *Wittgenstein nas Américas: legado e convergências/Rafael Lopes Azize, organizador*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos, 3ª ed. São Paulo. Editora Edusp, 2017.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.43646>

Artigo recebido em: 16/06/2022

Artigo aprovado em: 07/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

ENTRE TRATADOS E INVESTIGAÇÕES
a ambiguidade das filosofias de Wittgenstein e David Hume

BETWEEN TREATISES, ENQUIRIES, AND INVESTIGATIONS
the ambiguity of Wittgenstein's and David Hume's philosophies

Anna Carolina Velozo Nader Temporão¹

(carolinavelozo@gmail.com)

41

Resumo: Poucos filósofos na história do pensamento ocidental despertaram leituras tão ambíguas e conflitantes como David Hume (1771-1776) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951), o que pode ser observado na grande variedade dos títulos atribuídos pelos comentadores a esses dois filósofos, que já foram considerados como céticos, naturalistas, idealistas, realistas, solipsistas etc. Pretendo com o presente trabalho propor uma reflexão sobre a ambiguidade do pensamento desses dois filósofos, investigando alguns elementos contraditórios que aproximam e separam os pensamentos de Hume e Wittgenstein, demonstrando como a tentativa de classificação do pensamento dos dois conduz inevitavelmente a uma aporia diante de suas complexas naturezas. Minha hipótese consiste em argumentar que a despeito da leitura que se faça de seus trabalhos, a característica mais marcante de seus escritos reside na sua indeterminação, sendo ambas as filosofias desses pensadores à prova de qualquer um dos diversos “ismos” filosóficos que porventura lhes sejam atribuídos.

Palavras-chave: Ludwig Wittgenstein. David Hume. História da filosofia.

Abstract: A very few philosophers in the history of Western thought have aroused such ambiguous and conflicting readings as David Hume (1771-1776) and Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Even today, many titles are still attributed to these two authors, such as skeptics, naturalists, idealists, realists, solipsists, etc. This work aims to address the ambiguity of the thought of these two philosophers, investigating some contradictory elements that unite and separate Hume and Wittgenstein, demonstrating how the attempt to classify their philosophies inevitably leads to failure due to their complex natures. In conclusion, I argue that despite how we may conceive their works, the most striking feature of their writings lies in their indeterminacy, being the philosophies of both thinkers immune to any of the various philosophical “isms”.

Keywords: Ludwig Wittgenstein. David Hume. History of philosophy.

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Graduada em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4437604591802647>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6106-5076>.



INTRODUÇÃO

A filosofia é fortemente marcada pela existência de opiniões dissonantes sobre um mesmo tópico, sendo esta uma característica própria desse ramo do saber. No entanto, poucos filósofos na história do pensamento ocidental despertaram leituras tão ambíguas e conflitantes como Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e David Hume (1771-1776). Não sabemos ao certo se Wittgenstein teria sido leitor de Hume, embora seja notório os diversos pontos de convergências de seus pensamentos (*cf.* ANSCOMBE, 1981, p. 119; HANFLING, 1975, p. 47; MCCORMICK, 2004, p. 417; RICHARDS, 1978, p. 53; SMITH, 2018, p. 483; MANNISON, 1987; p. 160)².

Ambos os filósofos possuem dois livros entre suas obras aos quais atribuo destaque: o *Tratado da natureza humana* (1739-1740) e a *Investigação sobre o entendimento humano* (1748) de David Hume; e o *Tractatus logico-philosophicus* (1921) e as *Investigações Filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein, denominadas aqui como as obras de juventude e de maturidade de seus respectivos autores³. David Hume não obteve inicialmente o mesmo sucesso com sua obra de juventude que Wittgenstein obteve com o *Tractatus*. Segundo as palavras do próprio Hume (1777, p. 07-08), sua obra já teria “[...] saído natimorta da gráfica, sem alcançar qualquer distinção, nem mesmo para excitar um murmúrio entre os fanáticos”⁴. Destino diferente foi reservado à sua obra de maturidade, uma posterior versão refeita anos depois com base na primeira, a qual teria sido “[...] inicialmente um pouco mais bem sucedida”⁵ (HUME, 1777, p. 12). Não obstante os diferentes efeitos imediatos causados pela publicação das obras destes dois filósofos, ambas marcaram profundamente a filosofia e a história do pensamento.

42

² Na verdade, uma anedota narra que Wittgenstein teria dito não conseguir ler Hume por saber muito sobre o assunto de seus escritos e por achar que isso seria uma tortura (FANN, 1967, p. 06 *apud* HANFLING, 1975, p. 47). Curiosamente, segundo aponta Hacker (*apud* HANFLING, 1975, p. 47), o suposto desconhecimento das obras de Hume não teria impedido Wittgenstein de incidir em quase todos os erros epistêmicos e metafísicos do filósofo escocês.

³ Os títulos originais das obras são (respectivamente): *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, An Enquiry Concerning Human Understanding, Tractatus logico-philosophicus* e *Philosophische Untersuchungen*.

⁴ No original, “Never literary attempt was more unfortunate then my Treatise of Human Nature. It fell dead-born from the press, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots” (Hume, 1777, p. 07-08).

⁵ No original, “I, therefore, cast the first part of that work anew in the Enquiry concerning Human Understanding, which was published while I was at Turin. But this piece was at first little more successful than the Treatise of Human Nature” (Hume, 1777, p. 12).



Tanto Hume como Wittgenstein foram filósofos ímpares, dotados de extrema originalidade, capazes de despertar inúmeras leituras divergentes e muitas vezes conflitantes entre seus leitores e comentadores. Um grande exemplo do caráter contraditório da obra de Wittgenstein está na própria história envolvida no *Tractatus*. Embora o referido livro do jovem Wittgenstein seja, nas palavras de Schwartz (2017, p. 47) “[...] breve e escasso em argumentos [...] escrito num estilo oracular único, [...] aforístico e conciso”, dotado de elementos místicos e doses de incompreensibilidade, ele foi muito bem recebido entre os filósofos analíticos do Círculo de Viena, sobretudo por aqueles inseridos no contexto da virada linguística do final do século XIX e do início do século XX (STADLER, 2015, p. 220). A linguagem, neste momento, era comumente tida por tais pensadores como uma relação direta entre signo e significado, ao passo que possíveis aprofundamentos sobre a subjetividade perderam o foco que outrora possuíram durante o período Moderno. Em semelhança ao jovem Wittgenstein, David Hume também seguiu uma concepção representativa (2009, p. 41 [1.1.1.7]), embora não tenha a linguagem como seu objeto de análise central. Para Hume, são as ideias o centro gravitacional de sua filosofia, onde uma ideia simples pode vir a representar uma ideia complexa ao serem associadas através do hábito pela imaginação de um sujeito.

43

Dois anos após a morte de Wittgenstein, em 1953, *Investigações Filosóficas* foi publicada. Trata-se de um estilo de escrita totalmente diferente de sua obra de juventude, o que gerou ainda mais ambiguidade em torno da figura do filósofo vienense. Na referida obra, Wittgenstein rompeu com a teoria representativa da linguagem adotada em sua obra de juventude, passando a conceber a linguagem como uma atividade, um jogo que se dá na prática em um determinado contexto (WITTGENSTEIN, 1996, pp. 29-30 [§7], p. 66 [§116], p. 129 [§432]). A linguagem da teoria representativa, constante de sua obra de juventude, dotada de uma estrutura básica e uma forma lógica, cede espaço para a noção dos fragmentados, múltiplos e variáveis jogos de linguagem (*Sprachspiel*) de sua obra de maturidade (MARCONDES, 2017, p. 57).

Pretendo com o presente trabalho propor uma reflexão sobre a ambiguidade do pensamento desses dois filósofos, investigando alguns elementos contraditórios existentes tanto no pensamento de Hume como no de Wittgenstein. Minha hipótese consiste em demonstrar que a despeito da leitura que se faça dos trabalhos de ambos os autores, a característica mais marcante de seus escritos reside na ambiguidade de seus sistemas filosóficos.



1 ENTRE O SOLIPSISMO E O *SOLATERISMO*: DOIS EXTREMOS CONTRA O RACIONALISMO CARTESIANO

O influente filósofo francês moderno René Descartes (1596-1650) concebeu as ideias enquanto elementos viabilizadores do conhecimento humano por seu papel intermediador entre o espírito (*res cogitans*) e a matéria (*res extensa*) (DESCARTES, 2016, p. 54; 1997, p. 46; p. 50). Essa dicotomia entre espírito e a matéria é comumente conhecida como *problema do dualismo cartesiano*, em função da escassez de argumentos suficientemente aptos a defenderem a separação dos dois mencionados planos.

Descartes, em suas duas primeiras meditações (2016), embora não faça qualquer menção direta aos usos e papéis da linguagem, elabora um corpo teórico que conduz a uma leitura de isolamento do sujeito conhecedor em sua própria subjetividade, tornando possível argumentar pela existência de uma linguagem cartesiana exclusivamente interna e solipsista. Este fato fica ainda mais evidente quando interpretado à luz do argumento da ilusão de Descartes (2016, p. 35), posto que se grande parte daquilo que conhecemos poderia ser fruto de uma ilusão causada por um Deus enganador - segundo sua famosa pressuposição - a prova da existência de uma realidade externa, autônoma e independente do sujeito do *cogito* caem por terra, colocando-o preso e isolado em sua própria linguagem.

Buscando superar as limitações apresentadas pelo racionalismo cartesiano, sobretudo, quanto à centralidade atribuída por Descartes ao papel exercido pela razão no espírito, David Hume constrói sua filosofia em torno do papel das ideias e de seus significados (HUME, 2004, p. 204 [I 12.I.3]), e fundamenta sua moral em uma concepção *emotivista*. Segundo sua visão, o papel das emoções possui destaque sobre a razão na determinação dos comportamentos éticos, sendo “[...] a moralidade [...] mais propriamente sentida que julgada” (HUME, 2009, p. 510 [3.1.2.1]).

Deste modo, Hume busca destacar a dimensão emocional do indivíduo como um elemento estruturante fundamental para a constituição da moralidade, ressaltando a importância daquilo que é sentido em contraste com a exaltação do papel da racionalidade, aos moldes de como fora concebido por Descartes. Hume, com isso, não superou o problema da dualidade cartesiana, mas atribuiu destaque para uma dimensão outrora olvidada, referente às faculdades emocionais do indivíduo.

Hume, em sua obra de juventude, faz a distinção entre as virtudes artificiais e naturais, sendo a primeira uma convenção criada pelos humanos capaz de produzir



sentimentos de prazer e aprovação (HUME, 2009, p. 515 [3.1.2.11]). Para ele, tais atitudes não são baseadas nem no sobrenatural e nem totalmente em nossas disposições psicológicas individuais, sendo resultado de interações sociais complexas chamadas de *convenções*, que se manifestam, por exemplo, no cumprimento de promessas, na obediência ao magistrado, no respeito à propriedade privada, entre outros casos.

No entanto, Hume fundamenta sua filosofia na centralidade das ideias e impressões, em uma compreensão que parte de uma psicologia cognitiva para chegar à sua concepção sócio epistemológica. Para ele, nós não percebemos diretamente e não possuímos acesso a um mundo objetivo, mas tão somente às nossas ideias criadas a partir de nossas experiências no mundo, conforme podemos observar no trecho abaixo:

Os objetos externos são vistos, sentidos, e se tornam presentes à mente, isto é, adquirem uma tal relação com um feixe conectado de percepções que influenciam consideravelmente a estas, aumentando seu número com reflexões e paixões presentes e abastecendo a memória de ideias (HUME, 2009, p. 240 [1,4,2,40]).

45

Deste modo, o filósofo escocês abandonou a pretensão de se chegar ao real por intermédio das ideias, concebendo-as como o ponto de partida de sua filosofia, atribuindo com isso uma ênfase maior ao universo interno das percepções e das paixões sentidas pelo sujeito do conhecimento. O ponto inicial de sua teoria é, portanto, a dimensão interior do indivíduo enquanto estágio fundamental para definir o modo como este percebe o mundo.

De acordo com Gunter Gebauer (2017, p. 20), Wittgenstein também procurou refutar a teoria cartesiana, mas de uma maneira distinta, com a sua concepção de *jogos de linguagem* como o ponto de partida de sua filosofia. Para ele, o mundo, enquanto objeto de nosso conhecimento, só existe por meio do uso da linguagem, não podendo o sujeito isolado servir como o “ponto arquimediano da filosofia” (GEBAUER, 2017, p. 20)⁶.

A concepção de linguagem privada de Wittgenstein também apresenta argumentos contrários à noção de interioridade de Descartes, segundo a qual “[a]s palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas.

⁶ Segundo Gebauer (2017, p. 20): "Wittgenstein apresenta três argumentos que refutam a teoria de Descartes: (1) A ideia de que o pensamento precisa de causas finais é uma falácia; já sabemos algo com certeza, caso contrário não poderíamos duvidar de forma alguma. (2) A afirmação de que o conhecimento humano é construído sobre uma base é enganosa – pois não existe tal base. O conhecimento é organizado de forma diferente: ou seja, através da prática humana com a ajuda de estruturas linguísticas. (3) A suposição de que a certeza só pode ser justificada com referência a processos mentais torna-se emaranhada em contradições internas que emergem do fato de que não se pode obter certeza sobre o pensamento enquanto se pensa" (tradução nossa).



Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 98 [§243]). Assim, aquilo de que se fala, a princípio, só é acessível ao sujeito falante e a mais ninguém. No entanto, conforme já vimos, a linguagem para a obra de maturidade de Wittgenstein é explicada com a frequente analogia aos jogos que se dão na prática, em contextos determinados. Para ele, todos os jogos de linguagem são baseados em palavras e objetos que são sempre de novo reconhecidos. Assim, aprendemos à semelhança de que “ $2 \times 2 = 4$ ” que “isto é uma cadeira”. Wittgenstein, portanto, está preocupado com a *práxis* dos jogos de linguagem, pouco importando o que se passa no interior da cabeça de um sujeito, pois para ele “[...] a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 43 [§43]).

46 Wittgenstein contrasta com Hume na medida em que seu enfoque parte da análise prática dos jogos de linguagem, com objetivo de se afastar dos perigos apresentados pela subjetividade, entendida por ele como a origem de muitos problemas filosóficos. Wittgenstein chega a dizer que qualquer pressuposto interno à linguagem - como as ideias segundo a concepção de Hume - não poderiam desempenhar nenhum papel significativo nos jogos de linguagem. Para ilustrar isso, Wittgenstein usa a metáfora da caixa, segundo a qual, “[a] coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo: pois a caixa poderia também estar vazia” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 107 [§293]).

Anscombe (1981, p. 122), ao comparar os dois filósofos, entende Wittgenstein como um *idealista linguístico* na medida em que rompe com a distinção entre o sujeito e o objeto de conhecimento, mudando o foco da atenção da psique individual (típica de Hume), para a história, tradições, culturas. Enquanto para Hume o ponto de partida são as ideias interiores, para Wittgenstein são os exteriores jogos de linguagem.

Deste modo, torna-se possível argumentar que, nas buscas por soluções aos desafios iniciados pela filosofia de Descartes, tanto Hume como Wittgenstein incidiram em dois extremos: Enquanto Hume teria construído uma abordagem solipsista da teoria do conhecimento, fundamentando a compreensão isolada do indivíduo em suas ideias; Wittgenstein teria seguido o caminho oposto, atribuindo demasiada ênfase aos elementos externos ao sujeito, adotando, com isso, a postura que - na ausência de outro nome - denomino como *solalterista*⁷. O filósofo vienense, enquanto um dos principais críticos do solipsismo

⁷ Denomino por *solalterismo* o oposto da ideia de solipsismo, sendo igualmente uma questão a ser pensada filosoficamente enquanto um extremo, um excesso de ênfase a um determinado ponto de vista, embora não mais fechado em si mesmo, mas alheio a si. Trata-se de um neologismo criado em analogia ao termo solipsismo, sendo a junção em latim de solu- «só» + alter «outro» +-ismo.



moderno (MARCONDES, 2019, p. 58), acreditou estar resolvendo os problemas causados pela filosofia utilizando como ponto de partida a noção dos jogos de linguagem, mas para tanto, relegou a um segundo plano o estudo dos processos internos dos indivíduos e suas respectivas contribuições para a construção desses jogos, deixando uma lacuna que posteriormente será preenchida por novas abordagens, como a filosofia da mente e as teorias da intencionalidade. Ambos os filósofos adotaram pontos de vista distintos buscando solucionar os mesmos problemas filosóficos a partir de referenciais opostos: enquanto um olha para o interior, o outro olha para o exterior.

Apesar do distanciamento dos argumentos de ambos os filósofos contra a dualidade cartesiana – que os conduziram aos problemas do solipsismo e do solalterismo – seus pensamentos não deixaram de apresentar pontos de convergência. Ambos compartilham, por exemplo, a concepção de que nada pode garantir que uma palavra (ou ideia) possua idêntica correspondência para duas pessoas. Essa concepção em Wittgenstein é observada no seu *argumento da linguagem privada*, e em Hume na sua teoria sobre a *causalidade*.

Observa-se, nesse sentido, que Hume atribui a centralidade ao costume no papel de atribuição de significado das palavras:

47

[...] Após termos adquirido tal costume, a mera menção desse nome desperta a ideia de um desses objetos, fazendo que a imaginação o conceba com todas as suas circunstâncias e proporções particulares. Mas como, por hipótese, a mesma palavra foi com frequência aplicada a outros indivíduos, que diferem em muitos aspectos da ideia imediatamente presente à mente, e como essa palavra não é capaz de despertar a ideia de todos esses indivíduos, ela apenas toca a alma (se posso me exprimir assim) e desperta o costume que adquirimos ao observá-los. [...] A palavra desperta uma ideia individual, juntamente com um certo costume; e esse costume produz qualquer outra ideia individual que se faça necessária” (HUME, 2009, p. 44 [1.1.7.7]).

Nesse sentido, Hume ressalta que o conceito obscuro de causalidade corresponde tão somente a uma sequência regular de eventos semelhantes, de tal forma que nada garante que uma mesma palavra desperte a mesma impressão em dois sujeitos diferentes.

De modo semelhante, Wittgenstein entende que o significado dos jogos de linguagem não pode estar nas interpretações de suas regras, mas no costume, conforme se observa no trecho a seguir:

'Como pode uma regra ensinar-me o que fazer neste momento? Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer.' – Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o



interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação.

'Seja o que for que eu faça está, pois, de acordo com a regra?' - Permita-me perguntar: o que tem a ver a expressão da regra - digamos, o indicador de direção - com minhas ações? Que espécie de ligação existe aí? - Ora, talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim. este sinal de uma maneira particular, e agora reajo a ele.

Mas com isso você indicou apenas uma relação causal, apenas explicou como aconteceu que nós agora nos guiamos por um indicador de direção, não explicou em que consiste na verdade este seguir-o-signo. Não; eu também apenas indiquei que alguém somente se orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um hábito. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 92 [§198]).

Nesse sentido, Wittgenstein rejeita a concepção de uma explicação causal para as regras dos jogos de linguagem, em favorecimento da importância do costume e da prática em sua associação. O processo de aprendizado dos jogos de linguagem é empírico, cujas regras vão sendo dominadas gradualmente, através de exemplos e em diferentes situações práticas.

Assim como Anscombe, Kripke (1984, p. 63) também traçou numerosas analogias entre Hume e Wittgenstein, mostrando que, para ambos, o hábito e a regra agem como formas de comprovação comportamental empírica do conhecimento. Nesse mesmo sentido Mannison (2020, p. 157) menciona que "Hume e Wittgenstein foram pioneiros na descoberta da primazia das práticas humanas como determinantes conceituais de nosso conhecimento do mundo".

Assim, para ambos, embora o hábito e o costume possuam centralidade para suas filosofias, o contexto no qual esses elementos estão inseridos se diferem substancialmente. Enquanto Hume segue em busca dos elementos constituintes da interioridade do sujeito, Wittgenstein abandona essa pretensão, atribuindo foco maior aos desdobramentos sociais da linguagem. Nesse sentido, possui razão a afirmação de Bloor (1996, p. 356) de que "Wittgenstein é Hume sem o mito de origem".

2 ENTRE CÉTICISMOS E NATURALISMOS

É certo que ambos os filósofos despertaram inúmeras leituras ambíguas e conflitantes entre seus leitores. Em alguns pontos, seus pensamentos se convergem em grande sintonia, já em outros se afastam, chegando ao ponto de caminharem em sentidos opostos. Mesmo diante de um objetivo comum, como no caso da refutação aos desafios apresentados por



Descartes, os pensadores recaem em dois extremos, referentes aos problemas do solipsismo e do solalterismo.

Outra temática dotada de grande controvérsia entre os comentadores, tanto de Hume como de Wittgenstein, refere-se ao debate sobre o ceticismo e o naturalismo na filosofia destes pensadores⁸.

Existem diversas concepções de naturalismos e de ceticismos na literatura filosófica, de tal sorte que não podemos falar dessas teorias apenas no singular, mas em naturalismos e ceticismos coexistindo no plural. Fugiria ao escopo desse trabalho abordar com exaustão todos os tipos existentes de naturalismos ou de ceticismos. Contudo, faz-se necessário clarificar o que desejo significar enquanto tais no presente trabalho, a fim de evitar qualquer desvio do sentido proposto. Deste modo, considero o naturalismo enquanto uma teoria filosófica que atribui o enfoque empírico aos seus estudos, em afinidade com as ciências naturais e com os métodos de observação da natureza. O naturalismo, desta forma, busca extrair através dos seus estudos filosóficos, aquilo que é natural ao sujeito: suas leis e forças naturais operando no mundo. Essa concepção parte da ideia de que as leis naturais são as regras que regem o universo, se opondo a uma concepção sobrenatural ou metafísica, segundo a qual as leis transcendentais são as normas que explicam o funcionamento do cosmos.

49

Já com relação aos ceticismos, parto de uma concepção igualmente ampla, especificando alguns de seus desdobramentos à medida em que associo a leitura dos comentadores de Hume e Wittgenstein com tais teorias. Considero, no presente trabalho, a ideia geral de ceticismo enquanto uma teoria filosófica que busca destacar a dificuldade em se chegar ao fundamento último das coisas ou a alguma certeza primordial incontestável de cunho filosófico. Em outras palavras, trata-se de uma abordagem que nos obriga a engajarmos em um exercício de humildade diante da complexidade da existência humana. Não considero o chamado *ceticismo radical* enquanto uma espécie dos ceticismos, pois ao se decretar e impossibilidade de obtenção de qualquer conhecimento verdadeiro sobre o mundo, estar-se-ia agindo, em verdade, como dogmáticos e não como céticos (*cf.* EMPIRICO, 1997, p. 115).

Em um primeiro contato, o leitor poderia concluir, após essa breve exposição sobre as duas teorias, que ambas são excludentes, isto é, se algum pensamento poderia ser considerado naturalista, ele estaria comprometido com a busca pelas leis naturais que regem determinado

⁸ Cabe ressaltar que quando menciono o fato de que Wittgenstein ou Hume podem ser considerados por alguns de seus comentadores como naturalistas ou céticos, não desejo implicar no fato de ser possível encontrarmos em seus textos um endosso explícito dessas teorias, mas, sim, dizer que a direção – ao menos em parte – de seus escritos, de acordo com a leitura de determinados intérpretes, poderia ser encaixada em torno delas.



assunto, e, portanto, não poderia partir da ideia de que há obstáculos e dificuldades no ato de se extrair qualquer conclusão filosófica. No entanto, proponho a seguinte reflexão: Seriam os ceticismos e os naturalismos posições filosóficas realmente antagônicas, impossíveis de serem conciliadas? Embora alguns comentadores entendam que essas concepções sejam excludentes, irei argumentar que é possível a coexistência de uma abordagem tanto naturalista quanto cética nas filosofias de ambos os autores.

2.1 Em David Hume

Alguns pesquisadores entendem que Hume é um filósofo naturalista, conforme se observa em Norman Kemp Smith (1905, p. 149), Nicholas Capaldi (1975, p. 155), Annette Baier (1991, p. 28), Peter Strawson (1985, p. 10), entre outros. Essa concepção defende que o essencial de sua filosofia não seria a dúvida sobre o que podemos conhecer, mas qual seria o papel dos instintos e crenças naturais. O objetivo principal de Hume, para eles, foi estabelecer um relato das operações da mente humana resultando em um sistema com poucos objetos: a percepção e as maneiras nas quais são produzidas.

50

Um primeiro argumento pelo naturalismo de Hume aponta para o naturalismo metodológico exposto já na introdução de sua obra de juventude:

[...] o único fundamento sólido que nós podemos dar a ela [para a ciência do humano] deve estar na experiência e na observação [...] a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. [...] Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres (HUME, 2009, p. 22-24 [Int.,7-8-10])

Observa-se que nessa passagem Hume se preocupa não só com aspectos da natureza humana, mas também com um método capaz de extrair dados confiáveis e cuidadosos do comportamento humano.

Strawson (1985, p. 10) apresenta outro argumento pelo naturalismo de Hume, defendendo a centralidade da teoria psicológica em sua filosofia. Nesse sentido, embora Hume entenda que as crenças resultantes da indução não possam ser



fundamentadas racionalmente, ele ressalva que tais crenças não estão sujeitas a dúvidas sérias, pois o humano simplesmente não é capaz, pela sua própria natureza, de não acreditar em certas coisas, como na existência dos corpos (*cf.* HUME, 2009, p. 247 [1,4,2,51]). Nesse sentido, Hume argumenta que:

[...] A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir. Não podemos deixar de considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual com uma impressão presente, como não podemos nos impedir de pensar enquanto estamos despertos, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia. Quem quer que tenha-se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo total, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, tornando-a inevitável (HUME, 2009, p. 216 [I,4,1,7]).

51

Por outro lado, a defesa pelo ceticismo de Hume também é uma tese muito defendida por diversos autores, sendo encontrada em Kant (2018, p. 673), Richard Popkin (1951, p. 406), Robert Fogelin (2007, p. 99), Plínio Smith (1995, p. 21; 109), Donald Bexter (2009, p. 08), entre outros. Segundo essa corrente, o próprio conceito de natureza humana construído por Hume perde sua base sob as condições da negação da substância espiritual e da unidade do *self*. Além disso, o resultado mais importante de seu ceticismo é o desmembramento consistente do conceito de causalidade e a prova da impossibilidade de uma abordagem causal dos problemas de consciência e cognição.

Para alguns pensadores, a filosofia de Hume seria dotada de uma espécie de *ceticismo terapêutico*, marcada pela sua pretensão em buscar refutar o dogmatismo que tanto atormenta a mente humana e a humanidade com as “pretensões de intelectuais arrogantes” (SOUZA, 2013, p. 71). Em posição semelhante, Sylvia Giocanti (2019, p. 449) compreende a filosofia de Hume dotada de um protótipo de um ceticismo terapêutico, que teria encontrado sua expressão mais forte nos Ensaio de Montaigne.

Bexter (2009, p. 08) segue por outro caminho, argumentando que o pensamento de Hume se aproxima do ceticismo pirrônico de Sexto Empírico, encontrando fundamento sobretudo na ideia humeana de “[...] que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza” (HUME, 2009, pp. 216-217 [1.4.1.8]).

Para Richard Popkin a tensão entre o lado cético e o naturalista de Hume reflete um tipo de *pirronismo esquizofrênico* (POPKIN, 1951, p. 406). As duas



passagens a seguir ilustram bem essa ideia, apontando um contraste na narrativa de Hume. Enquanto na primeira parte ele expressa o quanto as questões céticas o atormentam, logo em seguida ele já não considera sequer a relevância desses temas:

Todas essas questões [céticas] me confundem, e começo a me imaginar na condição mais deplorável, envolvido pela mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de meus membros e faculdades. [...] Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante (HUME, 2009, p. 301 [1.4.7.8-9]).

52 Hume, portanto, está convencido de que algumas questões filosóficas são difíceis de serem respondidas e de se obter respostas definitivas a elas. As contradições que surgem no curso do processo de construção de uma análise filosófica demandam a introdução de mais e mais hipóteses e ficções, as quais por sua vez precisam ser justificadas, e assim por diante até o infinito. O filósofo escocês defende que as conclusões céticas são inevitáveis, e ao contrário de Descartes, não segue um caminho buscando refutar seu ceticismo. Para Hume, não devemos nos preocupar em apresentar uma teoria filosófica como justificativa sobre nosso pensamento empírico, tampouco devemos nos preocupar com os desafios céticos, pois somos psicologicamente incapazes de abandonar a confiança que possuímos em nossas experiências, sendo tal fato uma contingência de nossa própria natureza. Hume propõe que ao invés disso, nossa preocupação deve se pautar em investigar os fenômenos científicos que nos conduzem a formação de tais crenças. Para muitos, essa lógica teria inspirado o moderno projeto de uma epistemologia naturalizada. Curiosamente as mesmas passagens que para uns justificam uma leitura cética da filosofia de Hume, para outros, como Bexter (2009, p. 08), justificam uma leitura naturalista, algo que por si só já demonstra a dificuldade em colocar a filosofia de Hume em um dos “ismos” da Filosofia.

2.2 Em Wittgenstein

Assim como Hume, Wittgenstein também gerou um enorme debate sobre a natureza de seu pensamento. Para alguns, ele seria um filósofo naturalista pois sua própria concepção de filosofia se aproxima mais da atividade de análise da linguagem do que de uma racionalização teórica, sendo essa visão encontrada em alguns pensadores como David Pears (1995, p. 411), Carlos Eduardo Batista de Souza (2019, p. 152) e Benedict Smith (2018, p.



505). Outras formas de naturalismo também são encontradas em leituras sobre Wittgenstein, como o naturalismo ontológico não-reducionista de Marilena Andronico (2010, n.p.) e o naturalismo praxiológico de Paolo Tripoldi (2009, p. 131).

Para Carlos Eduardo Batista de Sousa (2019, p. 153), a aproximação do pensamento de Wittgenstein com o naturalismo não recai em um cientifismo causal, preocupado em buscar reduzir os fenômenos naturais ao menor número possível de leis naturais, pois Wittgenstein não está buscando compreender a fundo as causas envolvidas na natureza da linguagem, e sim a correspondência das nossas ações com os fatos da natureza. No entanto, no desempenhar dessa tarefa, seu olhar não é o de um cientista em busca de “possíveis causas”, mas a de um filósofo em busca de explicação lógicas para esses fenômenos:

Se se pode explicar a formação dos conceitos por fatos da natureza, não nos deveria interessar, invés da gramática, aquilo que na natureza lhe serve de base? - Interessam-nos também a correspondência de conceitos com fatos muito gerais da natureza. (Aqueles que, por causa da sua generalidade, quase sempre não nos chamam a atenção.) Mas nosso interesse não se volta para essas possíveis causas da formação de conceitos; não fazemos ciência natural nem história natural -, pois podemos também inventar algo de história natural para nossas finalidades (WITTGENSTEIN, 1996, p. 205 [xii]).

53

Uma outra leitura de Wittgenstein compreende que o filósofo vienense elaborou um estilo novo de pensar que foi além da *virada linguística*, consistindo em uma verdadeira *virada antropológica* que teria ocorrido entre 1929 e 1931 (GEBAUER, 2017, p. vi). A preocupação central de Wittgenstein, para ele, reside na compreensão da linguagem enquanto meio pelo qual o humano se relaciona com o mundo e no reconhecimento de que a linguagem é um trabalho essencialmente coletivo, sendo necessário olhar para as relações entre humanos que se dão em práticas e em contextos determinados (GEBAUER, 2013, p. 14). Outro argumento pela antropologia wittgenstariana reside no enfoque ao corpo humano enquanto um elemento que não pode ser dissociado da linguagem (GEBAUER, 2013, p. 96), a afirmação da pluralidade da linguagem analisadas nas noções de seguimento de regras e forma de vida (GEBAUER, 2013, p. 148) e a centralidade dos estudos dos vínculos entre os humanos, seus corpos e o mundo (GEBAUER, 2013, p. 180).

Por outro lado, há também aqueles que entendem Wittgenstein enquanto um cético, sendo esta a leitura de Robert Fogelin (1994, p. 226) e Duncan Pritchard (2012, p. 193) que defendem a presença de um ceticismo pirrônico em Wittgenstein e a de Robert Nozick (1983, p. 220) que sustenta a existência de ceticismo mais moderado. Saul Kripke (1984, p. 60), ao mencionar as observações do filósofo sobre seguir regras



sustenta que Wittgenstein possui uma forma de ceticismo ímpar, sendo o “mais radical e original que a filosofia já viu”, no qual é impossível saber se estamos realmente seguindo a regra que consideramos estar seguindo. O fracasso em chegar a uma “interpretação” que capte a essência do seguimento da regra “[...] mostra que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de 'seguir a regra' e 'ir contra ela'" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 93 [§202]).

É inegável a presença do ceticismo na filosofia de Wittgenstein, que apenas se confirma em outros escritos deste autor. Em *Da Certeza* (1990), Wittgenstein refuta a famosa concepção de G. E. Moore sobre o senso comum, afirmando que nós não possuímos *conhecimentos* de que “aqui está uma mão” e sim uma *crença* sobre tal fato, fundamentando que uma proposição impossível de duvidar não expressa conhecimento, estando “[...] no fundo das [nossas] [...] convicções” (WITTGENSTEIN, 1990, p. 77). A dúvida, para ele, é a condição para a existência de um *conhecimento* de alto valor epistêmico, em contraste com a certeza que só pode nos ser oferecida pelas *crenças* de valor epistêmico mais baixo. Em outras palavras, o *conhecimento*, na sua concepção, é incompatível com a certeza, sendo a *crença* responsável por este referido estado mental.

54

Em *Conferência sobre Ética* (2017, p. 77-80), em sentido semelhante, ele defende que não podemos falar ou escrever sobre ética em virtude de uma ausência de significado e sentido natural desses temas, e acrescenta que existe um limite para a linguagem que a impede de discorrer sobre os campos da Ética e da religião, conforme se observa abaixo:

[...] Quer dizer: vejo agora que essas expressões sem sentido não eram sem sentido porque eu ainda não havia encontrado as expressões corretas, mas que sua falta de sentido era a sua própria essência.

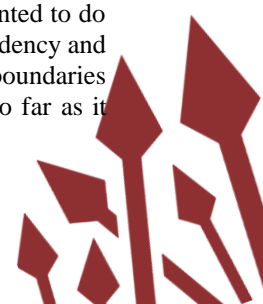
Pois tudo o que eu queria fazer com elas era apenas ir além do mundo, ou seja, além do significante linguístico. Toda a minha tendência e acredito que a tendência de todos os homens que tentaram escrever ou falar de ética ou religião foi correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes da nossa jaula é perfeitamente e absolutamente sem esperança.

- A ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência.

O que ela diz não acrescenta nada ao nosso conhecimento.

Mas é um registro de uma tendência da mente humana que pessoalmente eu não poderia ajudar mais do que respeitando profundamente e que eu jamais seria capaz de ridicularizar (WITTGENSTEIN, 2017, pp. 78-80)⁹.

⁹ No original, “[...] That is to say: I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just to go beyond the world and that is to say beyond significant language. My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk ethics or religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless. - Ethics, so far as it



Tanto Hume como Wittgenstein entenderam que uma concepção de filosofia que visa a verdade absoluta, completa e final nos conduziria inevitavelmente a um fracasso (MCCORMICK, 2004, p. 422). Nesse sentido, Wittgenstein afirma:

[...] Ora, vivemos na ideia: o ideal 'deveria necessariamente' encontrar-se na realidade. Enquanto não se vê como ele aí se encontra nem se compreende a essência desse "deve necessariamente". Acreditamos que o ideal deve residir na realidade; pois acreditamos já vê-lo nela (WITTGENSTEIN, 1996, p. 63 [§101]).

Assim, estamos todos correndo “contra as paredes de nossa jaula” ao tentarmos usar a linguagem para expressar o inexpressável. Wittgenstein nesses trechos esclarece o que ele entende como sendo o limite de sua filosofia. Podemos observar os jogos de linguagem, seguir suas regras e até mesmo fazer filosofia. Mas existe um ponto a partir do qual não podemos ir além, e esse é o aspecto que melhor reflete o ceticismo de Wittgenstein: prático, preocupado com os métodos de observação da vida humana, sem pretensões de chegar em uma ontologia cosmológica irreduzível e originária, mas ao mesmo tempo em que parte de um “[...] registro de uma tendência da mente humana”. Nesse sentido, seria seu ceticismo realmente incompatível com o naturalismo?

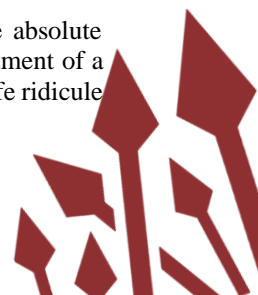
55

3 CÉTICOS NATURALISTAS?

Entre ceticismos, naturalismos, solipsismos, internismos, externismos e idealismos encontram-se dois grandes homens, duas grandes filosofias, duas formas de vida. Esses dois complexos universos de ideias que refletem a imenso brilhantismo e originalidade de Hume e Wittgenstein se tornam mais pobres ao se encontrarem aprisionados e limitados pela alcunha de um desses termos.

Vimos que existem sólidos argumentos tanto em defesa do ceticismo como do naturalismo de Hume e Wittgenstein. Em razão disto, alguns comentadores optaram por uma compreensão não exclusiva, concebendo esses traços como características não excludentes no

springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable, can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it” (WITTGENSTEIN, 2017, pp. 78-80) (tradução nossa).



pensamento dos dois. Trata-se de uma vertente mais preocupada em conciliar as ambiguidades de Hume e Wittgenstein do que pôr esses pensadores em uma caixinha, enquadrando-os em mais um “ismo” da filosofia, conforme se observa na leitura de Miriam McCormick (2004, p. 417), David Fate Norton (1992, p. xi), Don Garrett (1997, p. 206), Paul Stanistreet (2002, p. 206), entre outros.

O naturalismo e o ceticismo tanto em Hume como em Wittgenstein não podem ser tidos nem mesmo como dois lados da mesma moeda, mas como a continuação do outro. Nesse sentido, Cleber Farias menciona que (2015, p. 49), “[o] ceticismo, portanto, motivou e ao mesmo tempo estabeleceu os limites da ciência da natureza humana sem o qual nenhuma ciência da natureza humana seria possível”. O empirismo iniciado na idade Moderna cumpriu o seu papel ao estabelecer as diretrizes para a elaboração dos fundamentos daquilo que hoje compreendemos como a ciência contemporânea, tendo incorporado o ceticismo mitigado na medida em que pautou seu método na observação e na descrição dos fenômenos, sendo esta a linha divisória a qual o humano é incapaz de ultrapassar em suas elucubrações racionais. (cf. TEMPORÃO, 2020, p. 144). As dúvidas céticas geradas pelo ceticismo junto com as observações da natureza humana e suas conclusões lógicas nos conduziu a uma visão menos teórica e mais natural do mundo, se mostrando como elementos compatíveis e complementares para a filosofia.

Nesse sentido, não vejo problema algum em se conceber as filosofias de Hume e Wittgenstein enquanto dotadas de múltiplas faces distintas, pelo contrário, considero que tal abordagem nos proporciona uma visão mais rica e mais coerente com a complexidade de seus escritos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caráter ambíguo de Hume e Wittgenstein pode ser considerado como uma evidência empírica do fracasso das disposições mais importantes da filosofia tradicional, como a busca de uma substância espiritual, a unidade do eu, os limites entre o “eu” e o mundo externo e a possibilidade de um conhecimento teórico e empírico confiável. Ambos são pensadores que incorporaram em suas filosofias o ceticismo mitigado do período moderno ao mesmo tempo em que fincaram as bases para a compreensão de uma natureza humana empírica compondo, ao modo de cada um, o corpo de suas antropologias céticas.



Todo grande filósofo representa uma espécie de revolução na filosofia. A inovação central do pensamento de Hume e Wittgenstein não consistiu em negar a filosofia de suas investigações racionais, mas apenas em reduzir suas reivindicações epistêmicas, cada um com seus enfoques próprios. Tanto Hume como Wittgenstein são filósofos que chegaram ao fundo dos problemas mais fundamentais, e com seus estilos ambíguos e problemáticos foram capazes de conduzir filosofias igualmente plurais em suas soluções, ímpares, ousadas em permanecerem inconsistentes do início até o fim, à prova de qualquer “ismo”.

De toda sorte, tanto o pensamento de Hume e Wittgenstein são, em essência, lições de modéstia para o sujeito cognitivo, que não deve exagerar nas possibilidades de sua mente, ser inspirado por mitos e ideologias ou superestimar o estado atual da ciência, mas manter sempre uma atitude crítica. Uma boa filosofia não é aquela que apresenta novas respostas, mas aquela que refaz antigas perguntas. Está na essência e na condição do pensamento filosófico a existência da pluralidade de pensamentos. Nesse sentido, ambos os pensadores foram bem-sucedidos, pois possibilitam, até os dias hoje, uma ampla variedade de diferentes leituras sobre suas obras, fomentando assim a saudável *diafonia* filosófica, conforme já nos ensinavam os antigos cétricos.



REFERÊNCIAS

- ANDRONICO, Marilena. Dall'interno dello schema. per un naturalismo ontologico non riduzionista. *Rivista di estetica online*, Torino (Itália), v. 44, nov. /2015. DOI: <https://doi.org/10.4000/estetica.1691v>.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth. The question of Linguistic Idealism. In: ANSCOMBE, G. E. (Org.). *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. ANSCOMBE: Volume 1 - From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford (Reino Unido): Blackwell, 1981. pp. 112-133.
- BAIER, Annette. *The Progress of Sentiments*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1991.
- BAXTER, Donald. A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent. In: MACHUCA, D. E.; REED, B. (Ed.). *Skepticism from antiquity to the present*. Londres (Reino Unido): Bloomsbury Publishing Plc, 2018. versão em epub. pp. 380-394.
- BLOOR, David. The question of linguistic idealism revisited. In: SLUGA, H. D.; STERN, D. G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 354-382.
- CAMPELO, Wendel de Holanda Pereira. Naturalismo, ceticismo e empirismo em David Hume: seus compromissos epistêmicos para além do fundacionalismo. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 21, n. 36, p. 63-88, jun./2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/6818>. Acesso em: 28 junho 2021.
- CAPALDI, Nicholas. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston (EUA): G. H. Hall & Co., 1975.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução João Gama. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1997. Título original: Principes de la Philosophie.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução Edson Bini. Rio de Janeiro: Edipro, 2016. Título original: Méditations Métaphysiques.
- DE SOUSA, Carlos Eduardo Batista. Compreensão e regras na obra tardia de Wittgenstein. *Revista Dissertatio de Filosofia*, Pelotas, v. 50, p. 151-176, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/14941>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- EMPIRICO, Sexto. Hipotiposes Pirrônicas Livro I (tradução de Danilo Marcondes). O que nos faz pensar, [S.l.], v. 9, n. 12, p. 115-122, 1997. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/130>. Acesso em: 29 dec. 2021.
- FARIAS, Cleber. Da Conexão Necessária à crença epistemológica: Fundamentos da causalidade em David Hume. *Investigação Filosófica*, Macapá, Edição Especial do I Encontro Investigação Filosófica, p. 38-52, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/article/view/4902>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- FOGELIN, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justificação*. Oxford (Reino Unido): Oxford University Press, 1994.
- FOGELIN, Robert. A tendência do ceticismo de Hume. Tradução de Plínio Junqueira Smith, *Sképsis*, Ano I, n. 1, p. 99-118, 2007. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/05/5a_tendencia_do_ceticismo.pdf. Acesso em: 28 de jun. de 2021.
- GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York (EUA): Oxford University Press, 1997.



- GARRETT, Don. Difficult times for Humean identity? Reviewed Work: Hume Difficulty: Time and Identity in the Treatise by Donald Baxter. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 146, n. 3, p. 435-443, set./2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40542382>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- GEBAUER, Gunter. *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*. History of Analytic Philosophy. Translated by Deborah Anne Bowen. Cham (Suíça): Palgrave Macmillan, 2017. Título original: Wittgensteins anthropologisches Denken.
- GIOCANTI, Sylvia. *Scepticisme et Inquiétude*. Paris (França): Hermano Éditeurs, 2019.
- HANFLING, Oswald. Hume and Wittgenstein. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, Cambridge (RU), v. 9, p. 47-65, Março / 1975. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0080443600000984>.
- HUME, D. *The Life of David Hume Written by Himself*. Londres (Reino Unido): W. Strahan e T. Cadell in the Strand, 1777.
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004. Título original: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.
- HUME, D. *Tratado sobre a natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Deborah Danowski. 2a ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. Título original: A treatise of human nature.
- JUNQUEIRA SMITH, Plínio. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9a ed. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. Título original: Kritik der Reinen Vernunft.
- KREMPEL, Raquel. A. Porque Wittgenstein não refuta o ceticismo. *Discurso*, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 233-252, dez./2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2019.165484>.
- KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1982.
- MANNISON, D. Hume and Wittgenstein: Criteria vs. Skepticism. *Hume Studies*, vol. 13, n. 2, pp. 138-165, nov./1987. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/389739>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MARCONDES, Danilo. *As armadilhas da linguagem: significado e ação para além do discurso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- MCCORMICK, Miriam. Hume, Wittgenstein, and the impact of skepticism. *History of Philosophy Quarterly*, Illinois (EUA), v. 21, n. 4, p. 417-434, out./2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27745004>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- MCGINN, Marie. *Wittgenstein and Naturalism*. In: CARO, M.; MacARTHUR, D. (Ed.). *Naturalism and Normativity*, New York: Columbia University Press, 2010. pp. 322-351.
- MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e Obra. In: *Hume*. Coleção Os Pensadores. vol. XXIII. São Paulo: Nova Cultural editora, 2004. pp. 5-12.
- NORTON, David Fate. *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton (EUA): Princeton University Press, 1982.
- NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1981.
- PEARS, David. Wittgenstein's Naturalism. *The Monist*, Oxford (RU), Vol. 78, n. 4, p. 411-424, out./1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27903448>. Acesso em: 28 jun. 2021.



- POPKIN, Richard. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*, vol. 1, n. 5, p. 385-407, out./1951. DOI: <https://doi.org/10.2307/2216311>.
- POPKIN, Richard. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York (EUA): Oxford University Press, 2003.
- PRITCHARD, Duncan. Wittgensteinian Pyrrhonism. In: MACHUCA, D. E. (Ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. New York: Springer, 2012. pp. 193-202.
- RICHARDS, Glyn. Conceptions of the Self in Wittgenstein, Hume, and Buddhism. *The Monist*, Oxford (RU), v. 61, n. 1, p. 42-55, jan./1978. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27902511>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- SALGADINHO FERREIRA, Carlota. O não realismo cético de David Hume. *DoisPontos*, Curitiba, v. 16, n. 3, p. 1-14 nov./2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i3.65375>.
- SALGADINHO FERREIRA, Carlota. *O quasi-realismo cético de David Hume*. 2020. 372 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- SCHWARTZ, Stephen. *Uma breve história da filosofia analítica: De Russell a Rawls*. Tradução Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017. Título original: A brief history of analytic philosophy.
- SMITH, Benedict. Wittgenstein, Hume, and Naturalism. In: CAHILL, K. M.; RALEIGHT, T. (Ed.). *Wittgenstein and Naturalism*. New York: Routledge, 2018. pp. 482-515.
- SMITH, Norman Kemp. The Naturalism of Hume. *Mind*, Oxford (RU), vol. 14, n. 54, p. 149-173, abril/1905. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2248033>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- SNOWDON, Paul F. *Wittgenstein and Naturalism*. In: CAHILL, K. M.; RALEIGHT, T. (Ed.). *Wittgenstein and Naturalism*. New York: Routledge, 2018. pp. 38-74.
- SOUZA, Donizete Aparecido Pugin. Hume entre o Ceticismo e o Naturalismo. *Kínesis*, Marilha, v. 5, n. 09, p. 62-77, julho/2013. DOI: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2013.v5n09.4499>.
- STADLER, Friedrich. Wittgenstein and the Vienna Circle: Thought Style and Thought Collective. In: STADLER, F. (Ed.). *The Vienna Circle*. New York: Springer, 2015. pp. 219-233.
- STANISTREET, Paul. *Hume's Scepticism And The Science Of Human Nature*. New York (EUA): Routledge, 2002. Versão em epub.
- STRAWSON, Peter Frederick *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York (EUA): Columbia University Press, 1985.
- STRAWSON, Galen. *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*. Oxford (Reino Unido): Clarendon Press, 1989.
- STROUD, Barry. *Hume*. London (Reino Unido): Routledge and Kegan Paul, 1977.
- TEMPORÃO, Anna. A História da epistemologia no cinema: o percurso cético da protagonista do filme Contato. *Khronos: Revista de História da Ciência*, São Paulo, n. 9, p. 134-145, jun./2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/khronos.v0i9.171805>.
- TRIPODI, Paolo. Wittgenstein e il naturalismo. *Ethics & Politics*, Trieste (Itália), vol. 9, n. 02, p. 61-79, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10077/5164>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa e Antônio Fidalgo. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1990. Título original: *Über Gewissheit*.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural editora. 1996. Título original: *Philosophische Untersuchungen*.



WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. Tradução Antônio Marques. Lisboa (Portugal):
Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. Título original: A Lecture on Ethics.



AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.43630>

Artigo recebido em: 14/06/2022

Artigo aprovado em: 17/10/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

WITTGENSTEIN, POPPER E O DEBATE SOBRE OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

WITTGENSTEIN, POPPER AND THE DEBATE ABOUT PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Bruno Camilo de Oliveira¹

(bruno.camilo@ufersa.edu.br)

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar a perspectiva de Ludwig Wittgenstein acerca da impossibilidade da existência dos problemas filosóficos, para em seguida refletir sobre as implicações de tal perspectiva com base no pensamento de Popper. Para tanto, contrapõe-se a perspectiva de Wittgenstein, tal como exposta em sua obra *Tractatus logico-philosophicus*, com a perspectiva de Popper apresentada no texto “A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes científicas” (que compõe a reunião *Conjecturas e refutações*). Também será considerada para análise do argumento de Wittgenstein o exemplo do problema enfrentado por Kant na sua obra *Crítica da razão pura*. Segundo Wittgenstein, os problemas filosóficos são pseudoproblemas porque não possuem solução. Entretanto, apesar de admitir a existência de pseudoproblemas, Popper argumenta que problemas factuais, lógicos ou híbridos, em certas circunstâncias, podem ser filosóficos. Busca-se, assim, contrapor essas duas perspectivas para ressaltar como nem todos os problemas filosóficos se tratam de pseudoproblemas.

Palavras-chave: Wittgenstein. Popper. Problemas filosóficos. Ciência natural. Filosofia.

Abstract: The objective of this work is to present Ludwig Wittgenstein's perspective on the impossibility of the existence of philosophical problems, to then reflect on the implications of such a perspective based on Popper's thought. For that, Wittgenstein's perspective, as exposed in his work *Tractatus logico-philosophicus*, is contrasted with Karl Popper's perspective presented in “The nature of philosophical problems and their scientific roots” (in *Conjectures and refutations*). The example of the problem faced by Kant in his work *Critique of pure reason* will also be considered for the analysis of Wittgenstein's argument. According to Wittgenstein, philosophical problems are pseudo-problems because they have no solution. However, despite admitting the existence of pseudo-problems, Popper argues that factual, logical, or hybrid problems, under certain circumstances, can be philosophical. Thus, the aim is to contrast these two perspectives in order to emphasize how not all philosophical problems are pseudo-problems.

Keywords: Wittgenstein. Popper. Philosophical problems. Natural science. Philosophy.

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7452029869806408>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7623-1281>.



INTRODUÇÃO

Em 25 de outubro de 1946, na Inglaterra, houve um debate caloroso entre os filósofos austríacos Karl Popper, ainda não tão conhecido, e o já muito conhecido Ludwig Wittgenstein. Popper havia sido convidado para apresentar uma palestra para os membros do Cambridge Moral Science Club, um grupo de professores e estudantes da Universidade de Cambridge que se reunia semanalmente para debater temas filosóficos. Para a ocasião, Popper havia preparado uma apresentação cujo título era “Existem temas filosóficos?”. Além de Wittgenstein, “entre as cerca de 30 pessoas presentes ao encontro, das quais menos de dez estão ainda vivas, também estava Bertrand Russell” (DA REDAÇÃO, 2001, n. p.). Ao que tudo indica, parece que Popper aproveitou o convite para provocar Wittgenstein. Ao escolher o tema da palestra, Popper pretendia mostrar que os temas e problemas filosóficos existem, para confrontar a perspectiva de Wittgenstein (1968) que rejeitava a possibilidade de haver problemas genuinamente filosóficos. O confronto de fato ocorreu, e terminou com uma grande discussão entre os dois, ao ponto de Wittgenstein abandonar a palestra furioso.

64

O objetivo deste artigo é contrapor os pressupostos de Wittgenstein e Popper sobre a natureza dos problemas filosóficos, no intuito de enfatizar, nas considerações finais, as implicações negativas da perspectiva de Wittgenstein.

Para tanto, realiza-se, na seção 2, uma interpretação das perspectivas de Popper e Wittgenstein acerca da possibilidade dos problemas filosóficos, a partir da análise de trechos selecionados do texto “A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes científicas”, texto esse que compõe a reunião de textos (ensaios e conferências) de Popper intitulada *Conjecturas e refutações*; e da obra de Wittgenstein intitulada *Tractatus logico-philosophicus*, afim de verificar, em especial, a sua perspectiva acerca da impossibilidade dos problemas filosóficos, uma vez que, segundo ele, se tratam de “pseudoproblemas”, pois não possuiriam solução. A seção seguinte é dedicada à análise do desenvolvimento da física moderna no século XVII para enfatizar que os questionamentos apresentados por Kant na *Crítica da razão pura* acerca da possibilidade do conhecimento científico sobre o mundo não se tratavam de pseudoproblemas, mas problemas genuínos de sua época, provocados pela situação da ciência natural do seu tempo, a fim de enfatizar as deficiências do argumento de Wittgenstein de que não existem problemas filosóficos. Por fim, nas considerações finais, enfatiza-se as implicações negativas da perspectiva de Wittgenstein, especialmente se for considerada a forma como alguns problemas surgem a partir de uma área ou disciplina específica, como a



ciência natural, sendo, no entanto, necessário também admitir que a solução para esses mesmos problemas pode depender de explicações advindas de outras áreas distintas daquela em que o problema foi originalmente levantado.

1 O DEBATE SOBRE A POSSIBILIDADE DOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Segundo Popper (2008), os problemas filosóficos existem e é importante ressaltar a importância do debate sobre a natureza dos problemas que os filósofos se interessam em resolver. Para ele a tarefa do filósofo é tentar resolver problemas, mesmo consciente de que suas tentativas possam ser frustradas. Por esse motivo, para Popper parece ser muito mais apropriado estimular um debate sobre a possibilidade e a natureza dos problemas filosóficos do que empreender forças para buscar uma posição cética em relação aos problemas típicos da filosofia.

Em uma conferência intitulada “A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes científicas” (POPPER, 2008, p. 95), Popper argumenta que todas as áreas do saber se distinguem umas das outras pela natureza dos problemas que buscam resolver, não pela definição que porventura seja a mais aceita em determinado grupo. A esse aspecto da história do pensamento ocidental que busca investigar definições, não problemas, Popper o chama de “ponto de vista essencialista”, e é basicamente uma crítica à influência de Platão na ontologia e na classificação das áreas do saber.² Significa dizer que para a perspectiva popperiana a história do conhecimento erroneamente foi predominantemente uma história de definições, das mais variadas e antagônicas possíveis, não uma história sobre os problemas que as várias formas de conhecimento buscaram resolver. Em outras palavras, para ele os filósofos devem apenas problematizar, em vez de falar sobre “o que é” a filosofia ou qualquer outra coisa.

Esse caráter comum dos problemas persuade algumas pessoas como Popper a dizer que a única maneira de não ser um filósofo seria não perguntar nada, posto que a característica fundamental da filosofia é perguntar e quando perguntamos estamos buscando resolver um problema cuja solução ainda nos é desconhecida. Por isso, pode-se dizer que a filosofia é a raiz de todas as formas do saber, uma vez que todas as áreas se deparam com um problema que precisa ser resolvido.

² Para mais detalhes acerca dessa posição “essencialista” mencionada por Popper ver os caps. 2 e 11 de Popper (1957a) e a seção 10 de Popper (1957b).



Há como discordar desse ponto de vista? Se tomarmos a tese de Wittgenstein (1968), a resposta para essa pergunta seria “sim”. Para ele todos os problemas são científicos porque os ditos problemas filosóficos não passariam de pseudoproblemas: não falsos, porque senão a negação destes constituiriam verdadeiras proposições ou teorias, mas apenas uma combinação de palavras sem sentido. Sobre esse aspecto, Wittgenstein escreve o seguinte:

Sentimos que, mesmo que todas as possíveis questões científicas fossem respondidas, nossos problemas vitais não teriam sido tocados. Sem dúvida, não cabe mais pergunta alguma, e esta é precisamente a resposta. Observa-se a solução dos problemas da vida no desaparecimento desses problemas [...] O método correto em filosofia seria propriamente: nada dizer a não ser o que pode ser dito, isto é, proposições das ciências naturais — algo, portanto, que nada tem a haver com a filosofia; e sempre que alguém quisesse dizer algo a respeito da metafísica, demonstrar-lhe que não conferiu denotação a certos signos de suas proposições. Para outrem esse método não seria satisfatório — ele não teria o sentimento de que lhe estaríamos ensinando filosofia — mas seria o único método estritamente correto (WITTGENSTEIN, 1968, p. 129).

66

Já que, segundo Wittgenstein, só existem problemas científicos, a filosofia não poderia ser uma disciplina, mas apenas uma atividade com a função de desmascarar os absurdos filosóficos e corrigir o sentido de um discurso. Mas, se assim for, não seria a própria tese de Wittgenstein um paradoxo, uma vez que a própria tese é uma teoria filosófica que pretende ter sentido e ser verdadeira? Segundo ele, não. “Minhas proposições”, argumenta ele, “se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas”, como se não fosse um paradoxo ter que “jogar fora a escada depois de ter subido por ela” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 129).

Se tomarmos a perspectiva de Wittgenstein como certa, certamente a filosofia não seria possível, uma vez que não haveria problemas genuinamente filosóficos para investigar. Mas, conforme Popper, é preciso afirmar que “os filósofos devem filosofar – devem tentar resolver problemas filosóficos, em vez de falar sobre a filosofia” (POPPER, 2008, p. 97). Afinal, qual das duas perspectivas parece ser mais satisfatória?

A visão de Wittgenstein sobre os pseudoproblemas da filosofia é influenciada pela classificação de Russell (1903) conhecida como “teoria dos tipos”, que separa as várias expressões da linguagem em “afirmativas verdadeiras”, “afirmativas falsas” e “expressões desprovidas de sentido”. A “teoria dos tipos” foi criada para resolver o problema dos paradoxos



lógicos.³ Russell resolveu o problema dos paradoxos eliminando-os, a partir da observação de que, diferentemente das “afirmativas falsas” e com sentido, que quando negadas passam a ser verdadeiras, a negação das “expressões desprovidas de sentido” ou pseudo-afirmativas resulta também em expressões desprovidas de sentido – para Russell os paradoxos eram pseudoproposições sem sentido.

Utilizando a distinção de Russell, Wittgenstein propôs algo semelhante para acusar toda a filosofia como sendo precisamente sem sentido. Ele classificou os “problemas filosóficos” nas seguintes quatro categorias: os puramente lógicos ou matemáticos, os quais deveriam ser solucionados por proposições lógicas ou matemáticas; os factuais, os quais deveriam ser solucionados pelas proposições de alguma ciência empírica; os que combinam os problemas lógicos ou matemáticos com os factuais, a serem resolvidos por meios de proposições lógico-matemáticas e experimentais; e os pseudoproblemas sem sentido e impossíveis de serem resolvidos. Ele considerou os problemas metafísicos como pseudoproblemas. Desse modo, não poderia haver problemas genuinamente filosóficos e, conseqüentemente, a filosofia estaria confinada a apenas resolver problemas linguísticos.

67

É preciso concordar, apenas em parte, com a avaliação de Wittgenstein. Pois, alguns problemas da filosofia parecem ser realmente pseudoproblemas, por tratarem de questões as quais nada podemos dizer. Mas, isso não significa dizer que toda a história da filosofia está reduzida a pseudoproblemas. Mesmo que alguns filósofos apresentem problemas cuja solução pareça ser difícil ou inalcançável, tais problemas podem ser extremamente importantes e excitantes para o futuro, uma vez que posteriormente alguém possa cumprir a tarefa de reformular tais problemas ou esclarecer e corrigir explicações. No entanto, diz Wittgenstein (1968, p. 53) que “em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar”. Porém, seria coerente retrucar: “mas é justamente quando vale a pena falar”.⁴

Se levarmos em consideração o argumento de que a filosofia é fundamentada em problemas não filosóficos, a tese de Wittgenstein é apropriada apenas quando aplicada às

³ O “paradoxo de Russell” é um problema matemático descoberto pelo próprio Russell que demonstra o paradoxo de que uma resposta afirmativa leva a uma negação, e vice-versa. Russell resolveu esse problema designando a expressão “desprovida de sentido” para afirmativas do tipo que é preferível não descrever simplesmente como “afirmativas falsas”, já que a negação de uma afirmativa falsa, que tenha sentido, será sempre verdadeira. No entanto, a negativa *prima facie* de uma pseudoproposição como “todos os peixes são iguais a 371” é “alguns peixes não são iguais a 371”, ou seja, outra pseudoproposição, tão insatisfatória quanto a primeira. Sobre isso, além de Russell (1903), ver também Whitehead e Russell (1963).

⁴ Segundo Popper (2008, p. 99) essa frase é de autoria de Franz Urbach, quando se propõe retrucar Wittgenstein.



filosofias que negligenciam sua fundamentação externa – social, política, entre outras. Podemos até dizer que não existem problemas filosóficos “puros”, como se eles não fossem determinados por fatores externos e inerentes à determinada época. Mas, dizer como Wittgenstein que não existem problemas filosóficos ou que todos eles são pseudoproblemas, não faz sentido.

Além disso, os problemas filosóficos não são caracterizados por um único método, pois mesmo quando encontramos componentes empíricos e factuais neles, não significa dizer que por isso eles se revelam como científicos, lógicos, linguísticos e não filosóficos. Há exemplos de situações parecidas em que os problemas podem ser resolvidos por meios exclusivamente lógicos, nem por isso tais problemas precisam ser classificados como puramente lógicos ou tautológicos.⁵ Do mesmo modo como somos capazes de resolver problemas da física por meio do uso de cálculos matemáticos e, nem por isso, dizer que se trate de um problema de matemática pura, e não de física.⁶ Assim, mesmo que um problema tenha surgido, por exemplo, no campo da química orgânica, ele bem que poderia ser chamado de filosófico, se ele estiver muito mais bem relacionado com as teorias e problemas discutidos pelos filósofos, do que com as teorias e problemas que os químicos se interessam. “A solução de problemas pode ultrapassar a fronteira de muitas ciências”, já dizia Popper (2008, p. 102).

68

O mesmo ocorre com os problemas científicos, cujos problemas podem surgir e serem resolvidos por asserções não-científicas, inclusive a partir da contemplação teórica e de asserções metafísicas.⁷ Não faz sentido a defesa de uma imagem fechada de ciência, como se não fosse possível pedir auxílio à reflexão metafísica (ou sociológica ou psicológica ou matemática entre outras) para esclarecer alguns problemas da ciência. Ora, para se obter conhecimento científico, não importa qual é exatamente o método que devemos utilizar para resolver um problema, pois qualquer *epistême* que permita uma resposta ou solução válida torna-se importante, mesmo respostas advindas de áreas distintas da ciência natural, como a sociologia, a psicologia, a filosofia e qualquer outra. Por exemplo, mesmo que a “mecânica

⁵ Por exemplo, o uso da lógica para a solução de crimes, para a resolução de problemas filosóficos, para a projeção do ritmo de crescimento de pandemias, para o tratamento de problemas da computação, para a resolução de problemas da engenharia da matemática, para a solução de problemas ligados a jogos como xadrez entre outros exemplos em que o uso da lógica se mostra eficiente para a solução de problemas não pertencentes à lógica pura.

⁶ Basta considerar, por exemplo, os exercícios para a resolução de problemas da mecânica, da termologia, da óptica, da ondulatória e do eletromagnetismo.

⁷ Por exemplo, as questões sobre a origem do universo e sobre a presença da racionalidade na natureza, ambas podem ser consideradas questões de interesse científicos, apesar de serem provenientes de inquietações metafísicas. Alguns cientistas considerados fervorosos empiristas não se limitaram a asserções puramente físicas para a elaboração e resolução de alguns de seus problemas filosóficos, como é o caso, por exemplo, de Newton. Sobre isso ver Camilo (2012).



racional” de Newton (2008, p. 14) tenha usufruído de elementos metafísicos para tentar solucionar problemas e explicar teorias e leis do movimento, é evidente a importância empírica e factual de sua mecânica. O oposto também ocorre. Embora a cosmologia tenha empregado uma metodologia mais ligada a física, ela terá sempre um grande interesse filosófico. A cosmologia não é uma propriedade apenas da ciência, ou da matemática, ou da filosofia, mas de qualquer outra *epistème* que busque problemas os quais são abordados e explicados pela cosmologia. Do mesmo modo, não podemos negar a um problema, que obtenha a capacidade de ser resolvido por meios matemáticos, o atributo de “filosófico”, pois ele pode ser tipicamente filosófico – ou físico ou biológico ou de outro tipo.⁸

69 Dessa forma, a classificação realizada por Wittgenstein das afirmativas genuínas – consequentemente de todos os problemas genuínos – em duas classes distintas e excludentes, as afirmativas factuais – sintéticas *a posteriori* –, pertencentes à ciência empírica, e as afirmativas lógicas – analíticas *a priori* –, pertencentes à lógica formal e à matemática, parece não abranger completamente a complexidade de todas as afirmativas, se demonstrando ser uma classificação muito simples e pouco abrangente. Existem afirmativas de outros tipos, inclusive filosóficas. E, além disso, embora tenha sido criada para justificar a exclusão e condenação dos problemas filosóficos em pseudoproblemas, a classificação de Wittgenstein falha, uma vez que mesmo se a aceitarmos podemos sempre alegar que os problemas factuais, lógicos ou híbridos, em certas circunstâncias, podem ser filosóficos. Esse é um aspecto importante que parece ter sido negligenciado por Wittgenstein – os problemas não precisam ser essencialmente metafísicos e transcendentais para serem considerados filosóficos.

2 UM EXEMPLO: A FÍSICA MODERNA COMO ESTUDO DE CASO

Um estudo sobre o desenvolvimento da física moderna no século XVII, por exemplo, é suficiente para mostrar que os problemas não precisam ser essencialmente metafísicos para serem considerados filosóficos. Pois é possível qualificar o desenvolvimento da física moderna – Copérnico, Kepler, Galileu, Gilbert, Descartes, Newton – como um desenvolvimento também

⁸ Em um texto publicado em 2014, intitulado “Princípios metafísicos do método newtoniano”, Camilo teve a oportunidade de mostrar que uma teoria desenvolvida por Newton pode ser interpretada como factual embora, ao mesmo tempo, consistisse em definições metafísicas. Observou também que há teorias não analíticas que não podem ser testadas, mas que exerceram grande influência no desenvolvimento científico – a exemplos das teorias da gravitação e do movimento ondulatório. Asseverou, ainda, que essas teorias não testáveis eram metafísicas e que tinham sentido e importâncias científicas (cf. CAMILO, 2014).



filosófico, ou seja, não se tratou de um desenvolvimento exclusivamente do ramo da física ou da ciência natural. Esse tipo de abordagem acerca da natureza dos problemas da física moderna foi enfatizado por Kant na *Crítica da razão pura* que, certamente, não considerou os problemas da física moderna como pseudoproblemas, mas como problemas genuínos de sua época, provocados pela situação da ciência natural do seu tempo. A *Crítica da razão pura* foi escrita com a convicção de que o leitor conhecesse de antemão, ainda que de maneira geral, a dinâmica estelar de Newton e a de seus predecessores, como Copérnico, Tycho Brahe, Kepler e Galileu. Após inúmeras tentativas, desde os antigos, de apresentar uma explicação convincente sobre o movimento no mundo, um longo período de mal entendidos e recuperação foi encerrado por uma grande descoberta: a descoberta por Newton da convincente explicação a tanto procurada. A excitação da sua descoberta não foi apenas uma recompensa pessoal, mas uma recompensa para todos que sentiram pela primeira vez alívio depois de tantos esforços sem resultados firmes. O motivo, sabe-se bem, era a teoria da “gravidade”, por meio da qual os planetas e demais corpos se moviam, cuja causa era desconhecida por Newton (2002, p. 290).

70

A teoria de Newton passou a ser aceita por todos e se tornou uma autoridade nos tempos modernos comparada com a que exercia na idade média a teoria aristotélica. Realmente, ninguém poderia dizer que Newton não tinha razão.⁹ As suas descobertas passaram pelas avaliações e testes mais rigorosos, e sempre obtiveram resultados convincentes. Previu, inclusive, desvios muito pequenos das leis de Kepler, que posteriormente serviram para novas descobertas no campo da astronomia. Em um mundo em que as teorias se modificam ou são substituídas cada vez de maneira mais rápida, é comum que nos dias de hoje o estudante ache difícil aceitar a autoridade da teoria de Newton, numa época em que ela foi submetida ao conflito com a teoria de Einstein, não percebendo o mérito de distensão e liberação que ela produzia. Ver a teoria de Newton dessa forma é com certeza uma expressão de “obstáculo epistemológico” (BACHELARD, 1996, p. 17) que é encontrado comumente no meio científico. Havia acontecido algo extraordinariamente mágico, não no sentido dogmático e místico, mas no sentido puramente epistemológico e esclarecedor, numa exaltação da *epistème* como nunca antes na história – um sonho havia se realizado, o segredo, há tanto buscado pelos antigos, e dificilmente repetido, agora havia sido descoberto – a concretização do conhecimento na sua forma mais especial, real, demonstrável e indubitável.

⁹ É inegável a autoridade de Newton nas explicações sobre o movimento celeste. É bem verdade que houve algumas críticas pertinentes, como as críticas de Leibniz e Berkeley, mas é importante ressaltar que o sentido geral da teoria de Newton permanece ainda hoje, com pequenas modificações.



Para Kant, a teoria de Newton era simplesmente verdadeira. E ele fez questão de contribuir com ela, 78 anos após a publicação de *Principia*, consolidando ainda mais àquela visão formidável que consagrou a ciência e Newton, consolidação que perdurou um século após a morte de Kant. Assim, Kant e seus contemporâneos acreditavam que a teoria de Newton era um fato, a manifestação mais sincera que poderia haver da ciência, aceitando-a, a princípio, sem questioná-la.

O ceticismo que ganhou força com Hume (2004) não teve uma resposta influente por Kant. Hume acreditava ter demonstrado a impossibilidade de obtermos conhecimento seguro das leis naturais, isto é, que todo conhecimento que produzimos sobre o mundo advém de observações e que, por isso mesmo, só pode ser aplicado a casos singulares – todo o conhecimento teórico era inseguro. Porém, Kant estava convicto de que havia um fato implacável, a convicção capaz de desafiar Hume de que a *epistême* sobre os movimentos da natureza fora alcançada por Newton.

71 Estava claro para Kant que ali havia um problema ou um quase-absurdo que não podia ser desprezado. Como poderia Newton chegar àquele conhecimento geral, indubitável, preciso, real, matemático e demonstrável, capaz de explicar fatos observáveis? Eis o problema central da *Crítica da razão pura*. Como é possível haver “ciência natural pura”?¹⁰ Com certeza, o problema que tratava Kant na *Crítica da razão pura* não era simplesmente um problema linguístico, mas um problema genuinamente do conhecimento científico: como teria sido possível Newton alcançá-lo? A *epistême* a qual Newton havia alcançado na aparência, na realidade não podia ser um “fato”, no sentido de algo dado no mundo de forma independente, mas uma teoria e, por isso, o problema era em certo ponto insolúvel e estranho. Hoje, após os estudos de Popper, ou pelo menos até o ponto em que se acredita em sua visão, a teoria de Newton não passa de uma “conjectura” ou uma aproximação bem-sucedida da realidade (cf. POPPER, 2008); não como verdade divina, mas como uma invenção do ser humano, ou seja,

¹⁰ Com a expressão “ciência natural pura” (*scientia, epistême*) Kant referia-se simplesmente à teoria de Newton. Mas Kant não faz essa referência de modo explícito. Segundo Popper (2008) o estudante que leia a *Crítica da razão pura*, de 1781 a 1787, não poderá descobrir a referência por si mesmo. Mas Kant é claro nos *Fundamentos metafísicos da ciência natural* (apud POPPER, 2008, p. 122), de 1786, obra na qual Kant formula uma dedução *a priori* da teoria de Newton – principalmente nos oito teoremas da “Segunda parte principal”, especialmente o de nº 2, nota 1, parágrafo 2. Ainda no quinto parágrafo da “Nota geral fenomenológica”, Kant expõe a teoria de Newton. Também na “Conclusão” da *Crítica da razão prática*, de 1788, na qual a menção a “queda de uma pedra” é explicada, no final do segundo parágrafo, por uma referência ao caráter *a priori* da nova astronomia. Ali, Kant afirma que Newton nos ofereceu uma “compreensão do mundo, clara e imutável para todo o futuro, que pode, graças a uma observação contínua, esperar ampliar-se mais, sem jamais recuar ter de voltar atrás” (*KpV*, A 291. 4-9).



não era uma conquista, mas uma aproximação. Assim, desaparece o problema de Kant e todas as suas perplexidades.

Mas, infelizmente, Kant não atentou para esse aspecto do pensamento de Popper. Kant chegou até a propor uma solução para o problema, no que ele chamava de sua revolução de “Copérnico” da epistemologia (*KrV*, B XVI. 16). No Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, encontramos que o conhecimento – ou *epistéme* – é um processo que ocorre de maneira ativa, não passiva, como se os seres humanos fossem receptores passivos de dados sensoriais, pois processam ativamente os dados sensoriais assimilando-os e organizando-os. Isto é, ao assimilar as informações sensoriais os seres humanos as organizam em um universo, impondo ao material que se apresenta aos seus sentidos as leis matemáticas que participam do seu mecanismo de assimilação e organização. Em outras palavras, significa dizer que o intelecto humano não é capaz de descobrir leis universais na natureza, mas prescreve suas próprias leis, impondo-as à natureza.

72 O que passou despercebido por Kant foi a contradição de sua própria resposta ao problema levantado por ele mesmo. Se levada em consideração a chamada “ciência natural pura”, a teoria de Kant não só diz que ela é possível, mas – embora ele não o percebesse – resulta necessariamente do aparato mental humano. Obviamente, se a conquista da *epistéme* é o resultado da legislação e imposição de leis advindas do próprio intelecto humano, então a conquista da “ciência natural pura” torna-se uma conquista contingente e mental. Assim, seria pertinente uma reelaboração do problema levantado por Kant em uma outra gama de problemas: por que não foi uma outra pessoa quem descobriu o que Newton pôde descobrir? Por qual motivo o mecanismo humano de processamento dos dados de observação não funcionou antes de Newton?

Embora seja possível argumentar em desfavor do absurdo da ideia de Kant, não se pode, contudo, desprezá-la, e rotular o seu problema como um pseudoproblema. Há um certo elemento importante em sua indagação, mesmo em uma indagação aparentemente sem sentido como a dele. Ele deveria se perguntar – ou ao menos pode-se acreditar hoje que ele deveria se perguntar – o seguinte: como é possível que certas conjecturas tenham êxito? Se for seguido o espírito copernicano do Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, poder-se-ia responder, mais ou menos, o seguinte: os seres humanos não são receptores passivos dos dados sensoriais, mas sim ativos; não reagem apenas instintivamente ao ambiente, mas conscientemente também; porque são criativos e contam histórias, inventam teorias e mitos; porque são curiosos ou têm naturalmente o desejo de conhecer; porque além



de inventarem histórias e teorias gostam de testá-las para ver se e como funcionam; porque têm provas de que algumas de suas histórias melhoraram a sua adaptação ao mundo, seja por tecnologias ou por teorias. Assim, Kant tinha razão em um ponto, que são os seres humanos, não o mundo, que produzem tais ideias. Porém, é cada vez mais rápido o modo como os seres humanos mudam, ou substituem ou readaptam uma explicação anteriormente tida como a mais correta ou coerente. O que explica o sucesso de tais teorias não é simplesmente uma imposição que possamos encontrar na autoridade que alguém conquistou perante determinada comunidade de regras científicas. Na verdade, ninguém pode apresentar uma explicação definitiva para responder por que nossa busca de teorias explicativas tem êxito, admitindo a probabilidade zero para qualquer teoria válida, isto é, a probabilidade entre as hipóteses explicativas consideradas “bem-sucedidas” e todas as outras que poderiam ser formuladas.¹¹ Nossas teorias não são definitivas, são conjecturas ou aproximações que a nossa mente tenta impor a realidade. Na verdade, se tomarmos a opinião corrente da filosofia da ciência do século XXI, diremos que todas as nossas teorias e ideias estão destinadas ao fracasso. Não resistirão para sempre aos testes e serão rejeitadas pela experiência. E mesmo que algumas poucas alcancem vitória na luta pela sobrevivência, elas morrerão um dia, naturalmente, posto que não são permanentes – ou ao menos é o que acreditamos hoje.

73

É preciso ainda reconhecer que o problema de Kant aqui analisado, embora não seja um problema eminentemente factual no sentido ordinário e empírico do termo, se torna factual em certo sentido, ao menos quando ele chama os fatos de “objetos transcendentais” (*KrV*, A 394. 1-12). O problema de Kant, embora irreal, continha o núcleo de uma verdadeira filosofia da ciência. Contudo, apesar dos problemas possuírem algo em comum, existem certamente algumas diferenças entre eles. É preciso admitir que alguns problemas até podem surgir a partir de uma área ou disciplina específica, mas é preciso também admitir que a solução para esses mesmos problemas pode depender de explicações advindas de disciplinas distintas daquela em que o problema foi originalmente levantado. Pois, cada problema surge a partir de uma discussão que é própria da tradição de pesquisa em causa. Porém a explicação pode necessitar de dados apresentados por outra tradição de pesquisa. Assim, a análise interpretativa da expressão “pseudoproblema”, conforme o exemplo de Kant e o problema da dificuldade de uma ciência pura, parece não fazer sentido. Embora seja possível argumentar em desfavor da perspectiva de Kant, não podemos, contudo, desprezá-la, e rotular o seu problema como um

¹¹ O fato de observar durante toda minha vida que todos os cisnes são brancos, não significa dizer que a proposição “todos os cisnes são brancos” seja verdadeira, pois basta observar um único cisne que não seja branco para que a proposição não seja verdadeira (cf. POPPER, 2007).



pseudoproblema. Há um certo elemento importante em sua indagação, mesmo em uma indagação aparentemente sem sentido como a dele.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto a filosofia quanto a ciência natural, assim como as demais áreas do saber, têm algo em comum: ambas buscam resolver problemas. No entanto, alguns filósofos como Wittgenstein contestam a possibilidade de existirem problemas filosóficos. É importante notar que todas as áreas do saber se ocupam com problemas cuja solução envolve os campos mais diversos. Por exemplo, se tomarmos os problemas estudados pelos astrônomos, como a investigação para encontrar vida numa determinada região do universo recém descoberta, percebemos que os problemas não são resolvidos apenas por assistências a teorias e técnicas classificadas como empíricas, mas matemáticas, atômicas e, em grande parte, de teorias ou especulações filosóficas e metafísicas. Independentemente da área do saber, os problemas possuem, fundamentalmente, um mesmo caráter – todos buscam o desconhecido – embora o procedimento de investigação e a solução de cada problema possam ser diferentes.

74

Os grandes expoentes da física moderna adotaram várias metodologias de diversas áreas do saber para a investigação de seus problemas, o que possibilitou o estímulo para o conflito e o conseqüente surgimento de novas explicações sobre o mundo físico. A história da física moderna, assim como da ciência em geral, parece confirmar, em grande parte, que a pluralidade metodológica e teórica não é um empecilho para a ocorrência de inovação científica. (cf. FEYERABEND, 2007). Nesse aspecto é possível notar em que sentido a investigação platônica foi também uma investigação física, apesar de apresentar também componentes de outra ordem, como os filosóficos e lógicos.

É bastante importante ter cuidado com as perspectivas de filósofos como Wittgenstein, de que os problemas filosóficos se tratam de pseudoproblemas. Não se deixar seguir as amarras de uma poderosa argumentação, sem antes encontrar nas obras dos grandes filósofos muito mais do que eles sugerem, sem se deixar iludir. Ora, é exatamente quando estudamos os filósofos de determinada época é que somos capazes de entender quais os problemas que afligiam tal época. Assim, podemos dizer que os filósofos procuravam de fato resolver problemas concretos e urgentes de sua época, mesmo que para isso utilizassem de uma especulação teórica insolúvel. “E só assim poderá ter um quadro diferente das grandes filosofias



– quadro que lhe mostrará como os aparentes absurdos têm um sentido” (POPPER, 2008, p. 102).

A imagem congelada que pressupõe que uma disciplina do saber, como a ciência ou a filosofia, oferece uma base particular de conhecimentos, e considera a reflexão metafísica além do domínio empírico – se os cientistas trabalham no campo da ciência experimental, então devem almejar apenas as lições da experiência ou se trabalham as ciências matemáticas devem almejar os princípios da evidencia racional e consideram a filosofia apenas quando já realizaram todo o trabalho efetivo de demonstração – não faz sentido. Para cientistas que adotam essa imagem, se existe uma filosofia das ciências, ela estará sempre no reino dos fatos, e somente terá significado quando a ciência já tiver realizado todo o trabalho de investigação.

Contudo, ainda que possamos encontrar bons argumentos para justificar a presença da filosofia em outras áreas do saber, certamente é possível ainda considerar que há uma diferença entre os problemas da filosofia e das demais áreas do saber, sobretudo entre os problemas filosóficos e os científicos. Talvez por isso a pergunta sobre o que é a filosofia ou o que é a ciência ou “o que é...?”, não é tão relevante quanto a pergunta “por que...?”. A crença de que áreas do saber, como a filosofia, existem em si mesmas devido apenas ao objeto que investigam ou o método que utilizam é uma ideia antiga e ultrapassada. É preciso considerar, além desses elementos, também a natureza dos problemas que cada área investiga. Desconsiderar a natureza dos problemas é um erro, como diz Popper, porque incentiva a ideia de que há um abismo entre os diferentes campos de estudo, mediante a crença em um padrão tendencioso a se desenvolver na formação de sistemas epistêmicos unificados. Certamente, a curiosidade por si só não é suficiente para definir o que é o filósofo, pois existem outras características que podemos encontrar na definição de um filósofo, mas com certeza a curiosidade ou o desejo de conhecer é uma característica necessária a qualquer filósofo. Nesse sentido, a filosofia parece ser indissociável de qualquer área do saber, assim como indispensável para qualquer área.

Antes de tudo, precisamos compreender o contexto que resultou na distinção entre a filosofia e ciência, para termos êxito nessa percepção. Para entender a demarcação entre a filosofia e ciência é preciso uma análise da história primitiva do pensamento científico-filosófico-ocidental. Qualquer estudo sobre o que é a filosofia e, conseqüentemente, sobre o que a distingue das demais áreas do saber, necessariamente precisa considerar investigar a natureza dos problemas filosóficos. É a natureza dos problemas um aspecto fundamental para a classificação de qualquer área do saber – como a filosofia, a ciência natural, a sociologia e qualquer outra –, ainda que seja preciso admitir que há também outros



elementos, como o objeto e o método, também necessários para classificar uma determinada área do saber.



REFERÊNCIAS

- DA REDAÇÃO. A misteriosa briga entre Wittgenstein e Popper. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, não paginado, 29 abr. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2904200109.htm>. Acesso em: 04 maio 2022.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- CAMILO, Bruno. *A metafísica de Isaac Newton*. Natal. 131 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/16502>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- CAMILO, Bruno. Princípios metafísicos do método newtoniano. In: CONTE, J.; MORTARI, C. A. (org.). *Temas em filosofia contemporânea*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2014. p. 172-183. (Rumos da epistemologia; v. 13). Disponível em: <http://nel.ufsc.br/rumos.html>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- FEYERABEND, Paul Karl. *Contra o método*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- NEWTON, Isaac. *Óptica*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957a.
- POPPER, Karl. *The Poverty of historicism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957b.
- RUSSELL, Bertrand. *The principles of mathematics*. Cambridge: University Press, 1903. Disponível em: <https://ia801405.us.archive.org/25/items/principlesmathe00russgoog/principlesmathe00russgoog.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- WHITEHEAD, Alfred North; RUSSELL, Bertrand. *Principia mathematica. Volume I*. 2. ed. Cambridge: University Press, 1963. Disponível em: <https://archive.org/details/PrincipiaMathematicaVolumeI/page/n1/mode/2up>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1968.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44300>

Artigo recebido em: 23/07/2022

Artigo aprovado em: 19/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

SOBRE A ALMA¹
da noção atribuída a Tales de Mileto à concepção de Heráclito de Éfeso

ON THE SOUL
from the notion attributed to Thales of Miletus to the conception of Heraclitus of
Ephesus

Jenniffer Gouvêa Almeida²

(jenniffergaa@hotmail.com)

Ivanete Pereira³

(ivanetepereira@ufam.edu.br)

78

Resumo: O presente artigo trata das primeiras concepções de “alma” no legado filosófico da Grécia, no âmbito da assim chamada vertente jônica da física pré-socrática, focalizando, especificamente, Tales de Mileto e Heráclito de Éfeso. Em três seções, buscou-se contextualizar os dois pensadores na História da Filosofia, compreender o legado indireto do pensamento de Tales sobre a alma e, finalmente, identificar sentenças de Heráclito, cujos teores são relacionáveis à concepção do primeiro. Nos limites de uma pesquisa de iniciação científica, em que este trabalho se realizou, o estudo foi conduzido a partir da pré-hipótese assumida de haver pontos de contato entre as concepções sobre a alma de ambos os filósofos, sustentáveis mediante a análise de fragmentos subsistentes de textos pré-socráticos e da doxografia clássica, com o suporte de intérpretes contemporâneos.

Palavras-chave: Pré-socráticos. Alma. Deuses. Cosmos. *Phýsis*.

Abstract: This article approaches the early conceptions of “soul” in the Greek philosophical legacy, within the so-called Ionic branch of Presocratic Physics, focusing on Thales of Miletus and Heraclitus of Ephesus. In three parts, we sought to contextualize the two thinkers in the History of Philosophy, to understand the indirect legacy of Thales' s thought on the soul and, finally, to identify Heraclitus's sentences which can be related to the thoughts of Thales. Within the limits of a scientific initiation

¹ O presente artigo resultou do projeto de Iniciação Científica PIB-H/0066/2020, desenvolvido na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no biênio 2020-2021, sob orientação da Profa. Dra. Ivanete Pereira.

² Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7462653987879142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8638-4698>.

³ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5380447873776720>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7882-6043>.



research, in which this work was carried out, the study was driven from the assumed pre-hypothesis that there are contact points between some conceptions about the soul of both philosophers, sustainable through the analysis of the Presocratic fragments and the classical doxography, with the support of contemporary scholars.

Keywords: Presocratics. Soul. Gods. Cosmos. *Phýsis*.

INTRODUÇÃO

O registro das primeiras especulações filosóficas sobre a “alma” no pensamento ocidental encontra-se no legado indireto daquele que, segundo Aristóteles, no século VI a.C, foi “o primeiro a filosofar”: Tales de Mileto, celebrado como um dos Sete Sábios da Grécia, a quem são creditadas várias realizações nos campos posteriormente designados como “geometria”, “matemática” e “astronomia”; tendo ele, como primeiro cosmólogo não mitologizante de seu tempo, postulado para o cosmos um princípio elementar aquático. Nos termos relatados por Aristóteles (*De Anima* I 2, 405 a 19-21 e I 5, 411 a 7), e como também possivelmente refere Platão (*Leis* X 899 a), para Tales tudo está perpassado de “almas”, identificadas como divinas e, portanto, imortais. Esse “lado metafísico” (SPINELLI, 2003, p. 56) do pensamento de Tales é pouco explorado, e queremos, aqui, lançar-lhe um olhar.

Cerca de 80 anos depois, Heráclito de Éfeso, cujas sentenças mostram uma gama de interesses que hoje se diriam multidisciplinar, mas que na época significavam uma vivência integralizante da realidade, a par de ter proposto uma cosmologia singular cujos termos se opõem em “confronto harmônico”, colocando de modo seminal a questão do movimento e da multiplicidade, frente à unidade do ser, também passou à História da Filosofia como o primeiro formulador de concepções complexas acerca da alma. Nos fragmentos que a tematizam, ele associa *psyché* a uma certa razão cósmica profunda (DK 22 B 45 e 115) e divina, sugere-lhe um estado de sabedoria designado como “brilho seco” (DK 22 B 118), possivelmente identificado ao elemento “fogo” (predominante na física heraclitiana), e ao Zeus do panteão, mas parece não deixar de relacionar o princípio e o fim da “alma” à origem aquática tradicionalmente atribuída a Tales (*cf.* DK 22 B 36 e B 77). Este último ponto, isto é, o possível vínculo, ou relação, de aspectos da *psyché* heraclitiana com a concepção atribuída a Tales, constituiu, precisamente, o “recorte” de interesse deste artigo.

Assim, trataremos desses primeiros discursos sobre *psyché* explicitamente situados na História da Filosofia ocidental, no bojo da vertente jônica do pensamento pré-socrático, focalizando signos da presença, ou influência, das concepções atribuídas



a Tales de Mileto em certos conteúdos de sentenças heraclitianas sobre a alma, a partir da seguinte pré-hipótese de trabalho: Heráclito, ao menos de certo modo, ou parcialmente, herdou e conservou elocuições que Platão e Aristóteles atribuíram a Tales acerca da alma.

Nossa exposição foi estruturada em três segmentos: o primeiro contempla breves contextualizações das figuras de Tales e Heráclito na História da Filosofia; o segundo expressa o nosso esforço de resgatar e compreender o pensamento sobre a “alma”, ou “almas”, atribuído a Tales por Platão e Aristóteles, especialmente pelo último, na obra *De Anima (Sobre a alma)*. Finalmente, o terceiro segmento comporta uma análise e discussão de aspectos da noção heraclitiana de “alma” que se afiguram relacionados com as do filósofo milésio, com base nos fragmentos cujos teores assim interpretamos, especificamente DK 22 B 12, B 36, B 77 e B 78.

1 TALES DE MILETO

1.1 Vida e legado

80

Tales de Mileto é geralmente considerado o iniciador da filosofia grega, na passagem do século VII para o VI a.C. É conhecida a sua hipótese do elemento água como princípio (*archê*) de todas as coisas, responsável pelo título de “primeiro filósofo da natureza” que lhe conferiu Aristóteles (*Metafísica*, Livro I, cap. 3, 983 b 20-984 a 5), e que foi assumido na História da Filosofia. Além dessa hipótese fundamental, importantes realizações e descobertas foram atribuídas a ele nos campos da matemática e astronomia, por diversos autores da antiguidade. Vale ter em mente que o “momento” da primeira filosofia é também o da primeira ciência, motivo pelo qual Tales também é considerado pedra fundamental das origens do pensamento científico ocidental⁴.

⁴ Ver, por exemplo, SPINELLI, Miguel. A instauração da filosofia e da ciência por Tales de Mileto. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 48, n. 1, 1992, p. 99-124. Também MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates*. Trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013, p. 61.



No século XIX, Tales foi classificado como um filósofo “pré-socrático”⁵, categoria que agrupa pensadores geralmente anteriores à figura de Sócrates⁶. Das concepções dos “filósofos pré-socráticos”, registros textuais diretos não sobreviveram aos séculos; chegaram-nos apenas “fragmentos” de textos, conservados em obras de outros autores, e testemunhos sobre seus legados doutrinários, a chamada “doxografia”. Acerca desse ponto, é importante ter em mente que tudo o que conhecemos sobre o pensamento do milésio provém de testemunhos, particularmente de Platão e Aristóteles, pois não nos chegaram fragmentos de textos que ele mesmo poderia ter escrito – aliás, nem é certo que tenha registrado desse modo o seu pensamento. No entanto, a ausência de escritos passíveis de atribuição direta não impede que investiguemos a herança filosófica que ele nos deixou de modo indireto, ou seja, pela via dos testemunhos. De fato, sentimo-nos instigados em nosso propósito, afinal, não é pouca coisa ter sido considerado por Aristóteles como “o primeiro a filosofar sobre a natureza”, e com base em observações empíricas, algo que nos dias de hoje chamaríamos de “modo científico”⁷.

Tales nasceu em Mileto, cidade portuária da região da Jônia, na Ásia Menor. A datação do período de sua vida não é muito precisa. Diógenes Laércio, importante doxógrafo do século III d.C., registra que ele faleceu na quinquagésima oitava olimpíada (548-545 a.C.), e relata que um antigo cronógrafo, Apolodoro, registrou que teria vivido em torno de 78 anos, caso em que teria nascido entre 623 e 620 a.C.; enquanto outra fonte, Sosícrates, disse que foram 90 os anos da vida de Tales, o que situaria o seu nascimento entre 638 e 635 a.C. (cf. Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*⁸ I, 40; apud SPINELLI, 2013, pp. 16-17). A predição, atribuída a ele, de um eclipse ocorrido em 585 a.C.⁹, permite ao menos concluir que ele esteve plenamente ativo do início até meados do século VI a.C. Antes de ser considerado filósofo da natureza, o nome de Tales figurou entre os célebres Sete Sábios da Grécia, personagens reverenciados como homens dotados da mais elevada sabedoria (DL, *Vidas* I 22).

⁵ Classificação consolidada pelo compêndio de Diels e Kranz no início do século XX: DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1903-1954. Não há tradução dessa obra em Língua Portuguesa, mas a maioria das coletâneas disponíveis se baseia nela, por exemplo, a da Coleção Os Pensadores, que é uma das principais referências da nossa pesquisa: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. 2ª ed. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1978.

⁶ A categoria inclui, excepcionalmente, alguns contemporâneos de Sócrates, como Demócrito e Anaxágoras, cujos pensamentos foram considerados na mesma linha focal dos antecessores, e com eles agrupados no século XIX (ver nota supra). Sócrates, portanto, para os helenistas do XIX, representou não somente um marco cronológico, mas sinalizou também uma mudança de “foco” filosófico.

⁷ Seria anacronismo falar em “método científico”, por isso usamos a expressão “modo científico”.

⁸ Daqui em diante, referiremo-nos a essa obra de modo abreviado: *Vidas*.

⁹ Sobre a predição do eclipse, ver Heródoto, *História* I 170 (DK 11 A 2; apud SPINELLI, 2013, p. 17).



Tales é tradicionalmente descrito como um viajante que conheceu muitos lugares, povos e culturas, e que, assim, tomou contato com saberes que teria introduzido na Grécia. Comenta Spinelli que na época de Tales não havia biblioteca: o saber estava com as pessoas, então, viajar era necessário para aprender com outros povos que já haviam desenvolvido saberes, como os egípcios e os caldeus, e Tales foi um dos que soube recolher esses saberes, especialmente nos campos da astronomia (a investigação das coisas celestes) e da *phýsis* divinizada e sua *arché* (SPINELLI, 2003, p. 20). Tales, contudo, não foi um mero importador de conhecimentos, e as seguintes palavras de Simplício, talvez expressem com perfeição o gênio de Tales no tratamento dado aos saberes que coletou:

Tales foi, segundo a tradição, o primeiro a ter revelado aos Gregos a investigação da natureza, teve muitos predecessores, conforme pensa também Teofrasto, mas ultrapassou-se de longe, a ponto de obscurecer todos os que existiram antes dele. Diz-se que nada deixou escrito, salvo o chamado *Guia Náutico pelos Astros*. (Simplício, *Phys.* p. 23, 29 Diels; *Apud* KRS, 2010, p. 84.)

82

De fato, o gênio de Tales, como expressa a citação de Simplício (supra), não consiste em criar de hipóteses a partir do nada, mas em confrontar saberes recolhidos em outros lugares – no caso da astronomia, entre caldeus e babilônios – com a observação dos astros e de fenômenos naturais relacionados aos seus movimentos. Nesse sentido, faz juz que o tenham considerado como o fundador da astronomia na Grécia.

Outro item de grande relevância¹⁰ na biografia de Tales é a atribuição de complexas realizações matemáticas a ele. Mckirahan refere-se a certo relato de Eudemo (um discípulo de Aristóteles), segundo o qual o milésio apresentou aos gregos a geometria, a partir de conhecimentos que obteve no Egito, agregando descobertas dele próprio, formulando muitos teoremas e “enfrentando alguns de maneira mais geral, outras de maneira mais perceptiva” (Eudemo, citado por Proclo, *Comentário ao Primeiro Livro dos Elementos de Euclides* 65.7-11 = DK 11 A 11; *Apud* MCKIRAHAN, 2013, p. 67, nota 10). Tornou-se célebre o Teorema de Tales, “segundo o qual triângulos com um lado e dois ângulos adjacentes iguais são congruentes” (MCKIRAHAN, 2013, p. 68).

Com isso, finalizamos o quadro breve das “múltiplas faces” que fazem de Tales um personagem extraordinário – sábio, político, filósofo da natureza e cientista – ainda que muitas vezes não seja fácil distinguir os acontecimentos das lendas que se propagaram sobre

¹⁰ Início de tópico influenciado por Alcoforado (ALCOFORADO, Paulo. *Doxógrafos gregos. Kléos*, São Paulo, v.1, n. 1, 1997, p. 277-291).



ele. De qualquer modo, são extraordinárias as realizações que se lhe atribuem, e, até onde nos permitem avaliar os testemunhos antigos, parece acertado considerá-lo um “pioneiro” ocidental, tanto na filosofia, como na matemática e astronomia, três ramos do conhecimento hoje distintos, porém, abarcados pelas investigações de um grego, nascido em Mileto, numa época em que filosofia e ciência(s) eram uma só atividade.

1.2 O elemento “água” como *arché* (princípio)

Como dissemos, a hipótese do elemento “água” como princípio (*arché*) de todas as coisas responde por Aristóteles ter indicado Tales como o “primeiro filósofo da natureza” (*Metafísica*, Livro I, cap. 3, 983 b 20-984 a 5). É sabido, como recorda Richard McKirahan, que Aristóteles não teve a pretensão de discutir as teorias completas dos filósofos anteriores, pois buscava verificar o que havia de relevante nelas para os propósitos das suas próprias investigações. No caso do elemento “água”, Aristóteles o considera como “causa material”, segundo o registro da sua tese das quatro causas¹¹ (MCKIRAHAN, 2013, p. 71).

A hipótese fundamental de Tales, sobre o elemento “água” como origem cósmica, desempenha papel crucial em nossa investigação sobre a noção de alma que ele poderia ter em mente. Vejamos como Aristóteles, na obra *Metafísica*, registra esse dado:

Todavia, esses filósofos [Aristóteles, em seguida, falará também sobre as hipóteses propostas por outros pré-socráticos] não são unânimes quanto ao número e a espécie desse princípio [i.e., o princípio ou causa material]. Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), certamente tirando essa convicção da constatação de que o alimento de todas as coisas é úmido, e da constatação de que até o calor se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo [i.e., de todas as coisas]. Ele [Tales] tirou, pois, esta convicção do fato de que todas as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza das coisas úmidas.” (Aristóteles, *Metafísica* I 3, 938 b 18-27 = DK 11 A 12. Tradução de Reale e Perine, 2002; intervenções nossas entre colchetes)

Nessa passagem, nota-se que Aristóteles está a dizer claramente que a hipótese da “água original” resultou das observações e investigações de Tales sobre a natureza, a partir das quais o milésio teria concluído que a “umidade”, ou seja, a qualidade da água, era fator de geração e vida; assim, a semente para germinar necessita da água, todo ser vivo é úmido, o próprio calor

¹¹ As quatro causas da teoria aristotélica são: causa material, causa formal, causa motora e causa final.



provém da umidade (fenômeno da evaporação), etc. e outras coisas mais, por exemplo, raciocínios contrários: a semente seca não germina, o ser desidratado perece.

Não obstante, em seguida, Aristóteles sugere, ainda que em tom de dúvida, a possibilidade de haver precedentes míticos inspirando a concepção de Tales, a saber, divindades aquáticas “originais”, ou seja, protagonistas de narrativas de origens nos poemas de Homero e Hesíodo, especialmente Oceano e Tétis, ditos “pai e mãe de todos os deuses imortais” (Homero, *Ilíada* XIV, 201) e Oceano, dito “origem primeira de todos os seres” (Homero, *Ilíada* XIV, 246); mas também o rio Estige, dito “o grande juramento dos deuses” (ver Hesíodo, *Teogonia* 400; 775-806; Homero, *Ilíada* II, 755; XIV, 271; XV, 37-38).

Há também quem acredite que os mais antigos, que primeiro discorreram sobre os deuses, muito antes da presente geração, também tiveram essa mesma concepção da realidade natural. De fato, afirmaram Oceano e Tétis como autores da geração das coisas, e disseram que aquilo sobre o que juram os deuses é a água, chamada por eles de Estige. [...] Mas não é absolutamente claro que tal concepção da realidade tenha sido tão originária e tão antiga; ao contrário, afirma-se que Tales foi o primeiro a professar essa doutrina da causa primeira. (*Metafísica* I 3, 983 b 27 -984 a 3).

84

Numa época de transição entre o pensamento mítico e o filosófico, nada mais natural do que remanescerem referências, inspirações, e até mesmo alguns sentidos míticos, no fundo da hipótese naturalizada de Tales. Com essas referências implícitas e as inovações da filosofia da natureza, a hipótese do elemento “água” como princípio (*arché*) divinizado de todas as coisas deve relacionar-se à concepção de Tales sobre a alma, em nossa investigação. Não por acaso, o principal testemunho dessa concepção é o próprio Aristóteles que, no tratado *Sobre a Alma* (Livro I, cap. 5, 411 a 7-8), diz: “alguns pensam que a alma se mistura no universo inteiro, constituindo esta concepção a provável origem do pensamento de Tales, quando este considera que tudo se encontra repleto de deuses.” Esta questão será tratada mais adiante. Agora, cuidemos de contextualizar, sucintamente, vida e obra de Heráclito de Éfeso.

2 HERÁCLITO DE ÉFESO

2.1 Vida e obra

Dentre os primeiros pensadores gregos, Heráclito é um dos mais fascinantes e complexos para o estudioso. Em virtude do estilo enigmático com que se exprime,



causando dificuldades de interpretação ao leitor, já na antiguidade foi cognominado de “obscuro” (e.g. Aristóteles, *De mundo*, 396 b 19; Cícero, *De Finibus* II 15)¹². Embora não nos tenha chegado o livro que os testemunhos lhe atribuem (cf. DL, *Vidas* IX, 5-6), e aqui lembremos que nenhum texto pré-socrático sobreviveu íntegro aos séculos, mais de 100 sentenças dele foram citadas por outros autores e preservadas para a posteridade, sob a forma de coleção de “fragmentos”, sempre revisitada e escrutinada em diferentes chaves de leitura. Cabe reforçar que o nosso trabalho não se propõe a tratar amplamente da noção de alma em Heráclito – tema que demandaria uma abordagem independente – mas, tão somente, a buscar o ponto, ou pontos, de contato com a inauguração filosófica da noção, por Tales de Mileto, segundo Aristóteles.

Situar um autor em seu contexto é importante para que melhor compreendamos como ele se coloca diante do mundo. A biografia de Heráclito de Éfeso é, como a de Tales, também um tecido misto de história e lendas. O estudioso Alexandre Costa frisa que há poucos “dados concretos e objetivos” acerca da vida dele, afirmando que, na linha do tempo pré-socrática, havia mais interesse “pelos mitos do que pela história” (COSTA, 2002, p. 15), o que, na opinião deste autor, explica por que Diógenes Laércio é a fonte principal da biografia do efésio, já que esse doxógrafo foi pródigo em relatar as vidas dos filósofos em forma de anedotário¹³.

Diógenes (*Vidas* IX, 1-17) conta que Heráclito nasceu e viveu toda a sua vida em Éfeso, cidade da Jônia, na Ásia Menor. Teria florescido na XIX Olimpíada, ou seja, contaria com cerca de 40 anos entre 504 ou 503 e 501 ou 500 a.C., cerca de 80 anos depois de Tales (as datações não são precisas), com a região sob domínio persa, no reinado de Dario¹⁴. Diógenes diz também que ele pertenceu à casa real de Éfeso e que teria renunciado ao título de basileu (rei) em favor de um irmão (*Vidas* IX, 1; cf. BURNET, 2006, p. 151, tópico 63).

Heráclito parece situar-se num momento politicamente desconfortável, quando filósofos jônicos, escapando da dominação persa, migraram para a Magna Grécia e ele, já herdeiro de um acervo filosófico, ficou isolado – embora seja dito que ele preferiu o isolamento, o contexto

¹² Burnet corrobora a ideia geral de Heráclito como autor de um estilo hermético, à luz dos fragmentos 11 e 12 de sua edição (= DK 22 B 92 e 93), sobre o deus délfico (Apolo) e a Sibila, que parecem indicar uma escrita intencionalmente “oracular”, isto é, cifrada (BURNET, 2006, p. 177).

¹³ Forma de narração pitoresca (COSTA, 2002, p. 15).

¹⁴ Uma certa tradição versa que Heráclito teria sido simpático aos persas. Por exemplo, Diogenes de Laércio no (*Livro* IX, 14), cita o trecho de uma suposta carta de Heráclito a Dario: “Heráclitos de Éfesos ao rei Darios filho de Histaspes, saudações. Todos os homens sobre a terra permanecem longe da verdade e da justiça, e por causa de sua miserável loucura devoram-se sofregamente à satisfação de suas ambições e sede de popularidade. Eu, que esqueci de toda a maldade e evito a insolente saciedade de todas as aspirações, intimamente associada à inveja, e desdenho a ostensão, não posso ir à terra dos persas, contente com pouco e obediente a minha razão.”



sugere que complicações podem tê-lo impelido ao retiro¹⁵. Assim, sobre Sócion, fonte citada por Diógenes Laércio (*Vidas IX, 5*), ter dito que Heráclito foi discípulo de Xenófanés, Burnet diz ser impossível, pois o último deixara a Jônia antes de nascimento do efésio, e conclui: “o mais provável é que ele não tenha sido discípulo de ninguém” (BURNET, 2006, p. 151). Mas ele certamente possuía um bom conhecimento sobre a “cosmologia milésia” (BURNET, 2006, p. 151), dos poemas de Xenófanés, e até mesmo de alguns ensinamentos de Pitágoras (BURNET, 2006, p. 151). Neste viés, é importante assinalar a importância de Heráclito ter mencionado os nomes de Xenófanés, Hecateu e Pitágoras, datando a sua vida no século V a.C., mas colocando-se em interlocução com o “universo filosófico e cultural do século VI” (COSTA, 2002, p. 17).

Diógenes Laércio (*Vidas IX, 5*) relata a existência de um livro de Heráclito *Sobre a Natureza*, dividido em três partes: cosmologia, política e teologia. Essa obra teria sido depositada pelo autor no templo de Ártemis (*Vidas IX, 6*). O estudioso Alexandre Costa diz que não há mais dúvidas sobre o efésio ter realmente escrito um livro, e que as discussões atuais dizem respeito à sua “circulação e divulgação na antiguidade” (COSTA, 2002, p. 19).

86 Da obra perdida de Heráclito, como já mencionamos, mais de 100 sentenças foram conservadas, citadas por numerosos autores antigos¹⁶, inclusive o início do livro (fragmento DK 22 B 1), preservado pelo filósofo cético Sexto Empírico (III d.C.). Os dísticos são, seguindo McKirahan, em sua maioria “curtos, equilibrados e vigorosos”, expressos como “profecias, enigmas, símiles e metáforas que valem por si e que requerem cuidadosa atenção, quer individualmente, quer nas suas inter-relações” (MCKIRAHAN, 2013, pp. 219-220). Vários permitem interpretações tanto literais quanto metafóricas e não se restringem a um único tópico, assunto ou conteúdo, como por exemplo o fragmento 10.74 (= DK 22 B 36), que se refere à teoria da mudança e à alma humana – sobre o qual falaremos em breve. Em vários casos, as palavras e imagens soam mais vivas quando relacionamos os fragmentos, pois estes “clamam por ser avaliados uns à luz dos outros, e o significado que assim emerge é maior do que os significados de cada um deles tomados separadamente” (MCKIRAHAN, 2013, p. 220).

Assim, no universo multifacetado e politemático dos fragmentos de Heráclito, que se confundem com a própria biografia do filósofo, o desafio, em nossa exposição, consiste em

¹⁵ Nesse contexto, diz-se que Heráclito recusou-se a elaborar leis para os efésios e que preferia brincar com as crianças no templo de Ártemis a fazer política. Cf. KRS, 2010, p. 188.

¹⁶É válido destacar que a primeira obra filosófica conservada na íntegra foi a de Platão (COSTA, 2002, p. 20).



severo exercício de “focalização” dos fragmentos que sejam conexos ao resultado da investigação sobre a noção de alma atribuída a Tales de Mileto.

2.2 Uma palavra sobre o elemento “fogo”

O pensamento de Heráclito é, *stricto sensu*, inclassificável. Os lugares comuns via de regra reproduzidos em manuais de História de Filosofia, aceitáveis diante da necessidade de se obter algum nível (ou efeito) de didatismo, dificilmente resistem à leitura direta dos fragmentos. Por exemplo, o elemento “fogo”, que em parte é “princípio” (*arché*) natural, mostra-se mais como “processo” do que como “matéria”, quando se o nota identificado ao princípio de regência cósmica: *lógos* – noção heraclitiana complexa que, a partir de Platão, tornou-se um dos conceitos mais relevantes da filosofia antiga, quiçá o mais importante, historicamente. O testemunho de Aristóteles (cf. *Metafísica* I 3, 984 a 7-8) versa que Heráclito propôs o elemento “fogo” como princípio (*arché*) e causa (*aitía*), porém, seja por causa do estilo enigmático do efésio, seja porque dispomos apenas de fragmentos de sua obra, reconstruir os sentidos dessa *arché* não é nada fácil – um problema que geralmente não se põe no tratamento do elemento “água” de Tales, como vimos. Diógenes Laércio (*Vidas* IX, 8) fez sua tentativa de explicitar a assim chamada “doutrina do fogo”: “Seguem-se agora alguns tópicos de sua doutrina [de Heráclito]. O fogo é o elemento e todas as outras coisas são mutações do fogo e passam a existir por rarefação e condensação. Mas Heráclito não explica claramente esse assunto.” Após essa “rendição”, Diógenes ainda enceta uma ou duas explicações (cf. *Vidas* IX, 8-9), mas agrega teorias do estoicismo, o movimento filosófico do período helenístico que acolheu e transformou as noções de “fogo” e “lógos” de Heráclito. Assim, ficaremos “em suspensão” com respeito à física de Heráclito, pois, no recorte restrito da nossa abordagem, é preciso abrir mão de grandes avanços – razão pela qual o título deste tópico diz: “uma palavra sobre o elemento ‘fogo’”.

Isso, contudo, não nos impede de “ir na trilha” dos movimentos de confronto e transformação entre os quatro elementos clássicos – água, ar, terra e fogo – que, talvez pela primeira vez, aparecem interagindo explicitamente num texto filosófico. Assim, seguiremos esse caminho “elementar-interativo”, à medida que, especificamente, os elementos naturais “água” e “fogo” são os que se relacionam à teoria física da alma, em Heráclito, pois esta concepção se conecta com as noções atribuídas a Tales.



3 SOBRE A ALMA

3.1 A noção de alma atribuída a Tales

Como dissemos na introdução, a Tales de Mileto, a quem coube o papel de iniciador da filosofia grega (Aristóteles, *Metafísica*, Livro I, cap. 3, 983 b 20-984 a 5), são atribuídas as primeiras noções filosóficas sobre a “alma”. Considerando que tudo o que sabemos sobre esse tema nos chegou por meio de textos de Aristóteles e Platão, secundados por fontes mais tardias, tentaremos, neste tópico, compreender melhor esse legado indireto. E começamos destacando as duas passagens que, nesse sentido, são consideradas as mais importantes, ambas pertencentes à obra *De Anima* (*Sobre a alma*):

- 1) Livro I, cap. 5, 411 a 7-8: “Alguns pensam que a alma se mistura no universo inteiro, constituindo esta concepção a provável origem do pensamento de Tales, quando este considera que tudo se encontra repleto de deuses.”
- 2) Livro I, cap. 2, 405 a 19-21: “Tales, segundo parece, [...] considerava a alma como sendo princípio movente; assim, pois, o imã possui uma alma capaz de pôr o ferro em movimento.”

88

A primeira passagem (*De Anima* I 5, 411 7-8) contém o dístico “tudo está cheio de deuses”, conhecidamente atribuído a Tales de Mileto. Aristóteles semelha estar a oferecer uma explicação para esse dístico: “alguns [isto é, Tales] pensam que a alma está misturada no cosmos”. Uma pergunta, então, pode emergir: em que consistiria a natureza (*phýsis*) dessa alma que perpassa todo o universo? Chegar a uma resposta plausível, permitirá formular uma hipótese também plausível sobre algo da noção de alma que Tales teria em mente.

Mas é necessário que, a par da primeira, também consideremos a segunda passagem (*De Anima* I 2, 405 a 19-21 = DK 11 A 22), a qual “informa” que Tales pensou a alma como “princípio de movimento” e que, por essa razão, considerou o imã dotado de alma, já que essa pedra tem a potência de “mover” o ferro. Pelo mesmo motivo o milésio teria, acrescenta Diógenes Laércio (*Vidas* I, 24 = DK 11 A 1), citando o o sofista e polímato Hípias¹⁷, afirmado que o âmbar é dotado de alma, já que essa resina, quando aquecida ou friccionada, ganha

¹⁷ “Alguns autores, inclusive o poeta Côirilos, dizem que Tales sustentou pela primeira vez a imortalidade da alma... Aristóteles e Hípias afirmam que, raciocinando a partir da pedra-imã e do âmbar, Tales atribuiu uma alma até a objetos inanimados.” (Diógenes Laércio, *Vidas* I 1,24) Hípias pode ter sido a fonte de Aristóteles sobre Tales, informa KRS, citando Snnell (Philologus 96, 1994, p. 170-182 *apud* KRS, 2010, p. 93).



propriedades magnéticas semelhantes às que possuem os imãs (*cf. tb. MCKIRAHAN, 2013, p. 75 e notas 18 e 19*).

Com Kirk, Raven e Schofield, encontramos a ideia de que as duas passagens do *De Anima* de Aristóteles subsidiam conjecturas sobre as concepções de Tales de um “universo com vida e animado” (KRS, 2010, p. 93, tópicos 89 e 91 = *De Anima* I 2, 405 a 9 e I 5, 411 a 7), embora, na visão desses autores, não seja seguro assumir isso conclusivamente. Acontece que a possível ideia animista, como propõem os estudiosos ingleses, já havia sido atribuída a Tales por Platão, no diálogo *Leis*: “Haverá quem aceite essa causalidade e ainda se atreva a afirmar que o universo não está cheio de deuses?”, pergunta o personagem Ateniese a Clíneas (*Leis* 899 a-b). No contexto platônico, a matéria em discussão é, precisamente, a alma como princípio de movimento e, embora Tales não seja nomeado, a equiparação do extrato “o universo está cheio de deuses” com a passagem do *De Anima* I 5, 411 7-8, não deixa dúvidas que se trata de uma referência a ele¹⁸.

89 Mckirahan (2013) ensina que a ideia da alma como princípio da vida fazia parte do pensamento grego. Segundo essa ideia, a alma estava relacionada à vida e, a esta, o movimento. Assim, quando algo vem a morrer, deixa de ter alma. Desse modo, Aristóteles afirmava que plantas e animais (seres vivos) têm alma, pois a alma era identificada aos movimentos vitais ou, dizendo de outro modo, uma das características da vida é o movimento, em especial o sentido mais amplo de movimento, que abrange o “crescimento e as mudanças qualitativas” dos seres. Nessa perspectiva, “a presença da alma e, portanto, da vida, implica movimento” (MCKIRAHAN, 2013, p. 75). Mas Tales parece ter proposto haver alma nas coisas que convencionalmente não são consideradas vivas, por exemplo, o imã e o âmbar, o que, quiçá, reflita uma “uma concepção anímica pré-filosófica”, mas desmitificada – assim como o elemento água pode refletir uma concepção pré-filosófica, mas não é mais um deus ou deusa homéricos. Segundo essa concepção, as partes de naturezas geralmente consideradas inanimadas (isto é, sem alma), são vivas, ou seja, dotadas de alma (MCKIRAHAN, 2013, pp. 75-76).

Thomas Robinson é um autor que questiona a hipótese da concepção animista de Tales, argumentando que o fato de ele ter dito que o magneto possui *psyché* não é prova de que tivesse essa percepção, “pelo contrário, [...] pode sugerir exatamente a ideia oposta. Tales estava, provavelmente, apenas respondendo a um enigma físico suscitado pela pedra magnética”

¹⁸ Sobre isso, ver KRS, 2010, p. 93 “É importante, em qualquer caso, a utilização que [Platão] faz das palavras em questão, porquanto tal facto nos mostra que elas não são simplesmente um resumo aristotélico”. *Cf. tb. SPINELLI, 2003, p. 47 e nota 75.*



(ROBINSON, 2010, p. 21). Mas, em outro sentido, Spinelli sugere que Tales, da observação empírica do magneto, pode ter concebido a alma como princípio imanente em todas as coisas, como “causa do movimento”, ou seja, da vida (SPINELLI, 2003, p. 49)¹⁹. Ora, com Spinelli, não nos esqueçamos que o princípio (que se pode dizer “imanente”) de todas as coisas, para Tales, *arché* e *phýsis* divinizada, é o elemento “água”.

Então, adiantando o passo para nós, McKirahan (2013, p. 76) propõe que, se é válida a conexão entre alma e deuses, é possível conjecturar que as doutrinas mais importantes que foram atribuídas a Tales podem ser interligadas na seguinte proposta, que ele faz questão de advertir tratar-se de “interpretação especulativa”, ou seja, uma hipótese: (1) a água é elemento primário na constituição física do mundo, em todas as direções, tanto na superfície terrestre, quanto no alto (forma de chuva), e também subterraneamente (como “apoio” da terra); (2) a água é necessária para a “geração e manutenção das coisas vivas [seres vivos]” e, ao que tudo indica, também de coisas convencionalmente consideradas “não vivas”; (3) a alma é concebida por Tales como umidade geral das coisas; (4) o movimento contínuo observado nas superfícies aquáticas (rios, mares, chuva) mostra que a água é viva, ou seja, dotada de alma; (5) se tudo provém da água, “a força vital da água penetra a totalidade do mundo”, “está em tudo”, apesar de ser mais aparente em coisas evidentemente mais úmidas; (6) a água como princípio (*arché*) é divina, viva e eterna, imortal, sem começo nem fim, e tudo dela provém; (7) Consequentemente, tudo o que provém da água divina, ou seja, todas as coisas, são “plenas de deuses” (cf. MCKIRAHAN, 2013, p. 76-77).

A hipótese de McKirahan vem ao encontro da nossa investigação, ecoando certos testemunhos mais tardios, isto é, posteriores a Platão e Aristóteles, como, por exemplo, Cícero (*Sobre a Natureza dos deuses* I 10, 25 = DK 11 A 23): “Tales de Mileto [...] disse [...] que deus é o intelecto que molda todas as coisas a partir da água”; Aécio (*Opiniões* IV 2, 1 = DK 11 A 22a): “Tales afirmou por primeiro [...] que a alma se move eternamente ou se move por si mesma”; e, também de Aécio (*Idem* I 7, 11 = DK 11 A 23): “Tales dizia [...] que o todo está animado [...], e ainda que, por intermédio da umidade elementar, caminha uma força divina que a move”; todos citados pelo inestimável Spinelli²⁰ que, não obstante, adverte que a conexão

¹⁹ Em um texto anterior (1992), o mesmo autor opina que de todas as ideias atribuídas ao milésio, as noções sobre a alma podem ser as mais complexa, para o que Aristóteles “colaborou” duas vezes: (1) quando deduziu que como consequência do princípio “a alma está misturada ao todo do universo”, Tales pensou que “as coisas estão cheias de deuses”; uma “tese metafísica”, pois não pode ter sido formulada mediante os sentidos (empíria). Spinelli pensa que é improvável Tales ter raciocinado do modo como inferiu Aristóteles. E, (2) quando, inversamente, Aristóteles parece sugerir que Tales partiu da observação do magneto, ou seja, de “observações empíricas feitas sobre as qualidades magnéticas do íman”, para propor “a alma como algo motor” (SPINELLI, 1992, p. 120).

²⁰ Cf. SPINELLI, 2003, pp. 49-50, notas 81-83.



entre as duas propostas de Tales (“água como *arché*” e “mundo perpassado de deuses”), no contexto específico das fontes tardias, poder ter sido feita para resolver o problema da “causa insuficiente”, dando origem a uma composição de “camadas”: a física, com o elemento água, e a metafísica, com a *psyché* (SPINELLI, 2003, p. 51). Em outra chave, contudo, o mesmo autor pensa que Tales, decerto, foi reconhecido como o primeiro filósofo da natureza na tradição filosófica, não simplesmente por ter proposto a água como princípio, mas sim por “fazer conter na sua tese a ideia de que há um princípio, e que ele é único”, e que “só um princípio único, poderia explicar o móvel do fazer-se da geração como um todo” (SPINELLI, 2003, p. 53); afinal, Aécio relatou que Tales, assim como seus discípulos, conceberam o cosmo como “apenas um”, o que Simplício expressou do seguinte modo: “[...] o princípio (*arché*) é um e [está] em movimento” (Simplício, *Física* 23, 21 = DK 12 A 13, *apud* SPINELLI, 2003, p. 54).

A reflexão que resulta promissora é: segundo as concepções atribuídas a Tales, é possível que a noção de alma, identificada ou associada aos deuses que perpassam o universo, esteja identificada à noção de *arché*, “princípio”, isto é, à *phýsis* aquática ou, dito de modo tradicional, ao elemento “água”. Naturalmente, devemos fugir da tentação de encerrar a questão, pois a área de estudos pré-socráticos admite somente a proposição de hipóteses, desde que plausíveis e fundamentadas nos textos, como nos esforçamos para proceder aqui.

91

3.2 Os fragmentos “sobre a alma” de Heráclito: uma delimitação temática

Pode-se dizer que, na história do pensamento filosófico da vertente ocidental, Heráclito foi o primeiro de quem nos chegaram registros de uma “psicologia”, isto é, de uma teoria da alma, formulada em termos complexos. Deixando de parte a associação de *psyché* com o divino *lógos*-razão universal e particular (DK 22 B 45 e B 115), tema que motivaria outra pesquisa, nosso foco deve recair sobre os teores relacionáveis, por semelhança ou diferença, às noções atribuídas a Tales de Mileto. Para isso, a tarefa consiste em delimitar, nas sentenças do efésio, a abordagem “física” da alma, que é marcada por uma “dialética” entre os elementos opostos “fogo” e “água”, pois, no “pano de fundo” dessa dialética se estampam aquelas noções.

Portanto, focalizando estritamente o “recorte” da nossa pesquisa, recolhemos algumas das sentenças heraclitianas sobre a alma, assim delimitando os termos orientadores da seleção: elementos “água” e “fogo” em relação com “alma”. Na ordem estabelecida pelo compêndio DK, esses fragmentos perfazem o número de quatro, e são os seguintes: DK 22 B 12; B 36; B 77 e B 118.



3.3 Quatro sentenças heraclitianas em relação com as noções atribuídas a Tales

- a) DK 22 B 12 (Ario Dídimo, citado por Eusébio, *Praeparatio Evangelica* XV 20)
“Aos que entram nos mesmos rios outras e outras águas afluem; almas exalam do úmido.”²¹
- b) DK 22 B 36 (Clemente de Alexandria, *Tapeçarias* VI 16)
“Para almas é morte tornar-se água, e para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma.”
- c) DK 22 B 77 (Numênio, Fragmento 35)
“Heráclito diz que para almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas.”
- d) d) DK 22 B 118 (Estobeu, *Florilégios* V 8)
“Brilho seco [i.e., fogo] (é a) alma mais sábia e melhor.”

Em DK 22 B 12 (“a”), *psyché* se identifica à exalação da umidade, isto é, do elemento aquático, indicando, evidentemente, o fenômeno físico da “evaporação” e, neste sentido, o estudioso Alexandre Costa chega a substituir o termo “alma” por “vapor”, em sua tradução: “Aos que entram nos mesmos rios, afluem outras e outras águas; e os vapores exalam do úmido” (COSTA, 2002, p. 205, fr. LI). O complemento dessa sentença é dado por Aristóteles, que disse: “Heráclito também declarou que o princípio é a alma, por que ela é a exalação quente a partir da qual as outras coisas são constituídas; é uma realidade incorpórea e em perpétuo fluir...” (*De Anima* I 2, 405 1 24 = DK 22 A 15, *apud* SPINELLI, 2003, p. 208). Está claro, todavia, que a primeira parte do fragmento B 36 (“b”): “para almas é morte tornar-se água” é o reverso do fenômeno físico da evaporação, isto é, em tais termos, a alma se dissolve fisicamente por condensação, liquefazendo-se, tornando ao (ou tornando-se) elemento “água”.

É evidente o enlace com as noções atribuídas a Tales. Spinelli diz: “A água, segundo Tales, ‘é o princípio da natureza úmida que compreende em si todas as coisas’; em outros termos: ‘todas as coisas provêm dela e dela se nutrem’” (SPINELLI, 2003, p. 209). E prossegue este autor:

Água e Alma, portanto (e desde Tales), são dois termos que designam o mesmo princípio: o princípio vital. Heráclito se mantém nessa tradição, na qual se envolvem a filosofia, o mito, a ciência e a religião, porém atribui à alma um núcleo constitutivo a ela intimamente relacionado ou uma qualidade

²¹ Todos os fragmentos citados foram traduzidos por José Cavalcante de Souza para o volume da Coleção Os Pensadores dedicada aos filósofos pré-socráticos. Foi utilizada a seguinte edição: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. 2ª ed. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1978. Entre parênteses, figuram as fontes clássicas de transmissão de cada fragmento.



que determina a sua natureza: o *lógos*.²² (SPINELLI, 2003, p. 209, nota 550 *apud* SIMPLÍCIO, *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 23, 31 = DK 11 A 113)

Consideremos a transformação dos elementos neste fragmento (no qual o termo “alma” não incide, por isso não está em destaque) DK 22 B 76²³: “Vive fogo a morte de terra, ar vive a morte de fogo, água vive a morte de ar, terra a de água”. Atentando à expressão “ar vive a morte de fogo, água vive a morte de ar”; note-se que o elemento “ar” aparece como “um intermediário entre água e fogo (poderíamos descrever o ciclo completo dos quatro elementos, mas, por necessidade, delimitamos “água” e “fogo”), e esse elemento intermediário, em algum “momento” dos processos de rarefação (evaporação) e condensação (liquefação), pode bem se dizer “vapor”. Assim, não concordamos com a identificação de “vapor” à “alma” (COSTA, 2002)²⁴, pois evaporação e vapor tratam-se, em nossa leitura, de processo e estágio, respectivamente, da “(trans)formação” da alma – e é evidente que, aqui, trata-se de uma noção “física”, natural, e não metafísica ou sobrenatural: alma é *phýsis* –, no qual [nesse processo] “água” é princípio e fim da alma: “da água nasce alma” (B 12= “a” e B 36 = b), “na água morre alma” (B36 e B 77 = “c”). Sobre o sentido dessa expressão, e também sobre B 77 (“c”), Mckirahan interpreta: “A morte aqui, não é simplesmente uma metáfora para a mudança. Heráclito sustenta que a alma morre quando sua natureza ígnea literalmente se apaga” (MCKIRAHAN, 2013, p. 232, nota 47).

Heráclito preservou o princípio de Tales enquanto princípio, mas foi além no processo de “formação elementar” (isto é, “físico”) da alma, propondo-lhe uma espécie de auge, com o elemento “fogo”: “Brilho seco [*i.e.*, fogo] (é a) alma mais sábia e melhor.” (DK 22 B 118 = “d”). Esse “elemento”, como se sabe, é predominante na cosmologia do efésio, de fato, é o princípio que a tudo governa (veja-se, por exemplo, os fragmentos DK 22 B 30, 31, 64, entre outros), identificado ora a Zeus (DK 22 B 32), ora ao *lógos*²⁵ e, como se vê, à alma, ou melhor,

²² *Alma-lógos*: particularidade complexa da psicologia heraclitiana, que desejamos investigar em outra oportunidade.

²³ Máximo de Tiro, *Philosouphoúmena* XII, 4.

²⁴ Outros autores, como Robinson, que segue Charles Kahn, identificam a alma heraclitiana com “ar” e a alma sábia de de brilho seco (B 118 = “d”) com “ar seco”. O primeiro autor escreve: “Heráclito descreve a alma como ‘seca’ (fr. 118) e ‘molhada’ ou ‘úmida’ (fr. 117) – epítetos, como Kahn corretamente afirma, diretamente aplicáveis ao ar em suas várias manifestações e totalmente inaplicáveis ao fogo.” (ROBINSON, 2010, p. 29; KAHN, 1979, *Apud* ROBINSON, *idem* *ibidem*). Os argumentos são fortes, mas, em nossa visão atual, o “vir-a-ser” transformativo da alma, da água ao fogo e novamente à água, são os estados do ser e do não ser alma, os demais são estágios intermediários do processo. Todavia, essa questão não pode ser seguramente encerrada. Continuaremos abertos às diferentes possibilidades de interpretação.

²⁵ Eis o *lógos*, novamente. Identifica-se ao fogo e, portanto, nada mais natural que fogo e *lógos* convirjam na psicologia de Heráclito. Richard Mackirahan diz: “Heráclito associa *Lógos*, fogo, alma,



talvez, ao princípio físico de sabedoria da “melhor alma”. O elemento “fogo” é, metaforicamente, o “ouro” heraclítico: “Por fogo se trocam todas as coisas e por fogo todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro” (DK 22 B 90). Como propõe Richard Mckirahan, para Heráclito, “a alma encontra-se em seu ápice quando está seca, em seu estado mais ígneo” (MCKIRAHAN, 2013, p. 245). Este autor, com quem concordamos, também ensina que:

A concepção de alma mais encontrada até agora nos pré-socráticos tem sido a da “alma como sopro”, composta de ar e tendo a função de dar vida ao corpo que habita. Ela parte com a morte, ou para retornar ao ar cósmico ou (como querem os pitagóricos) para reencarnar. Heráclito foi além de seus predecessores ao integrar sua visão da alma com sua cosmologia. A alma é fogo, como mostra a substituição de “alma” em 10.74 [B 36 = “b”] por “fogo” em 10.75 [B 31²⁶]. (MCKIRAHAN, 2013, p. 245)²⁷

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No trajeto percorrido, percebemos que na base da complexa psicologia de Heráclito, assim como na noção de alma associada ao pensamento de Tales, encontra-se a *phýsis* divinizada, como princípio natural – pois não há lugar para o sobrenatural na antiga noção de *phýsis*, tudo é a um só tempo divino e natural. Esse princípio, na proposta do milésio, é o elemento “água”, que, ao que tudo nos indicou, identifica-se com a sua noção de “alma”. Já para Heráclito, o princípio é o elemento “fogo”, o qual, segundo a interpretação que assumimos, identifica-se à natureza da alma (e.g. fragmentos DK 22 B 36; B 76; B77; B 118; com o complemento de DK 22 B 31). Portanto, a princípio, encontramos uma relação pautada por, ao menos, duas semelhanças e uma diferença: a alma é identificada a um certo princípio físico; esse princípio é divinizado; para Tales é o elemento “água”; para Heráclito, “fogo”.

guerra, justiça, Deus e talvez lei. *Lógos* é associado igualmente à medida, uma vez que ele enfatiza a importância da medida nas mudanças ordenadas que ocorrem no mundo (10.75). Em certo sentido, todos esses itens são o mesmo, o elemento que rege o universo, mas em que sentido precisamente eles são o mesmo é algo que não é claro.” (MCKIRAHAN, 2013, p. 238). Também diz, em outra parte: “já que Heráclito associa o *Lógos* com o fogo cósmico puro, ele sustenta que a alma mais sábia é mais ígnea (10.104), assim conquistando os benefícios – aqui e no além – das melhores almas (p. 251).” E assim por diante. Tema para outro trabalho.

²⁶ “Direções do fogo: primeiro mar [isto é, água], e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo *lógos*, tal qual era antes de se tornar terra.”

²⁷ Diz, ainda o autor: “No indivíduo, a alma, que nos torna vivos e nos comanda, é ígnea (“fogo” e “alma” são empregados de maneira intercambiável em 10.74 [B 36] e 10.75 [B 31]). (MCKIRAHAN, 2013, p. 237).” Robinson também sublinha a correlação entre DK 22 B 36 e B 31 (ROBINSON, 2010, p. 29).



Contudo, em pelo menos dois fragmentos, Heráclito identifica o “nascimento”, isto é, a origem ou vir-a-ser da alma a partir do elemento aquático (DK 22 B 12 e B 36)²⁸, nisto de algum modo retornando ao princípio de Tales, que remete ao processo natural reversível de rarefação e condensação, já que também a “morte” de “alma” se dá no elemento aquático (B 36 e B 77)²⁹. Este é, em nossa visão, o maior enlace entre a proposta de Heráclito e a herança da filosofia natural de Tales³⁰. É quando a alma-fogo de Heráclito, cujo *lógos*-fogo é parte do *lógos*-fogo universal, identificado a Zeus, enquanto regente cósmico, como que revela um parentesco primordial com a alma-água divina do mundo cheio de deuses de Tales de Mileto.

²⁸ Além de fragmentos em que o termo “alma” se pode ler subentendido: DK 22 B 31; B 76 e B 126.

²⁹ Cf. nota anterior.

³⁰ Com SPINELLI, 2003, p. 209. Também MACKIRAHAN, 2013, p. 232, nota 47.



REFERÊNCIAS

- ALCOFORADO, Paulo. Doxógrafos gregos. *Kléos*, São Paulo, v.1, n. 1, 1997, p. 277-291. Disponível em: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K1/v1scan.html>. Acesso em: 23 jul. 2022.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Giovanni Reale e Marcelo Perine. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Metafísica. Livros I, II e III*. Tradução, comentários e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2008. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 15.)
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro; rev. Aghata Bacelar; tradução das citações em grego e latim Henrique Cairus, Aghata Bacelar, Tatiana Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- DIÓGENES LAÉRCIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. São Paulo: Difel, 2002.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 7a ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates*. Trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores.)
- PLATÃO. *Leis*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.
- ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero e Aristóteles*. Trad. de Alaya Dullius et all. São Paulo: Anablume, 2010.
- SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-socráticos: primeiros mestres da Filosofia e da Ciência grega*. 2a ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- SPINELLI, Miguel. A instauração da filosofia e da ciência por Tales de Mileto. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 48, n. 1, 1992, p. 99-124. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40336030>. Acesso em: 23 jul. 2022.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44511>

Artigo recebido em: 03/08/2022

Artigo aprovado em: 07/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

O PRINCÍPIO MORAL DA ÉTICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL RESPOSTA PARA OS PROBLEMAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO

THE MORAL PRINCIPLE OF DISCOURSE ETHICS AS A POSSIBLE ANSWER TO THE PROBLEMS OF THE KANTIAN CATEGORICAL IMPERATIVE

Eduardo de Oliveira da Costa¹

(eduardodeoliveiradacosta@outlook.com)

97

Resumo: Será analisada a possibilidade de que a formulação de Habermas do princípio moral, no contexto de sua ética do discurso, responda a certos problemas presentes no imperativo categórico kantiano, em especial alguns dos problemas apontados por Hegel no §135 de sua *Filosofia do Direito*. Para isso, investigaremos, i) de maneira sintética, a fundamentação da moralidade ensejada por Kant nos seus textos de filosofia moral e a formulação do imperativo categórico; ii) brevemente, algumas das críticas hegelianas pertinentes direcionadas ao imperativo categórico kantiano; e iii) a maneira como o princípio moral habermasiano presente em sua ética do discurso e a sua estratégia de fundamentação moral oferecem um caminho alternativo e de reformulação ao imperativo categórico, não caindo nos problemas apontados como presentes neste princípio moral kantiano.

Palavras-chaves: Ética do discurso. Moral. Imperativo categórico. Princípio de universalização. Habermas.

Abstract: It will be analyzed the possibility that Habermas's formulation of the moral principle, in the context of his discourse ethics, responds to certain problems present in Kant's categorical imperative, in particular some of the problems pointed by Hegel in §135 of his *Philosophy of Right*. Thus, we will investigate, i) in a synthetic way, the foundation of morality given by Kant in his moral philosophy texts and the formulation of the categorical imperative; ii) briefly, some of the pertinent Hegelian criticisms directed at Kant's categorical imperative; and iii) the way in which Habermas's moral principle present in his discourse ethics and his strategy of moral foundation offer an alternative path and reformulation to the categorical imperative, not falling into the problems identified as present in Kant's moral principle.

Keywords: Discourse ethics. Moral. Categorical imperative. Principle of universalization. Habermas.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7050552968164491>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8209-3196>.



INTRODUÇÃO

A empresa crítica kantiana, ao voltar-se para o problema da demonstração daquilo que há de *a priori* na faculdade do juízo, parece ter fornecido à filosofia uma oportunidade de fundamentação para o nosso conhecimento de princípios e leis empíricas, ou mesmo da passagem do que seria um conhecimento empírico mais particular ou menos amplo para um de caráter mais universal, também empírico (*cf.* *KU*, AA 05: 179-181). De fato, se na *Crítica da Razão Pura* Kant nos ofereceu uma via de compreensão dos princípios *a priori* do conhecimento teórico e das leis universais e necessárias da natureza, na jurisdição das quais estaria todo o conhecimento sensível possível e a determinação dos seus limites, com a *Crítica do Juízo* pôde-se esclarecer o problema da sistematicidade do conhecimento empírico²: isto é, deve meu conhecimento empírico caminhar da particularidade daquilo que me é dado empiricamente, na experiência, de modo a adquirir conhecimentos empíricos “mais universais”, como no caso do conhecimento de leis empíricas ou de conceitos empíricos abrangentes que abarcam outros mais particulares. Nisto consiste a possibilidade, inclusive, para Kant, da *indução* como forma de ir do particular ao universal no conhecimento sensível *a posteriori* da natureza³. Isto seria fundamental, portanto, para que possa “a experiência em geral, segundo leis transcendentais do entendimento, [...] ser considerada como um sistema, e não como um mero agregado” (*EEKU*, AA 20: 208. 1-3)⁴.

² Na *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, Kant comenta: “O entendimento, porém, faz abstração, em sua legislação transcendental da natureza, de toda diversidade de leis empíricas possíveis; só toma em consideração, naquela, as condições de possibilidade de uma experiência em geral segundo sua forma. Nele, pois, não é encontrável aquele princípio da afinidade das leis naturais particulares. Somente o Juízo, ao qual compete trazer as leis particulares, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente sob as mesmas leis universais da natureza, sob leis superiores, embora sempre ainda empíricas, tem de pôr no fundamento de seu procedimento um tal princípio.” (*EEKU*, AA 20: 210. 2-11). Na *Segunda Introdução*, encontramos que “sendo tão diversas as formas da natureza, tantas as modificações dos conceitos transcendentais universais da natureza, deixadas indeterminadas por aquelas leis – que o entendimento puro dá *a priori* porque só dizem respeito à possibilidade de uma natureza (como objeto dos sentidos) em geral –, também têm de existir leis, as quais, embora possam ser contingentes (porque empíricas) segundo o discernir [*Einsicht*] do nosso entendimento, têm de ser vistas como necessárias [...] a partir de um princípio (ainda que desconhecido por nós) da unidade do múltiplo.” (*KU*, AA 05: 179-180. Grifos do autor).

³ Na *Primeira Introdução*, encontramos: “Como poderia Linné esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que, no entanto, tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e espécie?” (*EEKU*, AA 20: 215n).

⁴ Mais adiante, Kant comenta: “Portanto é uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietamente disparidade sem limites de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico.” (*EEKU*, AA 20: 209. 27-32. Grifos do autor).



99

Por outro lado, segundo Kant, quando situamos o debate no plano da moralidade e da possibilidade de se adquirir princípios universais, agora, no entanto, do ponto de vista *prático*, isto é, princípios práticos universais, isto nos coloca a necessidade de novos princípios, absolutamente distintos dos anteriores⁵, agora não mais voltados para o conhecimento daquilo que *é*, mas daquilo que *deve ser* (cf. *GMS*, AA 04: 387-388; *KrV*, B 868; *EEKU*, AA 20: 176). Na tentativa de uma fundamentação *a priori* para a moralidade, a filosofia kantiana encontrou nos princípios práticos da *razão pura* um meio seguro para esta tentativa de fundamentação de uma moral universalista. O imperativo categórico, enquanto mandamento moral assentado numa razão universalmente válida, seria aquele princípio para a práxis cuja aplicação ou realização poder-se-ia exigir de todos, constituindo-se como a lei prática para todo sujeito racional (cf. *GMS*, AA 04: 413). Todo princípio subjetivo, fundado sempre em preferências particulares do sujeito sensível e nunca puramente na razão, deveria encontrar os seus limites na legislação de uma lei moral universal, na medida em que esta seria sustentada por uma razão pura compartilhada por todos os seres racionais, o que equivaleria a um ponto de vista universal. Enquanto possuidor de ambos princípios particulares e universais e enquanto reconhecedor destes, o indivíduo seria o espaço de um conflito de natureza moral, a saber, da luta entre uma vontade puramente racional moralmente valiosa, de um lado, e, de outro, aquilo que diz respeito a uma vontade determinada pelo lado sensível ou receptivo do sujeito, isto é, não relativo à universalidade de princípios práticos apodícticos⁶; mas seria também, o sujeito racional, autor desta passagem do particular ao universal no âmbito prático ao determinar-se a agir por respeito à lei moral.

⁵ Proposições práticas podem, certamente, para Kant, não se diferirem fundamentalmente de “proposições teóricas que se referem à natureza das coisas” (*EEKU*, AA 20: 197. 29-30), se ambas seguirem os mesmos princípios, quais sejam, as leis do entendimento. Uma distinção para proposições práticas capaz de fundar um domínio prático, inteiramente diferente daquele teórico regido por uma legalidade específica sua – a dos conceitos do entendimento – será possível uma vez que estas proposições práticas estejam fundadas sobre princípios outros, quais sejam, as leis da *liberdade*. Nisto consistirá a possibilidade de uma filosofia prática “especial”, i. e., distinta de uma filosofia teórica segundo princípios. Sobre isso, ver: *EEKU*, AA 20: 195-205; *KU*, AA 05: 171-176.

⁶ Sobre este conflito, as metáforas jurídicas de Kant na *Metafísica dos Costumes* são interessantes: “este duplo eu, que tem de, por um lado, comparecer tremendo perante a barra ‘do tribunal, que, todavia, lhe está a ele próprio confiado, e que, por outro lado, tem nas suas mãos o cargo de juiz por autoridade inata, necessita de um esclarecimento, para que a razão não caia em contradição consigo mesma. – Eu, o acusador, e, no entanto, também acusado, sou o mesmo homem (*número idem*); mas, como sujeito da legislação moral procedente do conceito de liberdade onde o homem está submetido a uma lei que ele a si próprio se dá (*homo noumenon*), há de considerar-se como um outro (*specie diversus*) em relação ao homem sensível dotado de razão, [...], e esta diferença específica é a das faculdades do homem (das superiores e inferiores) que o caracterizam. O primeiro é o acusador, face ao qual se concede ao acusado uma defesa jurídica (o seu advogado). Uma vez concluída a discussão, o juiz interior, como pessoa com poder para tal, profere o veredicto de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto;” (*MS*, AA 06: 439n. Grifos do autor).



O chamado “formalismo” do imperativo categórico é um alvo comum de crítica no debate filosófico sobre a moralidade. De fato, a busca kantiana pela universalidade da vontade e dos princípios práticos no interior de uma multiplicidade de concepções éticas, parece ter demonstrado certas limitações ao ser formulado sob a forma de um princípio segundo o qual o espaço da verificação da capacitação ou não de máximas para a universalização deveria ser restringido ao âmbito individual de verificação. Evidentemente, este procedimento de verificação individual da moralidade de máximas necessitou ser compreendido por Kant não como limitado às particularidades individuais e egoístas do sujeito, mas como transcendente a este ao ser fundado numa razão que somente opera a partir de princípios universais, isto é, válidos para todo ser racional (*cf. KpV, AA 05: 55-58*).

Habermas (1989, pp. 80-83), ao tratar da especificidade das proposições de caráter normativo, opera mediante uma distinção entre discurso teórico e discurso prático que nos recorda a mencionada separação kantiana entre o domínio teórico e o prático, mas que possui fundamentos e conclusões bastante distintas, como ainda veremos. Em suas *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, ao tratar da diferença entre estas duas formas do discurso, Habermas menciona que, tanto para o discurso teórico quanto para o prático, necessita-se um princípio de universalização que permita uma passagem entre o particular e o universal. Ora, se “no discurso teórico, a ponte que serve para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais é lançada por diversos cânons da indução” (HABERMAS, 1989, p. 84), no discurso prático será necessário um “princípio-ponte” correspondente, ou seja, que lhe sirva para tratar do universal neste âmbito discursivo, mas que seja um princípio outro que não os do primeiro tipo, visto as diferenças essenciais entre duas formas de discurso (*cf. HABERMAS, 1989, p. 78 e ss*). Este deverá ser o princípio moral, que servirá de regra de argumentação para o discurso prático e, assim, terá a função de abrir um caminho para a possibilidade do consenso e da fundação de normas que possam exprimir uma vontade universal dos concernidos.

É preciso dizer, então, que para Habermas, embora o ponto de vista deontológico permita um paralelo entre aquilo que é expresso em proposições assertóricas e em proposições normativas, isto é, respectivamente em atos de fala constatativos e em atos de fala regulativos, não obstante, “a “verdade” moral de proposições normativas não pode ser assimilada – como sucede no intuicionismo ou na ética de valores – pela validade assertórica das proposições afirmativas” (HABERMAS, 1991, p. 13). Esse afastamento entre aquilo que diz



respeito à moralidade e aquilo que é referente ao conhecimento teórico⁷, como dito, nos remete à já mencionada distinção essencial ao programa crítico kantiano, a saber, entre, de um lado, a possibilidade de se ter um conhecimento constitutivo de coisas e, de outro, um conhecimento acerca do “dever ser”, enquanto formas de conhecer possibilitadas por legislações distintas das faculdades do sujeito (*cf. GMS, AA 04: 387-388*). No entanto, não entraremos mais profundamente na distinção e no tratamento habermasiano da especificidade das proposições normativas quando comparada às proposições assertóricas. Contudo, importa dizer que, embora fundamentalmente distintos na teoria habermasiana, ambos atos de fala – regulativos e constatativos – iniciados no interior de comunicações, erguem, com vistas ao entendimento mútuo, pretensões de validade de correção e verdade, respectivamente (*cf. HABERMAS, 1989, pp. 82-83*). As pretensões de verdade postas por sujeitos de proposições assertóricas, constatativas acerca de objetos no mundo ou de estado de coisas não parecem difíceis de se verificar. Por outro lado, seriam duvidosas as pretensões de correção colocadas por atos de fala regulativos, o que deverá ser demonstrado pela fundamentação habermasiana da moral.

101

Buscaremos, neste trabalho, verificar de que modo o princípio moral formulado por Habermas em sua ética do discurso será capaz de superar alguns limites presentes na formulação kantiana do princípio moral, tendo como texto central *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, publicado em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (HABERMAS, 1989), e, secundariamente, *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (HABERMAS, 1995) e o texto *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, publicado em *Comentários à ética do discurso* (HABERMAS, 1991). Tratarei também, de modo bastante breve, de alguns problemas atribuíveis ao imperativo categórico de Kant identificados por Hegel precisamente no §135 de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, de modo a propor, em sequência, que a ética do discurso de Habermas desenvolve uma possível resposta a estes problemas por meio da formulação do seu próprio princípio moral de universalização. Habermas (1989, p. 84) parece reconhecer, na fórmula kantiana, uma intuição válida de tentar formular um princípio moral de caráter universalista e, com efeito, impessoal, e com isso a construção de uma passagem para o universal na esfera prática: para aquilo que diga respeito a todos – normas que possam ser a todos imputáveis. Não

⁷ Esta é, na verdade, uma distinção bastante clássica, não somente para a filosofia moral, mas, inclusive, para a filosofia do direito moderna. Ao tratar do problema da fundamentação de uma teoria geral do direito enquanto “disciplina teórica autônoma”, Pachukanis comenta que “Para a filosofia do direito burguês, cuja maioria dos representantes se situa num terreno neokantiano, o problema aqui evocado se resolve mediante uma simples oposição entre duas categorias, a categoria do Ser e a categoria do Dever-Ser. Consequentemente, admite-se a existência de duas espécies de pontos de vista científicos: o ponto de vista explicativo e o normativo.” (PACHUKANIS, 1988, p. 17).



obstante, Habermas buscará defender uma forma de princípio moral cuja aplicação, i. e., cujo momento de seu uso como regra para a verificação da moralidade de máximas ou vontades particulares, não seja restrito ao procedimento “monológico”, utilizando a terminologia adotada por Habermas, exigido pelo modelo kantiano, como veremos mais a fundo, mas que se identifique com um procedimento, em certo sentido *dialógico*, que permita o conhecimento, para discursos prático, do ponto de vista imparcial e necessário a todos os participantes ao refletir, efetivamente, uma vontade universal dos concernidos. Após afirmar, citando McCarthy, que, com a reformulação do imperativo categórico “O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal” (HABERMAS, 1989, p. 88 *apud* MC CARTHY, 1980, p. 371), Habermas coloca que

De fato, a formulação indicada do princípio da universalização visa a realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso. Por um lado, só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses devem também permanecer acessível à crítica pelos demais. As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e como estes são sempre parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente. (HABERMAS, 1989, p. 88).

102

Desse modo, pretendemos mostrar de que maneira Habermas parece conseguir formular um princípio de universalização que, como veremos, servirá como regra de argumentação em discursos práticos – necessário, portanto, para argumentações que busquem a identificação de princípios morais – e será capaz de superar certas dificuldades imanentes à formulação kantiana de um princípio moral último. A demonstração de um ponto de vista universal e apodítico para a vontade, enquanto condição necessária de ser demonstrada por toda tentativa de fundamentação da moralidade, encontrará na ética do discurso habermasiana uma sua transposição para o âmbito do discurso público e da intersubjetividade, isto é, da prática comunicativa, a partir do qual o conhecimento do que seria a *vontade comum* deve resultar.

Assim, num primeiro momento, i) será exposto de modo sintético a noção kantiana de um princípio moral e a sua fundamentação ou demonstração, especialmente de acordo com os conteúdos presentes na *Crítica da Razão Prática*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e *Metafísica dos Costumes* mas também, secundariamente,

**PRINCÍPIO MORAL DA ÉTICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL RESPOSTA
PARA OS PROBLEMAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO**



tal como se encontram na *Crítica da Razão Pura*. Deverá ficar evidente, sinteticamente, a) o método kantiano de fundamentação do princípio moral e b) o modo monológico de proceder na aplicação deste princípio moral e na descoberta das normas morais. Em um segundo momento, ii) mostrar-se-á, brevemente, as críticas pertinentes contidas no §135 da *Filosofia do Direito* de Hegel, isto é, apenas aquilo que dela pode-se aproveitar para o debate de fundamentação moral em questão. Por último, iii) será explicada a estratégia de Habermas para a fundamentação do princípio de universalização – o princípio moral –, de modo que fique claro a) a distinção entre a estratégia da ética do discurso de fundamentação de um universalismo ético “a partir dos pressupostos gerais de argumentação” (HABERMAS, 1991, p. 21), e a estratégia kantiana, e b) a forma não monológica de se proceder encontrada no princípio de universalização habermasiano, enquanto regra para a argumentação moral. Com isso, pretende-se que fique esclarecida a possibilidade de que a proposta de princípio moral e de ética discursiva de Habermas seja capaz de superar certos pontos problemáticos que podemos encontrar no imperativo categórico kantiano e em algumas consequências dele deduzíveis.

103

1 A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA MORALIDADE E O IMPERATIVO CATEGÓRICO

Ao comentar o caráter do princípio moral (depois descrito como princípio de universalização), Habermas retoma algo fundamental sobre os caminhos do cognitivismo moral pós-kantiano, a saber, que estes “deparem sempre de novo, na tentativa de indicar semelhante princípio moral, com princípios que têm por base a mesma ideia. Pois *todas* as éticas cognitivistas retomam a intuição que Kant exprimiu no imperativo categórico” (HABERMAS, 1989, p. 84). Esta leitura do debate ético moderno e posterior parece razoável. A despeito das “diferentes formulações kantianas” (HABERMAS, 1989, p. 84) do princípio moral, é perceptível um sentido implícito à fórmula cujo conteúdo indica um caráter fundamental para as teorias morais desde então formuladas, na medida em que estas constroem-se sob a pretensão de alcançar uma *impessoalidade* e uma *universalidade* rigorosa. Isto parece compreensível, visto não ser a filosofia moral kantiana senão uma tentativa de fundamentação de uma normatividade já previamente definida. Isto é, Kant não parece propor um novo direcionamento ou conteúdo moral para a prática cotidiana do sujeito moderno, mas, na verdade, uma demonstração da razoabilidade das pretensões universalistas e apodíticas



erguidas nos juízos morais comuns já praticados por este sujeito, isto é, “percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento” (*GMS*, AA 04: 392).

A ideia kantiana de uma “lei universal” seria expressão desta abrangência e necessidade na normatização da ação requerida para a construção de uma moralidade rigorosa. Se as éticas clássicas procuraram dar uma resposta ao problema do “bem viver”, o horizonte da ética kantiana desloca-se para a tentativa de uma fundamentação e racionalização *deontológica* da prática do sujeito; isto é, a correção da ação foi trazida como objeto necessário de esclarecimento e assim, com efeito, a centralidade dos conceitos de *dever*, *razão* e *liberdade* e, com isto, a justificação de juízos normativos cujo caráter forçoso e impessoal necessitaria ser explicado em termos de uma normatividade universalmente aplicável e à luz de uma concepção de sujeito correspondente.

Contudo, ocorre que a fundamentação desta perspectiva moral elaborada sob os predicados da universalidade, necessidade e impessoalidade, assim como de um sujeito de uma *racionalidade pura*, teve de ser buscada em um domínio outro que não aquele da razão teórica, isto é, que “ocupava-se dos objetos (*Gegenstände*) da simples faculdade de conhecer e uma crítica da mesma, em relação a este uso” (*KpV*, AA 05: 29. 1-3, grifos do autor). Como Loparic nos recorda, acerca de algo que Kant afirma na *Crítica da Razão Pura*, há “dois interesses fundamentais da razão pura, um especulativo e um prático-teórico. O interesse especulativo pode ser expresso pela pergunta: que posso conhecer? O prático, pela pergunta: que devo fazer?” (LOPARIC, 1999, p. 14). Na primeira *Crítica* Kant já tratava, por conseguinte, da necessidade de uma fundamentação da normatividade moral em um domínio distinto daquele que diz respeito ao conhecimento teórico de coisas e aos princípios deste conhecimento⁸:

⁸ Como já se mencionou, a literatura kantiana sobre isto é vasta. Na *Crítica da Razão Pura*, encontramos que “No que diz respeito à natureza, de fato, a experiência nos fornece as regras e é a fonte da verdade; em relação às leis morais, porém, a experiência é (infelizmente!) a mãe da ilusão, e é altamente repreensível extrair as leis sobre aquilo que *devo fazer* daquilo que *é feito*, ou querer limitá-las a isso.” (*KrV*, B 375. 13-17). Grifos do autor). Sobre isto e o problema do “interesse da razão”, no fim da *Crítica* é acrescentado: “A primeira questão [*O que posso saber?*] é meramente especulativa. Nós esgotamos (segundo me orgulho de ter feito) todas as respostas possíveis para ela, e enfim encontramos aquela com que a razão tem de satisfazer-se, e com que, mesmo sem levar o prático em conta, tem razões para ficar satisfeita; mas permanecemos tão longe dos dois grandes fins a que se dirigia de fato todo esse esforço da razão pura, que é como se, por comodidade, tivéssemos evitado esse trabalho desde o início. Quando se trata do saber, portanto, ao menos uma coisa está claramente estabelecida: nunca poderemos tomar parte nessas duas tarefas. A segunda questão [*O que devo fazer?*] é meramente prática. Ela pode, enquanto tal, pertencer à razão pura, mas não é ainda transcendental, e sim moral, não podendo assim, em si mesma, servir de objeto à nossa crítica.” (*KrV*, B 833. 4-15, grifos do autor)



A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade, e, portanto, contém tanto a lei da natureza como a lei moral, a princípio em dois sistemas particulares, mas afinal em um único sistema filosófico. A filosofia da natureza trata de tudo o que existe; a da moral, somente daquilo que deve existir. (*KrV*, B 868. 13-17)

105 Também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* esta especificidade da investigação de filosofia moral é deixada bastante clara, sendo feita uma divisão primeira da filosofia entre uma *filosofia lógica* e, outra, *material*, esta última dividindo-se em uma *doutrina da natureza* e uma *doutrina dos costumes*, cada uma destas doutrinas, por sua vez, possuindo uma parte “pura” e, outra, “empírica”. Esta parte pura, que caracteriza o fato de lidar com princípios *a priori*, seria uma *metafísica*, que já havia sido definida na *arquitetônica da razão pura* da primeira *Crítica* como “o sistema da razão pura (ciência, *i. e.*, o conhecimento filosófico total a partir da razão pura em uma concatenação sistemática (tanto o verdadeiro como ilusório)” (*KrV*, B 869. 3-5), dividindo-se em “metafísica do uso especulativo da razão pura e metafísica do uso prático da razão pura, sendo, portanto, ou metafísica da natureza ou metafísica dos costumes” (*KrV*, B 869. 12-14). Desse modo, é estabelecida tanto uma *metafísica da natureza*, como uma *metafísica dos costumes* (cf. *GMS*, AA 04: 387). Esta divisão sistemática da filosofia é depois, ainda, retomada em ambas as *Introduções à Crítica do Juízo* (cf. *EEKU*, AA 20: 195-208; *KU*, AA 05: 171-176), ganhando novos contornos.

Vê-se que somente na empresa de uma *Metafísica dos Costumes*, Kant poderia encontrar um tal princípio moral supremo para a moralidade, isto é, cujo caráter, enquanto princípio prático para o ser humano, pudesse expressar uma universalidade, no que se refere à abrangência dos indivíduos por ele obrigados, e uma incondicionalidade ou necessidade, no que se refere à força da sua obrigação enquanto princípio moral⁹. O projeto de uma *Metafísica dos Costumes*, neste sentido, tem de proceder à abstração de tudo aquilo que, originado da receptividade sensível do sujeito, pode determinar a sua vontade, voltando-se somente para aquilo que para ele pode haver de prático *a priori*. Apenas por meio desta *Metafísica* poderíamos estabelecer, em contraste à descoberta das leis *a priori* segundo as quais tudo acontece *de fato*, as leis segundo as quais as coisas *devem* acontecer, isto é, leis ou princípios práticos que determinam *a priori* como deve o sujeito agir, independentemente de qualquer afecção sensível que possivelmente o afete.

⁹ A consistência da lei moral residiria na sua aprioridade, e por isso a necessidade de uma *metafísica* para a moralidade: “Agora, a moralidade é a única conformidade a leis das ações que pode ser derivada inteiramente *a priori* a partir de princípios. Por conseguinte, a metafísica dos costumes é realmente a moral pura, em que nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) é posta como fundamento.” (*KrV*, B 869. 18-22. Grifos do autor).



Logo, para Kant, tornou-se evidente que um princípio moral *a priori* exigia uma investigação sua em um lugar outro que não a experiência. Esta, apesar da possibilidade de fornecer-nos princípios relativamente consistentes ou dotados de uma certa regularidade, jamais tornar-se-ia fundadora de uma aprioridade e universalidade para leis práticas. Com isto, naturalmente, foi a felicidade excluída das possibilidades de pontos de referência para a moralidade:

só a experiência nos traz alegria. Os impulsos naturais [...] podem unicamente dar a conhecer a cada um, segundo a sua maneira de ser peculiar, onde têm de situar essas alegrias e é ainda a própria experiência que pode ensinar-lhes quais os meios com que as deve procurar. Todo o aparente raciocínio *a priori* não é aqui, no fundo, mais do que experiência elevada à generalidade mediante indução. (MS, AA 06: 215, grifos do autor.)

106

A vontade do sujeito, com isto, encontraria uma legislação prática *a priori* para si, e, portanto, apodítica; legislação tal que estabelece de forma apriorística não como o ser humano, como ser racional, escolhe efetivamente, mas como deve escolher uma vez que é livre. Nesta razão pura prática, Kant encontrará o ponto de vista universal e necessário para a vontade, isto é, aquele caráter impessoal e rigoroso para princípios práticos necessários para uma fundamentação razoável da moralidade, capazes de justificar asserções normativas comuns. O *imperativo categórico* seria esta lei prática expressiva de um ponto de vista universal para o sujeito. Enquanto possuidor desta racionalidade pura e compartilhada, o sujeito racional reconhece racionalmente como *deve* agir: como a razão lhe ordena que aja e exige igualmente para todos os seres racionais que partilham desta razão. Este princípio, como se encontra em uma das suas formulações, seria exigente de uma ação segundo a qual o agente possa *querer* que a máxima subjacente à ação seja uma lei universal (cf. GMS, AA 04: 420; KpV, AA 05: 54-55). O *querer* é aqui tratado por Kant como o *querer* de uma “vontade racional”; *i. e.*, trata-se da possibilidade ou não de se querer algo racionalmente: sem haver uma contradição na vontade do sujeito a universalizar a sua máxima. Klein (2011) explica de forma correta este ponto: a não-contradição da vontade exigida pela lei moral kantiana não se refere a uma não-contradição lógica, mas à exigência de uma coerência interna à vontade do sujeito, isto é, uma vontade que não entre em contradição consigo mesma no teste de universalização.

Aqui, Kant crê ter descoberto a possibilidade de um ponto de vista universal para o sujeito, mas não somente, pois assim poderia tratar-se de uma razão teórica para fins de conhecimento, isto é, um ponto de referência universal para o conhecimento de coisas. Trata-se da perspectiva de uma “vontade universal”, isto é, de uma razão pura



que obriga – claro, *a priori* – uma regra para a ação sob a forma de um imperativo moral: um ponto de referência universal e necessário para a prática, para o que se *deve* fazer. Com isso, a moralidade encontraria para si uma base sólida para consolidar-se como prática fundamentada sob princípios incondicionados e de validade geral.

Com esta fundamentação para enunciados normativos morais, ter-se-ia identificado uma possibilidade de “ponte” ou “passagem”, no âmbito prático, entre a particularidade do sujeito sensível e a universalidade de uma razão impessoal de referência generalizada e necessária, ou seja, entre aquilo que se deseja individualmente, como sujeito sensível, e aquilo que a razão pura prática exige universalmente mediante uma lei moral necessária. Deveria ficar solucionado, finalmente, o difícil problema de justificação de princípios que ultrapassam a particularidade e a vontade singular de um sujeito. O procedimento moral ficaria, desse modo, restrito ao “tribunal individual” de cada sujeito, o que não pareceu problemático a Kant, uma vez que isto estaria derivado de exigências práticas fundadas no ponto de vista impessoal da *razão pura*. Não obstante, veremos como Hegel nos alerta acerca de alguns dos possíveis limites deste formalismo, no contexto de sua filosofia do direito.

107

2 AS CRÍTICAS A KANT NO §135 DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

A intenção de Kant com o imperativo categórico não era, certamente, a de fornecer um procedimento de exame de coerência simplesmente num sentido lógico como parece ter pensado Hegel em certos momentos do §135 da Filosofia do Direito, mas sim uma coerência relativa precisamente à vontade do sujeito, isto é, que examinasse a capacidade ou não de se querer que uma determinada máxima seja universal sem que esta vontade entre em contradição consigo mesma. Não obstante, a crítica de Hegel, ou, pelo menos, algumas das ideias contidas neste parágrafo, parecem ter sentido. Na seguinte passagem encontramos algo pertinente:

Partindo desse ponto de vista [do “formalismo” kantiano], nenhuma doutrina imanente das obrigações é possível; pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto *falta de contradição* [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo particular entra em consideração para o agir, não reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. [...] O fato de não existir *nenhuma propriedade* contém para si tão pouco uma



contradição, quanto o fato desse ou daquele povo singular, dessa ou daquela família etc. não exista, ou então o fato de que, de modo geral, *nenhum ser humano viva*. Se, aliás, for fixado e pressuposto para si que a propriedade e a vida humana devam existir e ser respeitadas, é então uma contradição cometer um roubo ou um homicídio; uma contradição apenas pode surgir como algo que é enquanto princípio estável, com um conteúdo que reside antes em posição de fundamento. É apenas em vinculação com tal princípio que uma ação está em concordância ou em contradição com ele. (HEGEL, 2010, pp. 147-148).

108 Embora estivesse equivocada no modo de tratar o conceito kantiano de uma “contradição da vontade”, ainda assim a abordagem hegeliana possui resultados importantes ao chamar a atenção para o fato de que não se pode, a partir simplesmente da não contradição na universalização de uma máxima, chegar ao ponto de vista universal necessário para se obter daí uma obrigação para o sujeito. Pensando, agora, esta contradição e não-contradição da forma correta, isto é, como contradição ou não na vontade do sujeito ao tentar universalizar uma máxima, vemos que a possibilidade ou não de se universalizar uma máxima dependerá de conteúdos carregados pelo sujeito já de antemão, ou seja, de certos pressupostos. Podemos pensar que a máxima de um roubo, por exemplo, ‘quando me for favorável pegar alguma coisa, posso fazê-lo’, não pode ser desejada como lei universal sem esta vontade contradizer-se somente no caso de um sujeito que pressupõe o conteúdo da propriedade e a sua legitimidade, isto é, que quer a propriedade, pois ao mesmo tempo querer a sua violação. O problema, aqui, seria o de que as máximas de um sujeito passariam por uma reflexão sua individual, o que implicaria numa contradição ou coerência interna à sua vontade, o que depende tão somente daqueles pressupostos carregados por este sujeito em particular. A ética do discurso parece dar respostas interessantes a esta questão, visto que a coerência exigida para a vontade envolveria, simultaneamente, a vontade de todos os envolvidos, portanto sem limitar-se a uma coerência interna a uma vontade, como veremos.

Por outro lado, sobre a passagem de Hegel, também no §135, segundo a qual, seguindo-se a regra formal kantiana “toda maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada” (HEGEL, 2010, p. 147), Habermas chama a atenção para que “A máxima que postula que os fins justificam os meios é também incompatível, sobretudo quando se trata da implementação política de princípios universalistas do direito e da constituição, com o teor e o espírito do universalismo moral” (HABERMAS, 1991, p. 28). Esta observação é pertinente, visto que tanto a noção de razão prática kantiana quanto a de razão comunicativa de



Habermas¹⁰, que estão na base destas respectivas formas de universalismo moral, não parecem se confundir com o conceito de uma razão voltada simplesmente para a mera construção de meios com vistas a certos fins, isto, é, de imperativos hipotéticos. As “formas de conduta totalitárias” (HABERMAS, 1991, p. 28) parecem se basear nesta última forma de raciocínio, enquanto que, em contrapartida, as morais universalistas tanto de Kant como de Habermas parecem construir-se compativelmente e em cima de noções *antitotalitárias* fundamentais, tais como a universalidade de direitos subjetivos invioláveis e o respeito mútuo entre pessoas. Para Kant, basta recordarmos da sua demonstração da necessidade moral de se pensar os indivíduos sempre como *fins em si mesmos*, e nunca como meros *meios* (cf. *GMS*, AA 04: 431-434; *KpV*, AA 05: 155-159, 238).

Contudo, conceber o momento da avaliação de normas somente no âmbito da reflexão individual e da verificação da coerência interna à sua vontade, parece, de fato, algo problemático, e isto no sentido de ser capaz de dar origem a fortes possibilidades de conflitos de ordem moral. A razão, como parece, está justamente na necessidade – não satisfeita pelo procedimento kantiano – de se justificar a *universalização e necessidade* de normas morais no âmbito do discurso, isto é, no foro público das argumentações e da intersubjetividade. Aqui, o conteúdo das vontades dos concernidos é, finalmente, levado em consideração na formulação de regras de ação, ou na criação de um “princípio-ponte” para a passagem do particular para o universal no discurso prático.

109

3 A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO MORAL EM HABERMAS

Como mencionado, Habermas pretende encontrar, para os discursos práticos, um princípio possibilitador da superação dos pontos de vista particulares dos sujeitos no que concerne à fundação de normas no interior de discursos, ou seja, a partir da prática argumentativa. Se faz necessário, portanto, o encontro de um universal que possibilitará aos princípios práticos não serem concebidos como incapazes de imputabilidade universal – a impossibilidade da normatividade moral. O princípio de universalização, enquanto princípio moral, deverá ser demonstrado por Habermas como aquele que, como regra de argumentação,

¹⁰ Sobre isso, Julio De Zan comenta: “Um dos eixos da teoria da ação social de Habermas é precisamente a distinção entre a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa. Sem dúvida este último conceito exclui a instrumentalização assimétrica do outro como objeto na ação social.” (2009, pp. 51-73).



não somente é capaz de fornecer normas que refletem interesses universais dos envolvidos na prática comunicativa, mas que também deve ser aceito como princípio moral devido à própria lógica imanente à argumentação, o que deverá ser demonstrado a partir de “regras do Discurso” expostas por Habermas e afirmadas como necessariamente pressupostas por todo aquele que entra em argumentações (cf. HABERMAS, 1989, pp. 104-117; 1991, p. 23). Assim, se o princípio moral kantiano limitou o procedimento de conhecimento da normatividade ao “foro interno” do sujeito racional, “a ética do discurso conta com uma conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto *resultado* de um *discurso público* organizado intersubjetivamente.” (HABERMAS, 1991, p. 23). Nesse sentido, é buscado por Habermas uma certa aprioridade, necessária para dar a devida consistência apodítica e universal ao seu princípio moral e, assim, uma resposta aos subjetivistas e não-cognitivistas morais, mas que, no entanto, não é procurada no âmbito de uma transcendentalidade no sentido kantiano, mas sim nos pressupostos da própria linguagem¹¹: “Apenas os universais do uso linguístico constituem uma estrutura anterior comum aos indivíduos” (HABERMAS, 1991, p. 23).

110

Na última parte de suas *Notas programáticas*, Habermas identifica que a demonstração da validade do princípio moral deverá ocorrer mediante uma fundamentação pragmático-transcendental, *i. e.*, deverão ser demonstrados pressupostos incontornáveis da argumentação moral e, com isto, a contradição decorrente da negação destes, o que tornaria o princípio moral neles fundamentado não passível de uma rejeição razoável pelo ator de uma argumentação moral (cf. HABERMAS, 1989, p. 109).

Essa pretensão universalista colocada pelos cognitivistas éticos, como comenta Habermas, são postas em dúvida pelo ponto de vista cético, como sendo generalizações apressadas de uma “cultura ocidental”¹², sendo, com isso, incapaz de expressar o pretendido ponto de vista *impessoal* e, *ipso facto*, incapaz da imputação irrestrita e apodítica das normas exigida para uma defesa do cognitivismo e do universalismo ético. A superação desta não rara suspeita deveria passar, como visto, por uma demonstração que não se limita a lançar mão de

¹¹ Sobre isso, De Zan comenta: “A abordagem habermasiana da ética discursiva se inspirou, certamente, na primeira fórmula do imperativo categórico de Kant, interpretado como princípio de universalização, ou de universabilidade. No entanto, ela concebe, agora, o princípio de universalização como o resultado de um consenso real ou possível, obtido mediante o procedimento comunicativo de um discurso.” (DE ZAN, 2009, p. 57. 23-28. Tradução nossa).

¹² Em outro texto, Habermas comenta: “Apenas uma fundamentação do princípio moral não implique desde logo a referência a um facto da razão poderá enfraquecer a suspeição de um sofisma etnocêntrico. Tornar-se necessário conseguir demonstrar que o nosso princípio moral não reflete unicamente os preconceitos do habitante adulto da Europa Central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e de educação burguesa.” (HABERMAS, 1991, p. 16).



um “facto da razão” (HABERMAS, 1991, p. 16), mas cuja prova se dá na demonstração de que o princípio a ser provado deduz-se dos próprios pressupostos implícitos aos procedimentos argumentativos, o que leva à possibilidade de ser forçoso – racionalmente – ao sujeito participante da argumentação aceitar. Esse caminho de fundamentação do princípio moral tem como condição, em Habermas, uma incorporação e reelaboração da estratégia de K. O. Apel de uma pragmática-transcendental.

Apel, frente a proposta falibilista de Hans Albert pela elaboração de uma objeção cética sob a forma do “trilema de Münchhausen”, teria demonstrado uma via de fundamentação da normatividade ética diferente do procedimento dedutivo, capaz de sustentar um “fundamento último” para normas morais sem cair nos paradoxos do trilema. De acordo com a proposta cética, a fundamentação de princípios morais iniciada pelo cognitivista teria de cair, inevitavelmente, em uma de três possibilidades irrazoáveis (regresso ao infinito, argumento circular ou interrupção arbitrária). Não obstante, a saída de Apel sugere que uma proposta de fundamentação última para a ética capaz de contornar este problema seria aquela cuja demonstração não recorre aos meios de demonstração visado pelo trilema falibilista, a saber, o dedutivo, mas a algo que estaria desde já pressuposto como válido em qualquer ato argumentativo, e, por isso, cuja negação incidiria em uma contradição por parte do sujeito que argumenta. Segundo a tese de Apel, o próprio falibilista, caso ponha-se numa tentativa de refutação da validade de princípios de universalização, por se colocar, justamente, numa posição argumentativa crítica, estaria erguendo pressuposições inevitáveis “em *todo* jogo de argumentação” (HABERMAS, 1989, p. 102, grifo do autor.). Trata-se de uma lógica básica imanente a qualquer performance argumentativa, isto é, da qual não poder-se-ia retroceder num ato argumentativo. Habermas enxerga, aqui, algo de fundamental para uma defesa consequente e robusta de um princípio moral de universalização. Semelhante ao caso da demonstração cartesiana da *existência* no qual são esclarecidas as pressuposições inevitavelmente da hipótese contrária, Apel teria procurado aquilo que há de incontornável – *ipso facto*, universal e necessário – para qualquer um que põe a si mesmo no interior de um discurso e assume uma posição argumentativa (cf. HABERMAS, 1989, p. 101 e ss).

Habermas se afasta da tentativa de conceber uma “fundamentação última” para a moral mediante o argumento pragmático-transcendental, como quis Apel; no entanto, não entraremos em detalhes sobre esta distinção das duas propostas. De qualquer modo, importa dizer que o argumento pragmático-transcendental de Apel é, assim, utilizado por Habermas em seu caminho de fundamentação do princípio da universalização a partir da



demonstração da implicação deste princípio moral, como regra de argumentação, pelas pressuposições implícitas à argumentação possível; isto é, a proposta habermasiana aceita e absorve a contribuição da pragmática-transcendental ao reconhecer a sua capacidade de demonstrar a impossibilidade de certas condições ou regras serem rejeitadas ou contornadas. Ou seja,

todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização (seja na versão indicada acima, seja numa versão equivalente) (HABERMAS, 1989, p. 109-110).

Habermas passa, então, a elencar os pressupostos argumentativos, seguindo o “catálogo dos pressupostos argumentativos levantado por R. Alexy” (HABERMAS, 1989, p. 110), em três diferentes planos: lógico, dialético e retórico. Somente o último terá um interesse especial para nós. Para o primeiro plano (1), temos que:

112

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes (HABERMAS, 1989, p. 110, grifos do autor)

As regras deste plano, todavia, por não conterem conteúdo ético algum, não parecem poder oferecer, propriamente, um ponto de partida para o argumento pragmático-transcendental. No segundo plano (2), são expostos os pressupostos pragmáticos de uma forma de interação específica, o que leva Habermas a crer que possa haver algum conteúdo ético nestas regras. Temos que: “(2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita. (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso” (HABERMAS, 1989, p. 111). De qualquer modo, somente no chamado “plano retórico dos processos” deverá haver uma demonstração de implicação direta do princípio de universalização a partir de seus pressupostos argumentativos. Neste “plano retórico dos processos”, haveriam pressuposições argumentativas inevitavelmente implicadas no discurso, segundo as quais são inadmissíveis toda forma de coerção que não seja a do melhor argumento; isto é, a busca cooperativa da verdade mediante processos argumentativos e de entendimento mútuo ficariam velados “contra a repressão e a desigualdade: ela



apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais” (HABERMAS, 1989, p. 111). Novamente, recorrendo a Alexy:

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
 - (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
 - b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
 - c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
 - (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)
- (HABERMAS, 1989, p. 112)

Em suma, estas regras introduzem a não restrição de indivíduos – capazes de participar de discursos – da possibilidade de participação de discursos, bem como justas possibilidades de contribuições e a não violação destes “direitos” de participação em discursos. Seriam, estas pressuposições, inevitáveis para argumentações em discursos considerados quanto aos seus aspectos processuais. Aqui, a argumentação “é vista como um processo comunicativo que visa um consenso racionalmente motivado e está imunizada contra coação e desigualdade” (PINZANI, 2009, p. 129), e, a partir das regras mencionadas para este plano, vê-se o caráter ético destas pressuposições argumentativas, as quais estabelecem condições para a busca racional e cooperativa de um consenso entre os participantes. No que estas regras são reconhecidas como “pressuposições inevitáveis” do discurso dirigido ao consenso, percebe-se, desde já, que o princípio de universalização ‘U’ está implicado, isto é, ao se entrar nestes discursos, estar-se-ia concordando com certas condições procedimentais “que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’” (HABERMAS, 1989, p. 116). Em outras palavras, no interior de argumentações com vistas ao consenso entre os participantes acerca de normas controversas, ao se pressupor, intuitivamente, as regras mencionadas de (3.1) a (3.3), está-se imediatamente reconhecendo que este consenso deverá ser encontrado se o princípio de universalização for satisfeito, qual seja: “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos” (HABERMAS, 1989, p. 116, grifos do autor). Note-se, este princípio moral não parece indicar qualquer conteúdo ético, mas, enquanto norma formal *obrigatória* para o consenso, implícita em certas regras argumentativas incontornáveis pois logicamente pressupostas, trata tão somente de uma regra para a argumentação, isto é, “Ele se limita a dizer quando uma norma é capaz de obter consenso; ele afirma, com isso, quais são as condições para tal consenso” (PINZANI, 2009, p. 130). Neste sentido, distingue-se “de quaisquer princípios ou normas básicas contedísticas, que só podem



constituir o *objeto* de argumentações morais” (Habermas, 1989, p. 116). Com isso, é compreendido qual deve ser o princípio da ética do discurso ‘D’ fundamentado em ‘U’: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116). O princípio ‘D’ seria “a asserção-alvo que o filósofo tenta fundamentar em sua qualidade de teórico moral” (HABERMAS, 1989, p. 117).

Com isto, parece ficar demonstrado o caminho do programa de fundamentação do princípio moral que Habermas teria traçado em suas *Notas programáticas*. O problema fundamental que nos é lançado no início do texto, a saber, acerca do debate entre éticas cognitivista e não cognitivistas e as objeções céticas, parece encontrar, com a ética do Discurso, uma resposta segura a favor dos primeiros. A trabalhosa defesa e demonstração da possibilidade de se obter princípios normativos cuja implicação pudesse adquirir um caráter não somente de abrangência, mas, inclusive, de universalidade, de maneira a poder-se – razoavelmente – exigir de outros uma obediência, parece encontrar um reconhecimento nesta abordagem habermasiana ao fundamentar-se a racionalidade moral na própria lógica da prática discursiva. Com isto, sua ética do Discurso procura afastar-se tanto do ponto de vista do procedimento monológico do Imperativo Categórico kantiano, como da “condição originária”, também monológica, de Rawls, que “operacionaliza de tal maneira o ponto de vista da imparcialidade que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificar normas básicas” (HABERMAS, 1989, p. 87-20). Pelo contrário, na ética do discurso, o procedimento para aquisição de conteúdo pela norma não se dá senão no próprio âmbito público do discurso e como resultado deste, no interior do qual o princípio moral adquire a sua efetividade como regra para o processo de elaboração normativa e não mais, como em Kant, uma aplicabilidade limitada ao exame individual do sujeito¹³.

Seria esta a “via que talvez se possa designar agora como a mais auspiciosa”, isto é, a de uma fundamentação pragmático-transcendental da regra de argumentação moral, capaz de sustentar uma rigorosidade para o princípio moral fundamental. Por esta via de demonstração ficaria evidente que todo aquele que entra em processos argumentativos questionando sobre o fundamento de princípios morais, deve poder convencer-se “de que ele já se colocou com a

¹³ “Nessa perspectiva, também o Imperativo Categórico precisa de reformulação no sentido proposto: “Ao invés de prescrever a todos os demais uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal.” De fato, a formulação indicada do princípio de universalização visa a realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso.” (HABERMAS, 1989, p. 88 *apud* MC CARTHY, 1980, p. 371).



intenção de sua pergunta, corretamente entendida, no terreno mesmo desse princípio.” (HABERMAS, 1989, p. 117 *apud* KAMBARTEL, 1974, p. 11), qual seja, do princípio de universalização. Com a fundamentação deste princípio, visto que recorre a *pressupostos inevitáveis* do discusso, ficaria demonstrada um universalismo necessário a qualquer ética que pretenda não expressar apenas “as intuições de dada cultura ou de dada época, mas tem também uma validade geral. Apenas uma fundamentação do princípio moral que não implique desde logo a referência a um fato da razão poderá enfraquecer a suspeição de um sofisma etnocêntrico” (HABERMAS, 1991, p. 16).

Na tentativa de justificação de pretensões de validez normativas frente as objeções céticas e não-cognitivistas, Habermas procedeu, com o apoio do argumento de Apel, mediante a fundamentação de uma ética que, em seu *formalismo* – “Ela não indica orientações contedísticas, mas um processo: o Discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 126) – não cai nos problemas apresentados pelo procedimentalismo kantiano, uma vez que se verifica como um processo “para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente” (HABERMAS, 1989, p. 126) sempre no interior de procedimentos argumentativos: “Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. [...] Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabam por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso” (HABERMAS, 1989, p. 126).

115

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É perceptível que “a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão da fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação” (HABERMAS, 1991, p. 13), levado a cabo por Habermas, trouxe uma reformulação do princípio moral, isto é, da regra prática fundamental mesma para o encontro do ponto de vista universal nas questões prática, agora capaz de superar as críticas hegelianas ao formalismo kantiano.

Não obstante, para além disso, a formulação de uma ética do discurso trouxe uma bastante nova fundamentação da moralidade que, capaz de dar consistência para as pretensões de validez das asserções normativas, fê-lo sem necessitar de muitos dos pressupostos da filosofia kantiana.



Assim, primeiramente, antes de entrar na conclusão principal, importa dizer que as investigações éticas kantianas, na compreensão da inviabilidade de se encontrar nos princípios práticos subjetivos de sujeitos sensíveis uma lei prática para a vontade, necessitou buscar a fundamentação deste princípio universal e incondicionado em um âmbito outro que não o da sensibilidade. Isto é, Kant considerou que “Se for tal princípio determinante [a matéria ou objeto da vontade], então a regra da vontade estaria sujeita a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), por conseguinte, não seria uma lei prática” (*KpV*, AA 05: 48. 16-19).¹⁴ Com efeito, dever-se-ia abrir para a vontade do sujeito a possibilidade de ser determinada por uma legislação outra que não aquela encontrada no objeto do desejo, a partir do qual se tem “uma dependência quanto à lei natural, de seguir um impulso ou inclinação qualquer” (*KpV*, AA 05: 59. 36-38). Esta outra legislação – moral – não seria encontrada senão no âmbito de uma outra legalidade, visto que proporciona “um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do uso teórico da razão, facto esse que anuncia um puro mundo inteligível” (*KpV*, AA 05: 74. 2-5): “a natureza suprassensível dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, por conseguinte, pertencem à *autonomia* da razão pura” (*KpV*, AA 05: 74. 15-18).

116

Em contrapartida, a via de fundamentação habermasiana não necessita e, inclusive, não incorpora esta tese, ontológica em certo sentido, kantiana¹⁵. Ao abdicar da “diferenciação

¹⁴ Sobre as éticas consequencialistas-utilitaristas, “É, pois, estranho que, sendo universal o desejo da felicidade e, por conseguinte, também a máxima pela qual cada um o põe como fundamento de determinação da sua vontade, tenha podido ocorrer ao espírito de homens sensatos o propor este princípio como uma *lei prática* universal. Com efeito, visto que habitualmente uma lei natural universal tudo faz concordar, aqui, se se quisesse atribuir à máxima a generalidade de uma lei, seguir-se-ia justamente o oposto extremo da consonância, o pior dos conflitos e a total aniquilação da própria máxima e do seu propósito. A vontade de todos não tem, pois, então um só e mesmo objeto, mas cada qual tem o seu (o próprio bem-estar particular) que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com as intenções dos outros, que também eles reportam a si mesmo; mas não é suficiente para ser lei, porque as exceções que, ocasionalmente, se está autorizado a fazer são infinitas e não podem ser abrangidas de um modo determinado numa regra universal. [...] Os fundamentos de determinação empíricos não servem para nenhuma legislação exterior universal, e também não têm qualquer valor para uma legislação interior; pois, na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. Descobrir uma lei que as governe a todas, com a condição de as estabelecer numa consonância omnilateral, é absolutamente impossível.” (*KpV*, AA 05: 50-51. Grifos do autor). Sorensen (2002, p. 111) resume de forma interessante os motivos da falta de “estima moral” das inclinações na ética kantiana: i) inclinações não podem ser um *critério moral* confiável, pois se pode sempre estar inclinado para o que não é correto; ii) tampouco poderiam ser *motivações confiáveis*, pois não possuem uma consistência efetiva em sua ocorrência; iii) não são *produtos de uma vontade espontânea*, mas do lado passivo e “determinístico” do sujeito. Todos estes aspectos entram em desacordo com o projeto kantiano de fundamentação de juízos morais justificadamente universalistas e apodíticos.

¹⁵ Habermas comenta que “a ética do discurso abandona a teoria-dos-dois-mundos; abdica da diferenciação categorial entre o mundo *Inteligível*, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o



categorial entre o mundo *Inteligível*, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o mundo do *Fenomenal*” (HABERMAS, 1991, p. 23), Habermas terá de buscar esta necessidade “transcendental”, como vimos, mediante a identificação de pressupostos inevitáveis da própria prática argumentativa na qual se entra para se discutir os fundamentos da moralidade; isto é, novamente a ideia de que, ao perguntar-se “pela fundamentação de um princípio racional formulado argumentativamente, [...] já se colocou com a intenção de sua pergunta, corretamente entendida, no terreno mesmo desse princípio” (HABERMAS, 1989, p. 117 *apud* KAMBARTEL, 1974, p. 11). Assim, “Só esses pressupostos *públicos* são comparáveis às condições transcendentais, para as quais Kant direciona sua análise; é só para elas que vale a inevitabilidade dos pressupostos de Discursos não-substituíveis, e, neste sentido, universais” (HABERMAS, 1989, p. 107).

117 Acerca do problema central deste trabalho, conclui-se que o princípio de universalização ‘U’ da ética discursiva, em seu procedimento de aplicação como regra argumentativa, escapa às mencionadas objeções hegelianas direcionadas ao imperativo categórico kantiano, ainda que seja, como este último, um princípio formal. O princípio moral de universalização ‘U’, tal como prescrito – de que as normas serão válidas na medida em que “as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos” (HABERMAS, 1989, p. 116) – claramente resgata o momento de justificação de normas morais para o âmbito do discurso, isto é, para o espaço da argumentação e da intersubjetividade, no sentido de que o assentimento generalizado é levado em consideração. A monologia do imperativo categórico, na perspectiva habermasiana, encontra-se, justamente, na sua aplicabilidade mediante uma reflexão individual do sujeito pela verificação de uma coerência interna à sua vontade, isto é,

Supõe tacitamente que na formação do juízo moral cada um se basta com sua própria fantasia para se colocar no lugar do outro. Mas, quando os interessados já não podem confiar na pré-compreensão transcendental sobre condições de vida e constelações de interesses homogêneas, o ponto de vista moral só pode realizar-se em condições comunicativas que assegurem que todos examinem a aceitabilidade das normas elevadas a prática universal também desde a

mundo do *Fenomenal*, que compreende, entre outras coisas, as inclinações, os motivos meramente subjetivos e também as instituições do Estado e da sociedade. A necessidade como que transcendental, sob a qual os sujeitos direccionados para a comunicação se orientam por pretensões de validade, só se torna perceptível no *imperativo* de falar e de agir sob pressupostos idealistas. O hiato entre o *Inteligível* e o *Empírico* é atenuado por uma tensão que se torna, ela própria, perceptível na força factual das assunções contrafactuais *no interior da prática comunicativa do dia-a-dia.*” (HABERMAS, 1991, p. 23, grifos do autor).



perspectiva de suas próprias compreensões do eu e do mundo. Com ele, o imperativo categórico experimenta uma interpretação teórico discursiva (HABERMAS, 1999, p. 64, tradução nossa)¹⁶

118 A ética do discurso parece conseguir lidar com estes problemas de conflito. Estes, ao que parece, são inevitáveis de surgir no âmbito prático, quando do encontro de diferentes modos de vida e de compreensão do mundo. Especialmente em sociedades plurais como a moderna, problemas de ordem prática devem surgir com notável intensidade e frequência. Novamente, sem cair no que Habermas considerou um equívoco de Hegel, a saber, de pensar que poder-se-ia acabar por afirmar pontos de vista totalitários a partir de éticas universalistas como o deontologismo kantiano, não obstante, pode-se reconhecer que procedimentos monológicos de reflexão moral devem levar à facilidade da criação de conflitos morais. Em contraste, isto não parece ser o caso para o princípio de universalização da ética do discurso. Aqui, o encontro com o ponto de vista imparcial, universal e apodítico se daria mediante o conhecimento do consenso entre as vontades de todos os envolvidos em procedimentos discursivos sobre normas, de acordo com uma regra cuja intuição está desde já implícita no próprio discurso. Somente pela mobilização de um princípio de universalização como este, enquanto regra de argumentação no interior de um discurso, poder-se-ia satisfazer a “função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa quotidiana” (HABERMAS, 1989, p. 87); isto é, no próprio agir comunicativo, pelo ingresso em argumentações morais, os envolvidos deverão poder encontrar uma possibilidade de superação de conflitos de ação ou de “restaurar um consenso perturbado” (HABERMAS, 1989, p. 87).

Finalmente, esta desobstrução do consenso, ou sua reparação, passa pela necessidade de que haja, entre os participantes do discurso, um reconhecimento intersubjetivo de certas pretensões de validade, seja “para uma pretensão de validade inicialmente controversa e em seguida desproblematizada ou, então, para uma pretensão de validade que veio substituir a primeira. Essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*.” (HABERMAS, 1989, p. 88, grifos do autor.). Este acordo não é satisfeito, evidentemente, pela reflexão, reconhecimento e assentimento concebidos individualmente ¹⁷ mas por um processo

¹⁶ No original: “Supone tácitamente que en la formación del juicio moral cada uno se basta con su propia fantasía para ponerse en el lugar del otro. Pero cuando los interesados ya no pueden confiar en la precomprensión trascendental sobre condiciones de vida y constelaciones de intereses homogéneas, el punto de vista moral sólo se puede realizar en condiciones comunicativas que aseguren que todos examinan la aceptabilidad de las normas elevadas a práctica universal también desde la perspectiva de sus propias comprensiones del yo y del mundo. Con ello el imperativo categórico experimenta una interpretación teórico discursiva.” (HABERMAS, 1999, p. 64, tradução nossa).

¹⁷ Sobre o procedimento kantiano, Habermas comenta, em *La inclusión del otro: estudios de teoría política*: “A redução individualista do conceito de autonomia, conceito que se havia estabelecido intersubjetivamente, pode ver-se bem no fato de que Kant não pôde distinguir suficientemente as abordagens éticas das pragmáticas. Quem toma seriamente as questões de autocompreensão ética



cooperativo de argumentação com vistas ao entendimento recíproco: “só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum.” (HABERMAS, 1989, p. 88).

colide com aquela obstinação cultural, que requer interpretação, das compreensões do eu e do mundo historicamente variáveis dos indivíduos e dos grupos. Kant, que foi um filho do século XVIII e pensava a-historicamente, negligencia este estrato de tradições nas quais se formam as identidades.” (HABERMAS, 1999, p. 64, tradução nossa).



REFERÊNCIAS

- DE ZAN, Julio. ¿Queda algo de la herencia kantiana em la ética discursiva de Habermas?. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. PINZANI, A.; LIMA, C. M.; DUTRA, D. V. (orgs.). Florianópolis, SC: NEFIPO, 2009.
- HABERMAS. As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?, *In: Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS. *La inclusión del outro: estudios de teoría política*. Tradução: e Juan Carlos Velasco Arroyo; Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999.
- HABERMAS. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso, in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- KANT. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução: José Lamego. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- KANT. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- KANT. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- 120 KANT. *Crítica da faculdade de Julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KANT. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos A. Marques Novaes, Herbert Bornebusch, Márcio Suzuki, Marcos S. Nobre, Moacyr A. Novaes Filho, Ricardo R. Terra, Ruth P. Duarte Lanna. Organização: Ricardo R. Terra. São Paulo, SP: Iluminuras, 1995.
- KANT. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, in: *Os Pensadores: Kant*. Tradução Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª edição. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- KANT. *O Conflito das Faculdades*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- KLEIN, J. T. As críticas de Hegel à teoria moral de Kant: um debate a partir do §135 de Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. *Dissertatio*, vol. 34, p. 367-396, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8708>. Acesso em: 02 ago. 2022
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma Interpretação Semântica. *Analytica*. v. 4 n. 1, 1999. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/438>. Acesso em: 02 ago. 2022.
- PACHUKANIS, E. B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Tradução: Silvio Donizete Chagas. São Paulo, SP: Editora Acadêmica, 1988.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.
- SORENSEN, Kelly. Kant's Taxonomy of the Emotions. *Kantian Review*, vol. 6, p. 109-128, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1017/S136941540000162X>.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44558>

Artigo recebido em: 09/08/2022

Artigo aprovado em: 09/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

**KANT, FREGE E AS DISTINÇÕES ENTRE JUÍZOS A *PRIORI*, A *POSTERIORI*,
ANALÍTICO E SINTÉTICO**

um estudo na *Crítica da razão pura* e nos *Fundamentos da aritmética*

**KANT, FREGE AND THE DISTINCTIONS BETWEEN A *PRIORI*, A *POSTERIORI*,
ANALYTIC AND SYNTHETIC JUDGMENTS**

a study in *Critique of pure reason* and in *The foundations of arithmetic*

Arthur Henrique Soares dos Santos¹

(santosarthursoares@gmail.com)

121

Resumo: Este artigo tem por objetivo fazer um cotejo entre as concepções de Kant e Frege acerca das distinções entre juízos *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético. Tal discussão se faz necessária quando é percebido que a semântica formulada por Kant tem ampla repercussão na filosofia analítica, principalmente naquele que é considerado um dos fundadores desta tradição: Frege. Dessa forma, a partir da *Crítica da razão pura* (1787) e dos *Fundamentos da aritmética* (1884), além da literatura secundária em Robert Hanna (2004), o presente artigo esclarece a grande discordância entre os dois filósofos na questão da analiticidade, bem como suas concordâncias parciais na questão da sinteticidade *a priori* e *a posteriori*, expondo também possíveis caminhos para a discussão.

Palavras-chave: Sintético *a priori*. Analítico. *A posteriori*. Kant. Frege.

Abstract: This article aims to make a comparison between the conceptions of Kant and Frege about the distinctions between *a priori*, *a posteriori*, analytic and synthetic judgements. This discussion it is necessary when is perceived that the semantic formulated by Kant has wide repercussion in the analytic philosophy, mainly in that which is considered one of the founders of this tradition: Frege. Thus, from the *Critique of pure reason* (1787) and the *Foundations of arithmetic* (1884), beyond secondary literature in Robert Hanna (2004), this article clarifies the big disagreement between the two philosophers in the question of the analycity as well as your partial agreements in the question of the *a priori* and *a posteriori* syntheticity, also exposing possible ways for the discussion.

Keywords: Synthetic *a priori*. Analytic. *A posteriori*. Kant. Frege.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Foi pesquisador em nível de Iniciação Científica.

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

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



INTRODUÇÃO

Na *Introdução da Crítica da Razão Pura*², Kant faz a distinção entre juízos *a priori*, *a posteriori*, analíticos e sintéticos. É a partir de tais distinções entre estes conceitos que Kant formula o que ele chama de problema geral da razão pura, a saber: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B 19)³. Ao longo da história do kantismo, tal questão foi interpretada de diversas formas, mas pode ser notado que a problemática central é, como ressalta Daniel Perez, sobre a natureza do juízo (2013, p. 238). Pode-se adotar, portanto, a interpretação feita por Hanna acerca do problema geral da KrV, chamado pelo comentador de *problema modal*: “como pode o mesmo juízo ao mesmo tempo ser necessariamente verdadeiro, referir-se ao mundo real ou natural de um modo substantivo, e, no entanto, ser cognoscível por criaturas com mentes como as nossas independentemente de qualquer experiência sensorial?” (2004, p. 16).

Essa questão tem uma forte ligação com a área da semântica filosófica, pois pergunta como podem representações possuírem significado necessário acerca do mundo real nos juízos emitidos por seres com uma constituição cognitiva como a humana⁴. Essa problemática é central nas interpretações de tendência semântica da KrV, como ressalta Perez (2013, p. 238). Tais interpretações incluem comentadores como Robert Hanna (2004) e Zeljko Loparic (2005). Mas, se esta visão estiver correta, não há como analisar adequadamente a semântica de Kant sem considerar a recepção crítica das doutrinas kantianas na filosofia analítica (HANNA, 2004, p. 19-20), principalmente no que diz respeito às distinções entre juízos *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético.

Ora, o princípio da fundação da tradição analítica está em Frege, que claramente desenvolve sua semântica de verdades necessárias em contraponto relativamente amistoso à filosofia teórica de Kant. É, sem dúvida, notável a sua recepção das distinções kantianas citadas em *Os Fundamentos da Aritmética*, no projeto de formular uma filosofia da aritmética distinta

² No artigo, será utilizada a abreviação KrV para *Crítica da Razão Pura* e FA para *Os Fundamentos da Aritmética*.

³ No presente artigo, a principal tradução utilizada para as citações da KrV é a de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, publicada pela Abril Cultural, correspondendo à maioria das citações de Kant. Deve-se dizer, contudo, que houve um cotejo de tal tradução com a de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, assim como com a tradução de Fernando Costa Mattos, publicada pela Editora Vozes juntamente com a Editora Universitária São Francisco. Quando for relevante à discussão, a maneira que o presente artigo usa as traduções será devidamente justificada. Outro comentário importante acerca disso é que todos os usos de citações presentes na primeira edição da KrV são feitos a partir da tradução de Fernando Costa Mattos, uma vez que a tradução de Rohden e Moosburger utiliza apenas a segunda edição e a tradução de Santos e Morujão foi utilizada apenas para o cotejo.

⁴ Para uma argumentação mais detalhada a favor dessa ideia, cf Hanna (2004, pp. 16-19).



da pensada por Kant. Dessa forma, Frege está no início de uma conturbada relação da filosofia analítica com a primeira *Crítica* de Kant. Por isso, se faz necessário analisar em que medida há concordância e discordância entre esses dois filósofos no que concerne aos juízos *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético.

Assim, o presente artigo fará uma análise da distinção formulada por Kant entre cada tipo de juízo citado, e posteriormente fará o cotejo com a recepção que Frege fez desses conceitos. É importante mencionar ainda que será feito um grande uso, ainda que crítico em alguns momentos, da interpretação semântico-cognitiva de Robert Hanna, desenvolvida em *Kant e os fundamentos da filosofia analítica* (2004), uma vez que este trabalho tem grande relevância para a análise da questão discutida. Ademais, este artigo não visa estabelecer soluções definitivas para as problemáticas levantadas nos dois filósofos discutidos, mas apenas analisar criticamente suas doutrinas e esboçar possíveis caminhos para a discussão.

1 A PRIORI, A POSTERIORI, ANALÍTICO E SINTÉTICO EM KANT

123

Deve-se notar que a primeira da distinção discutida por Kant na *KrV*, logo na *Introdução* da obra, é aquela entre juízos *a priori* e *a posteriori*; o filósofo afirma:

[...] é uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *empíricos*, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência. (*KrV*, B 2, *grifos do autor*).

Através de tal distinção, é inegável que Kant traz aqui um aspecto epistemológico dos juízos, o que Kripke nota corretamente (KRIPKE, 2012, p. 82), pois o filósofo de Königsberg busca definir quais as fontes dos conhecimentos correspondentes a cada juízo, mas é inegável também o aspecto semântico da discussão, uma vez que, como já foi mencionado, o aspecto representacional dos juízos, com sua noção de significação, se insere dentro do domínio da semântica filosófica. Pode-se inferir, portanto, que a primeira característica do apriorismo kantiano, relacionado tanto ao aspecto epistemológico quanto ao semântico, é a independência absoluta do conhecimento para com toda experiência (*KrV*, B 2-3). Em contrariedade, o aposteriorismo se caracteriza em dependência intrínseca para com a



experiência. Mas é importante notar que a independência absoluta dos juízos *a priori* para com a experiência não significa a exclusão de todas as relações sensoriais de um conteúdo cognitivo; afinal, como diz Kant, “não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência” (KrV, B 1). Obviamente isso se aplica também aos conhecimentos *a priori*, os quais só têm validade objetiva através da experiência (seja ela real ou possível) (KrV, B 195-196). Dessa forma, pensa-se que tentativa de Hanna de esclarecer a definição kantiana de independência do *a priori* em relação à experiência é satisfatória:

[...] uma proposição é *a priori* no sentido de ser semanticamente independente da experiência se e somente se nenhum conjunto particular ou espécie particular de experiências sensoriais é necessário ou suficiente para a determinação de seu conteúdo semântico (incluindo especialmente suas condições de verdade), muito embora sua geração cognitiva seja na verdade causalmente associada com algumas experiências e muito embora ela requeira, como uma condição de sua significação empírica, que seja verificável por meio de algum conjunto ou espécie de experiências possíveis. (HANNA, 2004, p. 358).

Analisada a primeira característica do juízo *a priori* de Kant, a qual diz respeito à fonte do juízo, deve-se partir para as próximas duas, as quais são intimamente interligadas: a necessidade e a rigorosa universalidade. Em primeiro lugar, Kant afirma que “se se encontra uma proposição pensada ao mesmo tempo com sua *necessidade*, então ela é um juízo *a priori*” (KrV, B 3). O filósofo afirma ainda que “o que se espera de todo conhecimento que deve ser *a priori* seguro é que ele seja tomado por absolutamente necessário” (KrV, A XV). Portanto, pode-se dizer que, de acordo com Kant, “uma proposição é *a priori* se e somente se é necessária” (HANNA, 2004, p. 362). Diferentemente do juízo *a priori*, há o *a posteriori*, o qual, sendo dependente da experiência, é contingente. Em segundo lugar, Kant diz que “se um juízo é pensado com universalidade rigorosa, isto é, de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível, então não é derivado da experiência, mas vale absolutamente *a priori*” (KrV, B 4). Como o filósofo defende que estas duas características apriorísticas “pertencem inseparavelmente uma à outra” (KrV, B 4), pode-se dizer também que “uma proposição é *a priori* se e somente se é rigorosa ou verdadeiramente universal” (HANNA, 2004, p. 362)⁵. Já

⁵ Essas definições dadas por Hanna são, sem dúvida, tentativas mais elaboradas e filosoficamente mais rígidas daquelas que são bem conhecidas entre a tradição kantiana; cf, por exemplo, Höffe (1986, p. 56).



no que diz respeito aos juízos *a posteriori*, não há rigorosa universalidade, sendo esta apenas empírica e indutiva (KrV, B 4)⁶.

Transpondo tais visões para a semântica de mundos possíveis⁷, pode-se acompanhar Hanna em sua definição de necessidade e rigorosa universalidade, a qual se tornará mais clara à medida que as definições de analiticidade e sinteticidade forem explicitadas:

[...] uma proposição é *a priori* no sentido de ser necessária e rigorosamente universal se e somente se ela é não contingentemente verdadeira, onde isso pode envolver ou ela ser verdadeira em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis (= absolutamente necessária, absoluta e rigorosamente universal), ou ela ser verdadeira em todos os membros de um conjunto especialmente delimitado de mundos possíveis ao mesmo tempo em que não admite nenhum valor clássico de verdade em todos os outros mundos lógica e conceitualmente possíveis (= restritamente necessária, restritamente rigorosamente universal). (HANNA, 2004, p. 368).

Por ora, sem dúvida essa definição pode parecer um tanto enigmática, principalmente no que diz respeito à ideia de que pode haver uma necessidade e rigorosa universalidade em todos os mundos possíveis, mas também outra relativa a um dado conjunto restrito de mundos possíveis que inclua o mundo atual. Portanto, deve-se esclarecer essa questão através das definições de juízo analítico e sintético, bem como pela formulação do juízo sintético *a priori*, tarefa essa que deve ser feita a partir daqui. Kant diz:

Uma grande parte dos trabalhos da razão, talvez a maior, consiste na decomposição dos conceitos que já temos dos objetos. Isso nos fornece uma variedade de conhecimentos que, embora não sejam mais do que esclarecimentos ou elucidações daquilo que já foi pensado em nossos conceitos (mesmo que de maneira confusa), são apreciados, pelo menos no que concerne à forma, como se fossem novos discernimentos, não importando que não ampliem os conceitos que temos quanto à matéria ou ao conteúdo, mas apenas os separem uns dos outros. Como, no entanto, este procedimento fornece um efetivo conhecimento *a priori*, cujo progresso é seguro e proveitoso, a razão sorrateiramente introduz sob essa miragem, sem se dar conta, afirmações de um tipo inteiramente diverso, em que ela acrescenta dados completamente estranhos aos conceitos, e o faz *a priori*, sem que se saiba como chegou a eles e sem deixar que tal questão seja sequer pensada. (KrV, B 9-10).

⁶ Para uma outra exposição dos conceitos de *a priori* e *a posteriori*, cf. SOARES DOS SANTOS (2020, p. 51-53).

⁷ Hanna chega a afirmar que Kant utiliza de fato a semântica de mundos possíveis. Obviamente, tal afirmação é polêmica e o presente artigo, por motivos de espaço, não fará uma defesa ou crítica a essa ideia, apenas tomará, com finalidades meramente argumentativas, que o argumento de Hanna a favor dessa ideia tem sucesso. Para analisar seu argumento, cf. Hanna (2004, pp. 130-134; pp. 344-354).



Percebe-se que Kant expõe claramente dois tipos distintos de conhecimento, um que desmembra os conceitos explicando-os e outro que é extensivo, acrescentando conceitos a outros. Assim, “os primeiros podem chamar-se juízos analíticos, e os segundos, sintéticos” (Prol AA04: 266). Essa é a explicação geral de Kant acerca da distinção entre tais tipos de juízos⁸. Obviamente, existem ainda muito mais detalhes na teoria da analiticidade e da sinteticidade desenvolvida pelo filósofo.

126 Analisar-se-á primeiro a doutrina kantiana da analiticidade. Uma análise detalhada do que Kant escreve revela que ele pensa em três características do juízo analítico, as quais propiciam apriorismo à proposição analítica, bem como necessidade absoluta; são elas: a contenção dos termos, a identidade entre eles e a derivação da verdade unicamente pelo princípio de contradição. No que diz respeito à primeira característica mencionada, deve-se lembrar da afirmação de Kant de que, no juízo analítico, “o predicado B pertence ao sujeito A como algo contigo (ocultamente) nesse conceito A” (KrV, B 10), como pode ser visto nitidamente no exemplo “todos os corpos são extensos” (KrV, B 11). Já quanto à identidade, Kant defende que “Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão com o predicado for pensada por identidade” (KrV, B 10). No caso do exemplo citado anteriormente, pode-se ver que *extensão* é idêntica à estrutura conceitual de *corpo*. Para finalizar, o princípio de contradição é a base dos juízos analíticos (Prol AA04: 267), de maneira que, se a negação de um predicado B em um sujeito A levar a uma contradição, sabe-se que se está diante de uma proposição analítica, sendo impossível negar o predicado B, em razão da impossibilidade de contradições. O exemplo acima ilustra esse ponto, uma vez que, se for negada a *extensão*, há uma contradição com o conteúdo de *corpo*, o que indica a necessidade da proposição “todos os corpos são extensos”⁹.

A partir da ideia de que a negação de verdades analíticas conduz a uma contradição é que se pode entender parte da definição dada por Hanna acerca da necessidade e da rigorosa universalidade. Ele diz que uma das possibilidades para uma proposição *a priori* ser considerada necessária e rigorosamente universal é se ela for “verdadeira em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis” (2004, p. 368). Esse tipo de necessidade e rigorosa universalidade em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis é justamente o da

⁸ Para uma outra exposição dos conceitos de juízos analíticos e sintéticos, cf. SOARES DOS SANTOS (2020, pp. 53-54).

⁹ Por motivo de espaço no artigo, foi trazido aqui apenas um resumo simplificado da discussão acerca da contenção dos termos, da identidade entre eles e do princípio de contradição. Para uma discussão mais completa, cf. Hanna (2004, pp. 188-226).



verdade analítica. Afinal, é impossível que contradições sejam verdadeiras; logo, não há nenhum mundo possível no qual uma verdade analítica seja falsa ou não tenha valor de verdade, pois contradições são impossíveis em quaisquer mundos possíveis, sendo definidas como falsas.

Porém, como nota Hanna (2004, p. 205), existem proposições, como *Triangulares são trilaterais*, que não se encaixam na definição kantiana da analiticidade, uma vez que os conceitos possuem estruturas conceituais distintas. Apesar disso, ele busca defender a consistência da teoria kantiana argumentando que *triangulares* e *trilaterais* têm a mesma compreensão, ou seja, todo objeto que se encaixa no primeiro se encaixa no segundo, isto é, há uma identificação compreensional entre os dois conceitos. Assim, a partir dessa identidade compreensional, a proposição poderia ser considerada como analítica. Porém, isso é problemático quando é visto que proposições sintéticas como *Todo animal vertebrado possui rins* seriam abrangidas por tal argumentação, pois há a mesma compreensão entre os conceitos de *animal vertebrado* e *animal que possui rins*. Se isso é verdade, então há aqui um indicativo de que a teoria kantiana da analiticidade, pelo menos na versão semântico-cognitiva que é fruto da interpretação de Hanna, tem problemas de consistência e pode ser criticada neste ponto.

127

Feita a exposição da doutrina kantiana da analiticidade e de sua noção de necessidade e rigorosa universalidade em todos os mundos possíveis, deve-se passar à exposição da doutrina da sinteticidade. Como já foi observado no trecho B 10-11 da *KrV*, enquanto nos juízos analíticos o predicado é contido pelo sujeito, sendo essa proposição pensada por identidade, nos sintéticos não há essa contenção nem a identidade conceitual dos termos. Por esse motivo, deve haver, nos juízos sintéticos, um princípio diferente do princípio de contradição, embora nada possa se opor a este (Prol AA04: 267).

Dito isso, deve ser analisado qual o princípio supremo de todos os juízos sintéticos. Kant afirma, na seção intitulada *Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos*, que, para terem validade objetiva, os objetos precisam ser representados de alguma forma na experiência, seja ela real ou possível (*KrV*, B 194-195). Assim, os objetos são representados imediatamente na sensibilidade. Por isso, Kant diz que “o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é que todo objeto está sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição numa experiência possível” (*KrV*, B 197). E é isto o que pode ser chamado de “princípio de significância” (STRAWSON, 2006, p. 16, *tradução própria*)¹⁰, essencial para a semântica filosófica das proposições sintéticas. Por esse motivo, pode-se dizer que “para, Kant, o fator determinante da sinteticidade é a dependência com a intuição de uma proposição”

¹⁰ “principle of significance”.



(HANNA, 2004, p. 280). Dessa forma, para uma compreensão da doutrina kantiana da sinteticidade, é preciso analisar as intuições sensíveis, principalmente as representações das formas puras da sensibilidade, que são as intuições do espaço e do tempo (KrV, B 36).

Mas o que é uma intuição? Em primeiro lugar, ela é uma forma de referência *imediate* ao objeto (KrV, B 33), ao contrário do conceito, que sempre se refere mediatamente ao objeto (KrV, B 93). Em segundo lugar, a intuição humana é sempre sensível, contendo apenas “o modo pelo qual somos afetados pelos objetos” (KrV, B 75)¹¹. Em terceiro lugar, as intuições precedem logicamente o pensamento, visto que “aparecimentos podem certamente ser dados na intuição sem as funções do entendimento” (KrV, B 122, *tradução modificada*)¹². Em quarto lugar, as intuições são representadas de maneira singular e não de forma universal como são os conceitos, o que pode ser bem visto nas exposições metafísicas do espaço e do tempo (KrV, B 39, B 47). Em quinto e último lugar, as intuições dependem da existência dos objetos (KrV, B 72), sendo essa existência entendida como uma percepção sensível anterior ao conceito (KrV, B 272-273).

Definida a ideia de *intuição*, deve-se analisar o que Kant chama de *intuições puras*. Inicialmente, Kant logo distingue entre a forma e a matéria dos aparecimentos, dizendo: “Àquilo que no aparecimento corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do aparecimento possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos aparecimentos” (KrV, B 34, *tradução modificada*). Ora, a forma do aparecimento é justamente aquilo que faz com que os aparecimentos indeterminados possam ser ordenados, possibilitando assim a experiência. Logo depois, o filósofo afirma que o tempo e o espaço são as condições de possibilidade de toda experiência (KrV, B 38, B 46), o que ele procura demonstrar argumentativamente ao longo da *Estética Transcendental*.

Como aquilo que é tratado como condição de possibilidade de toda experiência real ou possível, espaço e tempo devem ser representações *a priori* da sensibilidade humana. Assim,

¹¹ Kant menciona também uma *intuição intelectual*, mas que, segundo ele, não faz parte da constituição humana, a qual “parece atribuível unicamente ao ente originário” (KrV, B 72).

¹² A modificação se deu na tradução de Fernando Costa Mattos. No texto alemão, a palavra traduzida por *fenômeno* nas traduções de língua portuguesa em geral é *Erscheinung*, que pode ser mais corretamente traduzida como *aparecimento* (PIMENTA, 2006, p. 122), trazendo a ideia de um objeto dado, mas indeterminado (KrV, B 34). Já o termo *fenômeno* propriamente dito é uma boa tradução da palavra latina *Phaenomenon* (PIMENTA, 2006, p. 122), usada por Kant para exprimir a ideia de “manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (KrV, A 248). Por conseguinte, pensa-se que tanto a solução de tradução utilizada pelos tradutores de Kant em língua portuguesa em todas as traduções consultadas, os quais atribuem tanto à *Erscheinung* quanto à *Phaenomenon* o termo *fenômeno*, quanto a que é usada por Zeljko Loparic, que utiliza a palavra *aparecimento* para designar os dois termos de Kant (LOPARIC, 2005, p. 6), são inadequadas. Por isso, quando necessário, será modificada a tradução para referir-se mais apropriadamente aos termos.



demonstrar esse apriorismo é o que Kant busca fazer nas exposições metafísicas do espaço e tempo¹³. Dessa forma, “as representações puras não contêm qualquer conteúdo sensorial” (HANNA, 2004, p. 316), o que não significa que elas não tenham quaisquer relações com o que há de sensorial no conhecimento, uma vez que, por serem intuições humanas, são necessariamente sensíveis. Além disso, o próprio Kant afirma veementemente a *realidade empírica* do espaço e do tempo juntamente com a *idealidade transcendental* de ambos (KrV, B 44, B 52). Claramente, desse apriorismo espaço-temporal, segue-se que tais representações puras da intuição contêm também necessidade e rigorosa universalidade.

Pôde-se, assim, perceber que a doutrina kantiana da sinteticidade depende intrinsecamente do intuicionismo de Kant e que este é dependente de uma constituição sensível como a do ser humano, deixando clara a ideia de que há, em Kant, uma teoria da “significação empírica *antropocêntrica*” (HANNA, 2004, p. 137, *grifo do autor*), como pode ser visto no *Prefácio B* da primeira *Crítica* (KrV, B XVI-XVII)¹⁴. Portanto, é óbvio que nenhuma verdade sintética pode ser verdadeira em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis, afinal é perfeitamente possível que uma sensibilidade como a do ser humano não exista em determinado mundo possível, e nisso se dá um passo importante para a compreensão da definição dada anteriormente de necessidade e universalidade *a priori*.

Antes do próximo passo para tal compreensão, deve-se analisar brevemente o que é a verdade sintética *a posteriori*. Tal tipo de juízo surge da experiência, sem caráter de necessidade e rigorosa universalidade; por isso, a despeito de o conceito-sujeito subsumir intuições empíricas, tendo assim pressuposição de existência (FILHO, 2005, p. 197), eles não chegam nem perto da verdade necessária em todos os mundos possíveis, em alguma classe restringida de mundos possíveis ou mesmo no mundo atual.

Feitas estas breves considerações acerca das proposições sintéticas *a posteriori*, deve ser analisada a questão da sinteticidade *a priori*, que diz respeito a juízos necessários e

¹³ A forma de Kant se referir a tais exposições é, no mínimo, ambígua, e talvez até enganadora. Ele fala explicitamente das exposições metafísicas e transcendentais dos *conceitos* (*Begriffs*) do espaço e do tempo (KrV, B 37, B 40, B 46, B 48). Entretanto, um dos pontos centrais dos argumentos de Kant para dizer que espaço e tempo são intuições é a ideia de que eles não podem ser considerados como *conceitos* (KrV, B 39, B 47). Uma proposta para solucionar esse problema é dizer que há um sentido amplo para o termo alemão *Begriff* que não traga uma definição rígida para o termo, mas que possa ser considerado simplesmente como uma *representação* (*Vorstellung*) (HANNA, 2004, p. 307), diferentemente de um conceito mais restrito de *Begriff*.

¹⁴ É verdade que, a despeito do fato de Kant ter formulado essa tese a partir do ser humano, ela não precisa necessariamente ser restrita ao ser humano, pois, como diz o próprio filósofo: “é de se supor que todo ente pensante finito tem nisso de concordar necessariamente com o homem (se bem que nada possamos decidir a respeito)” (KrV, B 72). Por esse motivo, o artigo tem sempre o cuidado de se referir a “uma sensibilidade como a humana” ou a “uma constituição cognitiva como a humana”.



130 rigorosamente universais que fazem referência a algo na intuição sensível. Como já foi mencionado, há na sinteticidade uma restrição de mundos possíveis àqueles nos quais há uma constituição sensível como a nossa. Mas a restrição desses mundos possíveis não diz respeito apenas à sensibilidade; afinal, como diz Hanna, “a experiência humana não é apenas sensível; é também discursiva” (2004, p. 351), o que é confirmado por Kant quando este diz que “não podemos *pensar* objeto algum senão mediante categorias; não podemos conhecer objeto pensado algum senão mediante intuições correspondentes àqueles conceitos” (KrV, B 165, *grifo do autor*). Isso mostra que intuições e conceitos são importantíssimos para o conhecimento (KrV, B 75). O problema é que “os conceitos puros do entendimento são completamente heterogêneos em confronto com as intuições empíricas (até com as intuições sensíveis em geral)” (KrV, B 176). Como, então, aplicar os conceitos do entendimento aos aparecimentos? Kant sugere, para responder a essa pergunta, uma representação mediadora chamada de *esquema transcendental*, a qual é por um lado intelectual, e por outro, sensível (KrV, B 177). E isso pressupõe a faculdade da imaginação, uma vez que “os dois polos opostos, quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, têm de concatenar-se necessariamente por meio dessa função transcendental da imaginação” (KrV, A 124), o que torna necessário o “eu estável e permanente (da apercepção pura)” (KrV, A 123). Assim, o idealismo transcendental kantiano como um todo é necessário para as representações sintéticas *a priori*. Como diz Kant em resumo:

[...] juízos sintéticos *a priori* são possíveis se referirmos as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da capacidade da imaginação e a unidade necessária de tal síntese numa percepção transcendental a um possível conhecimento em geral da experiência e dissermos: as condições da *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência e possuem*, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*. (KrV, B 197, *grifos do autor*).

Agora pode-se retornar à questão da restrição da classe de mundos possíveis nos quais são válidas as verdades sintéticas *a priori*. Esses mundos possíveis não devem ser apenas aqueles em que há uma forma de intuição como a humana, em termos de tempo e espaço, mas também onde há toda uma constituição cognitiva como a humana. É com essa restrição de mundos possíveis feita a partir do idealismo transcendental que surgem os mundos humanamente experienciáveis dos quais fala Hanna ao diferenciar as verdades analíticas das sintéticas *a priori*:



As proposições analíticas são verdadeiras em todo mundo logicamente e conceitualmente possível, sem restrições. Em contraste, uma proposição é sintética *a priori* se e somente se é verdadeira unicamente em todos os mundos humanamente experienciáveis – ou, dito de outro modo, unicamente para todos os objetos do conhecimento experiencial. (HANNA, 2004, p. 354).

131 Dessa forma, pode-se compreender que verdades sintéticas *a priori* são consideradas necessariamente verdadeiras e rigorosamente universais “em todos os membros de um conjunto especialmente delimitado de mundos possíveis ao mesmo tempo em que não admite nenhum valor clássico de verdade em todos os outros mundos lógica e conceitualmente possíveis” (HANNA, 2004, p. 368). Mas existe apenas um tipo de proposição sintética *a priori*? Hanna responde que não, uma vez que Kant agrupa sobre este rótulo a matemática (KrV, B 14-15), a qual abarca tanto a aritmética quanto a geometria (KrV, B 16-17), a ciência da natureza (KrV, B 17) e a metafísica científica pretendida por ele (KrV, B 18)¹⁵. Disso resulta a diferença de graus de necessidade entre tais ciências. Ora, é óbvio que a matemática e a metafísica científica, ambas compostas de juízos sintéticos *a priori*, não têm nenhuma outra restrição como a ideia de mundos humanamente experienciáveis. Mas isso é diferente no que diz respeito à ciência da natureza, pois esta depende da matéria inerte (HANNA, 2004, p. 375), coisa da qual a matemática e a metafísica não dependem. Em um mundo intuível temporal e espacialmente, além de pensável por criaturas como o ser humano, mas que não contenha a matéria inerte, uma proposição como “em todas as mudanças do mundo corpóreo permanece imutável a quantidade de matéria” (KrV, B 17) não tem valor algum de verdade por não haver referência dessa proposição nesse mundo possível imaginado. Portanto, a restrição da necessidade na ciência da natureza é ainda maior do que na matemática e na metafísica. Hanna distingue esses dois tipos de verdades necessárias sintéticas ao dizer:

O que chamarei de necessidade sintética *forte* das verdades matemáticas e dos princípios transcendentais é que elas são verdadeiras apenas em todos os mundos nos quais a experiência humana é possível. Mas a necessidade sintética *fraca* das leis causais naturais é que elas são verdadeiras apenas em todos os membros de uma classe duplamente restringida de mundos possíveis – mais precisamente, apenas todos os mundos experienciáveis que contém coisas físicas ou matéria. (HANNA, 2004, p. 375).

Isso significa que há, na interpretação que Hanna faz de Kant, três tipos de verdades necessárias: (a) verdades analíticas; (b) verdades sintéticas *a priori* da matemática e da

¹⁵ Para uma defesa de que Kant pretende, com a *KrV*, elaborar uma metafísica de caráter científico, cf. SOARES DOS SANTOS (2020, pp. 61-67).



metafísica; e (c) verdades sintéticas *a priori* das ciências da natureza. As verdades analíticas são verdadeiras em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis. Aquelas das proposições sintéticas *a priori* da matemática e da metafísica são verdadeiras em todos os mundos humanamente experienciáveis. Já as verdades sintéticas *a priori* das ciências da natureza são verdadeiras em todos os mundos humanamente experienciáveis que contenham matéria inerte.¹⁶

Em termos gerais, de acordo com Hanna, essa é a doutrina kantiana da sinteticidade *a priori*, com suas restrições de necessidade e universalidade aplicadas à intuição em determinadas classes de mundos possíveis. Tal doutrina é embasada a partir das distinções entre juízos *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético, os quais são constantemente debatidos na filosofia pós-Kant. Feita sua exposição, ainda que não exaustivamente detalhada, deve-se analisar como foi a recepção desses conceitos, juntamente com as suas distinções basilares, na filosofia desenvolvida por Frege, a qual dá um pontapé na trajetória da tradição analítica.

2 RECEPÇÃO FREGEANA DOS CONCEITOS DISCUTIDOS

132

Sem dúvida, Frege pode ser considerado como um dos fundadores da filosofia analítica (HANNA, 2004, p. 23), formulando uma crítica tanto contra a filosofia kantiana da aritmética quanto contra a teoria de Kant da verdade analítica. A despeito disso, o filósofo e matemático faz a seguinte afirmação: “vejo em Kant o grande mérito de ter feito a distinção entre juízos sintéticos e analíticos” (FA, § 89). Além disso, a distinção entre juízos *a priori* e *a posteriori* também é claramente assumida como basilar no projeto fregeano, o que pode ser verificado explicitamente no § 3 de FA. Portanto, deve-se analisar em que medida há uma concordância entre Frege e Kant e em quais pontos eles discordam acerca das distinções entre juízos analíticos, sintéticos, *a priori* e *a posteriori*. Dessa forma, investiga-se aquilo que, segundo

¹⁶ É importante dizer que o artigo *Kant, Carnap, Plantinga e a possibilidade de proposições sintéticas a priori* (SOARES DOS SANTOS, 2021) falha em não perceber a diferença que Hanna menciona entre a necessidade da matemática e da metafísica e a necessidade das ciências da natureza, ambas sintéticas *a priori*. Por isso, tal artigo iguala erroneamente as verdades sintéticas *a priori* como se fossem todas idênticas, o que culminou na tese de que há apenas dois tipos de verdades necessárias: analíticas e sintéticas *a priori* (SOARES DOS SANTOS, 2021, p. 77). Contudo, no presente artigo, percebeu-se que as verdades sintéticas *a priori* contém dois tipos diferentes de necessidade, além da necessidade analítica. Por isso, a interpretação de Hanna acerca da necessidade em Kant traz, como exposto no texto, três tipos de verdades necessárias.



Hanna, está no fundamento do início da história da filosofia analítica: “sua relação de amor e ódio com a filosofia teórica de Kant” (HANNA, 2004, p. 30).

Antes das considerações mais detalhadas acerca da questão aqui discutida, deve-se mencionar um ponto crucial no qual Frege concorda com Kant. Como pode ser corretamente deduzido da exposição anterior do pensamento kantiano, o filósofo de Königsberg pensa, a partir das distinções entre juízos *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético, três combinações possíveis: analítico, sempre *a priori* (Prol AA04: 267), sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Frege explicitamente concorda com isso ao dizer: “Considerando-se também a oposição entre analítico e sintético, resultam quatro combinações, uma das quais, porém, a saber, analítico *a posteriori*, é impossível” (FA, § 12). Como pode ser visto claramente, Frege percebe, assim como Kant, que a ideia de juízo analítico *a posteriori* pode ser eliminada, afinal, como proposições analíticas não se relacionam com quaisquer formas de intuição, elas são sempre consideradas *a priori*.

Dito isto, um dos pontos mais enfatizados no tratamento da conturbada relação filosófica de Frege com os conceitos kantianos aqui discutidos é sua rejeição à ideia de Kant de que a aritmética pode ser considerada sintética *a priori*. O filósofo de Königsberg diz que “proposições matemáticas em sentido próprio são sempre *a priori*” (KrV, B 14) e que “a proposição aritmética é sempre sintética” (KrV, B 16). Em contraponto, Frege claramente expressa seu projeto filosófico ao dizer:

Espero ter neste escrito tornado verossímil que as leis aritméticas sejam juízos analíticos, e conseqüentemente *a priori*. A aritmética seria portanto apenas uma lógica mais desenvolvida, cada proposição aritmética uma lei lógica, embora derivada. (FA, § 87).

Percebe-se, portanto, que Frege pensa duas teses muito importantes para o seu trabalho: (a) que verdades aritméticas são analíticas e (b) que verdades analíticas são puramente lógicas. Isso traduz perfeitamente o projeto logicista iniciado pelo filósofo, o qual demandou muito esforço dos trabalhos iniciais da tradição filosófica analítica. Susan Haack dá a seguinte definição desse projeto fregeano:

O logicismo é a tese (sugerida por Leibniz, mas desenvolvida em detalhe por Frege) de que a aritmética é redutível à lógica, isto é, de que os enunciados aritméticos podem ser expressos em termos puramente lógicos, e de que, então, os teoremas aritméticos podem ser derivados de axiomas puramente lógicos. (HAACK, 2002, pp. 34-35).



Obviamente, o centro de toda essa discussão acerca da natureza da aritmética, se analítica ou sintética *a priori*, está na definição dada para o que seja a analiticidade. Já foi analisado o pensamento kantiano acerca das proposições analíticas, portanto, ver-se-á agora as objeções de Frege a Kant, bem como sua própria formulação do que seja a analiticidade.

Uma das mais importantes críticas de Frege à analiticidade kantiana é a de que “Kant subestimou o valor dos juízos analíticos – como consequência de uma determinação demasiadamente estreita de seu conceito” (FA, § 88). Contrapondo seu modo de pensar ao de Kant, Frege parece dizer que o filósofo de Königsberg acredita que a analiticidade se dá meramente por uma contenção conceitual em analogia com uma contenção espacial, simplesmente “como a viga em uma casa” (FA, § 88). Porém, Kant distingue claramente entre contenção conceitual e contenção espacial na *Estética Transcendental* (KrV, B 39-40); portanto, “mesmo que haja uma analogia de alto nível entre contenção conceitual e espacial (ou seja, as duas envolvem relações entre o todo e as partes), Kant certamente não as confunde” (HANNA, 2004, p. 190). Além disso, já foi demonstrado, ainda que de forma resumida, o como Kant pensa a semântica da contenção conceitual, de modo que há uma estrutura de significado necessária em verdades analíticas.

134

Apesar dos problemas desta objeção de Frege, pode haver algo frutífero na fala de Frege; ele diz que, ao contrário da doutrina kantiana, a sua teoria da analiticidade diz que a contenção conceitual em proposições analíticas é algo “como a planta na semente” (FA, § 88). Pode-se pensar, a partir disso, que a definição fregeana da analiticidade permite que o conhecimento seja estendido, ao contrário da definição kantiana, a qual afirma que juízos analíticos são “simplesmente explicativos” (Prol AA04: 266). Por esse motivo, é fácil para Frege incluir a aritmética no rol das ciências que utilizam juízos analíticos, pois a aritmética acrescenta conhecimento ao juízo (PRADO, 2009, p. 272), o que Kant pensa ser impossível em proposições analíticas.

Dito isto, pode-se ainda explorar a forma como Frege pensa a sua própria doutrina da analiticidade. A respeito disso, o filósofo e matemático afirma que:

Importa então encontrar sua demonstração e nela remontar até as verdades primitivas. Se neste caminho esbarra-se apenas em leis lógicas gerais e definições, tem-se uma verdade analítica, pressupondo-se que sejam também levadas em conta as proposições sobre as quais se assenta a admissibilidade de uma definição. (FA, § 3).



Percebe-se que Frege pensa que, buscando as verdades primitivas da analiticidade, chega-se ao que ele chama de “leis lógicas gerais e definições”. Ora, não há grande mistério quanto ao que são leis lógicas gerais em Frege, tendo em vista seu próprio desenvolvimento lógico, mas o que seriam as definições na filosofia fregeana? Em *FA*, Frege não apresenta uma resposta clara à questão, a não ser a sua ideia vaga de definições lógicas como sementes que contêm plantas, as quais darão consequências lógicas demonstrativamente analíticas (*FA*, § 88). Entretanto, isso não lança muita luz sobre o tema e a ideia de uma definição lógica continua um tanto obscura. Pode-se, portanto, dizer que “a teoria da analiticidade de Frege certamente não pode ser justificadamente usada quer para rejeitar quer para substituir a teoria de Kant” (HANNA, 2004, p. 240).

Apesar das críticas por conta da obscuridade da concepção fregeana, há um ponto que talvez seja promissor em contraponto ao que afirma Kant. Como foi visto, há uma limitação na necessidade das proposições sintéticas *a priori* kantianas: elas são necessariamente verdadeiras em todo mundo experienciável, mas não em absolutamente todo mundo lógica e conceitualmente possível, o que significa que haveria um certo grau de contingência na aritmética. Ao contrário da concepção kantiana, Frege diz que “as verdades aritméticas governam o domínio do enumerável. Este é o mais inclusivo; pois não lhe pertence apenas o efetivamente real, não apenas o intuível, mas todo o pensável” (*FA*, § 14). Essa afirmação de Frege parece fazer jus ao fato de que a aritmética está presente no raciocínio acerca de conceitos metafísicos não intuíveis como na doutrina da Trindade do cristianismo tradicional ou no conceito de alma, pensada unitariamente.¹⁷ Dessa maneira, a aritmética tem um uso mais amplo do que os mundos humanamente experienciáveis das proposições sintéticas *a priori*.

Assim, enquanto, para Kant, a verdade necessária da aritmética é restringida apenas aos mundos humanamente experienciáveis, em Frege ela é válida e verdadeira em absolutamente todo mundo lógica e conceitualmente possível. Por conseguinte, como o caráter das proposições aritméticas consiste em sabermos *a priori* que elas não podem ser contingentemente verdadeiras (KRIPKE, 2012, p. 235), parece mais plausível, em contraponto à interpretação kantiana de

¹⁷ Pode ser questionado o uso desses exemplos, tendo em vista que Kant faz a defesa de que ideias como *Deus* e *alma* ultrapassam o limite da natureza (KrV, B 295, nota 7) e, por isso, não seriam legitimamente utilizadas na metafísica transcendental. Contudo, o presente exemplo fala apenas de da aritmética tendo uso em conceitos pensáveis, mas não necessariamente intuíveis, sendo perfeitamente compatíveis com a fala de Frege no §14 de *FA*. Além disso, Kant sem dúvida aceita a possibilidade de *pensar* conceitos como *Deus* (KrV, B 725-726).

Ademais, existem respostas cristãs tradicionais a esta visão de Kant, como no primeiro capítulo de *Crença Cristã Avalizada* (PLANTINGA, 2018). A discussão desta questão ultrapassa o escopo da problemática do presente artigo.



Hanna, que elas sejam verdadeiras em todos os mundos possíveis e não apenas em uma classe restrita deles.

Apesar da forte discordância entre Frege e Kant acerca do caráter da aritmética, sem dúvida o matemático minimiza tal coisa ao afirmar que:

Se Kant errou no que concerne à aritmética, isto não afeta essencialmente, creio eu, seu mérito. Importava-lhe a existência de juízos sintéticos *a priori*; que eles apareçam na geometria ou também na aritmética, é de menor importância. (FA, § 89).

De fato, como já mencionado, Frege concordava com Kant acerca da existência de juízos sintéticos *a priori*, mas apenas na geometria e não na aritmética. O próprio Frege afirmava que Kant, “ao chamar as verdades geométricas de sintéticas *a priori*, revelou sua verdadeira natureza” (FA, § 89). Tal concordância é uma chave para que se compreenda o grande nível de similaridade que há entre as formulações que os dois filósofos fizeram da doutrina da sinteticidade *a priori*.

Frege dá a seguinte definição para as proposições sintéticas: “Se não é possível, porém, conduzir a demonstração sem lançar mão de verdades que não são de natureza lógica geral, mas que remetem a um domínio científico particular, a proposição é sintética” (FA, § 3). Logo após dizer isso, o filósofo afirma que as verdades *a posteriori* apelam às questões de fato enquanto as verdades *a priori* são demonstradas a partir de leis gerais, o que implica posteriormente a distinção entre as ciências geométricas e aquelas que se utilizam de investigação empírica (HANNA, 2004, p. 270). No que diz respeito às verdades sintéticas *a priori* na geometria, Frege claramente pensa em termos de intuicionismo:

Um ponto geométrico considerado em si mesmo não se pode absolutamente distinguir de qualquer outro; o mesmo vale para retas e planos. Vários pontos, retas, planos podem distinguir-se apenas quando apreendidos simultaneamente em uma intuição, isto explica-se pelo fato de que os pontos, retas e planos intuídos não são propriamente particulares, podendo por isso valer como representantes de toda sua espécie. (FA, § 13).

E o matemático continua posteriormente deixando claro que, assim como Kant, ele se refere a uma intuição espacial euclidiana para fundamentar a geometria, dizendo que “trata-se sempre da intuição do espaço euclidiano” (FA, § 14). O intuicionismo de Frege no que diz respeito à sinteticidade *a priori* reflete sua leitura de Kant, de modo que a intuição é fundamental para a validade das proposições aritméticas, definidas como sintéticas



a priori. Portanto, é verdade que, nesse ponto, há uma forte concordância entre Frege e Kant, o que leva Hanna a afirmar que, com exceção do óbvio desacordo acerca da natureza da aritmética, as doutrinas dos dois filósofos acerca das proposições sintéticas “são equivalentes” (2004, p. 282).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Viu-se, portanto, como o surgimento da filosofia analítica com Frege está intimamente ligado com a semântica formulada por Kant nas distinções entre juízos *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético. Assim, pôde-se expor as doutrinas de Kant relacionadas a tais distinções e, posteriormente, as respostas críticas, mas também relativamente amistosas, dadas por Frege em *FA*. Então fica a questão: deve ser preferida a abordagem kantiana ou a fregeana? Ora, no que diz respeito às distinções entre *a priori* e *a posteriori*, parece haver uma tácita concordância na qual Frege apenas pressupõe a distinção, a partir da carga filosófica já recebida por Hume e distinguida por Kant, sem muito discuti-la. A partir disso, Frege, tomando também as distinções entre juízos analíticos e sintéticos, concorda com Kant em excluir qualquer possibilidade de uma proposição analítica *a posteriori*. Entretanto, como foi visto, permanece a discordância acerca da definição da analiticidade, bem como do caráter da aritmética. Longe da pretensão de responder satisfatoriamente a essa questão intensamente complexa, pode-se esboçar algumas possíveis respostas.

Como foi mencionado, a teoria kantiana da analiticidade, tal como interpretada por Hanna, tem problemas em definir quais proposições são analíticas e quais devem ser consideradas sintéticas. Assim, existe algum motivo para duvidar de tal teoria. Dessa forma, considerando-se a doutrina fregeana da analiticidade, pôde-se notar que ela é bem obscura e inespecífica, o que parece desqualificá-la, em si mesma, como uma forte candidata a ocupar o lugar do pensamento de Kant acerca das proposições analíticas. Entretanto, viu-se também algo de promissor no pensamento de Frege, pois, como sua noção de definições lógicas permite que conhecimento seja adicionado em proposições analíticas, ao contrário do que Kant defendeu. Assim ela permite que seja levantada a possibilidade de a aritmética pertencer ao domínio analítico. Além disso, viu-se também que parece ser mais plausível pensar as verdades aritméticas como necessariamente verdadeiras em todos os mundos possíveis, o que favorece a doutrina fregeana e não a kantiana, pois esta restringe a necessidade



sintética *a priori*, conduzindo à ideia de que as proposições aritméticas têm algum grau de contingência, ao contrário da teoria de Frege.¹⁸

De qualquer forma, o que se pode definir é que, longe de ser uma questão ultrapassada, a relevância da recepção crítica das distinções de Kant entre *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético em Frege é latente na tradição analítica, afinal os conceitos discutidos são ainda importantes para a discussão acerca da necessidade, da matemática e das ciências. Ignorar tal discussão é ignorar o fundamento da filosofia analítica e das discussões semânticas acerca de termos caros como a necessidade e a contingência. Portanto, apesar das muitas questões não respondidas, a análise dos contrapontos de Frege à filosofia teórica de Kant mostra importantes caminhos para a discussão no seio da filosofia analítica.

¹⁸ Obviamente, isso não é uma demonstração de verdade da doutrina fregeana. Pelo contrário, as críticas feitas neste artigo mostram que ela não é em si mesma uma forte candidata a ocupar o lugar da teoria kantiana da analiticidade. A reivindicação deste artigo é apenas que é mais plausível pensar a aritmética como verdadeira em todos os mundos possíveis. Tal afirmação pode ser feita a partir de outras teses, como a do *essencialismo*, que é a “afirmação de que objetos têm algumas de suas propriedades essencialmente ou necessariamente” (PLANTINGA, 1974, p. 14, *tradução própria*). Dessa forma, verdades essenciais são verdadeiras em todos os mundos possíveis, o que poderia ser aplicado à aritmética. Uma sugestão semelhante, mas aplicada ao campo das ciências naturais e com recursos da tradição teísta, pode ser encontrada em SOARES DOS SANTOS (2021, pp. 85-87), no qual são respondidas também possíveis objeções kantianas a tal empreendimento.



REFERÊNCIAS

- FILHO, Raul Landim. Kant: predicação e existência. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 187-198, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/505>. Acesso em: 09 ago. 2022.
- FREGE, Gottlob. *Os Fundamentos da Aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. Tradução de Luís Henrique dos Santos. 2º Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. Tradução de Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2º Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4º Edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KRIPKE, Saul. *O Nomear e a Necessidade*. Tradução de Ricardo Santos e Teresa Filipe. Lisboa: Gradiva Publicações, 2012.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3º Edição. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.
- PLANTINGA, Alvin. *Crença cristã avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press, 1974.
- PEREZ, Daniel Omar. A relação entre teoria do juízo e natureza humana em Kant. *Educação e Filosofia*, v.27, n. especial, p. 233-258, 2013. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v27nEspeciala2013-p233a258>.
- PIMENTA, Olavo C. A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. *Kant e-Prints*, Campinas, s. 2, v. 1, n. 1, p. 119-126, 2006. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/328>. Acesso em: 09 ago. 2022.
- PRADO, Lúcio Lourenço. Frege e o “Elogio da Razão Pura”. *Cognitio*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 267-280, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/13439>. Acesso em: 09 ago. 2022.
- SOARES DOS SANTOS, A. H. OS JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT: conhecimento e implicações metafísicas. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 18, p. 48-70, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/30153>. Acesso em: 09 ago. 2022.
- SOARES DOS SANTOS, A. H. KANT, CARNAP, PLANTINGA E A POSSIBILIDADE DE JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI: uma defesa essencialista da existência de dois tipos de verdades necessárias. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 21, p. 74-90, 2021. Disponível em:



<https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/38528>. Acesso em: 09 ago. 2022.
STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2006.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44667>

Artigo recebido em: 13/08/2022

Artigo aprovado em: 15/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

BREVES NOTAS SOBRE RAZÕES PARA AGIR NA ÉTICA UTILITARISTA DE JOHN STUART MILL¹

BRIEF NOTES ON REASONS FOR ACTION IN JOHN STUART MILL'S UTILITARIAN ETHICS

Lucas Taufer²

(ltaufer1@gmail.com)

141

Resumo: A finalidade deste ensaio é apresentar alguns aspectos da ética utilitarista de John Stuart Mill que contribuem para o debate sobre razões para agir. Apresentamos nossos argumentos a partir do exame dos capítulos “O que é utilitarismo” e “Da sanção última do princípio de utilidade”, ambos oriundos de seu “Utilitarismo”. Nossa tentativa está composta em três momentos, sendo que nos dois primeiros buscamos reconstruir o argumento respectivamente apresentado pelo filósofo vitoriano, e, tendo isto sido realizado, intentamos expor e direcionar algumas das reflexões ali inscritas que, de acordo com nosso julgamento, possivelmente sejam problematizadas nas discussões sobre a estruturação da agência humana. Sinteticamente, defendemos que para Stuart Mill a racionalidade no agir constitui-se em que: se a felicidade é o bem maior, os indivíduos agem em prol de sua felicidade, e em razão disso, buscam o seu próprio bem; sem embargo, por não ser uma perspectiva relativa ao agente, e sim de neutralidade neste sentido, esse raciocínio há de ser estendido para o âmbito geral, sendo assim compreendida a felicidade, ainda que desígnio de toda ação individual, enquanto felicidade *geral* e não apenas autorrealização subjetiva de um determinado ente humano. As ações, portanto, que no domínio pessoal não visam outra coisa senão a felicidade ou o bem do próprio indivíduo, têm uma justificação *racional* para serem guiadas conforme aquilo que promove o bem ou a felicidade geral, caracterizando assim o princípio da utilidade como regra moral e razão para agir, porquanto padrão de ação da humanidade.

Palavras-chave: Razões para agir. Utilitarismo. Consequencialismo. Agência humana. Racionalidade prática.

Abstract: Our aim in this essay is to make some reflections on John Stuart Mill's utilitarian ethics' possible contributions about the discussion on reasons for action. We tried to do this mainly exposing the arguments from the chapters “What utilitarianism is” and “Of the ultimate sanction of the principle of Utility” from his “Utilitarianism”. Our efforts for this attempt are spent at three different ways: in the first two, we tried to reconstruct the argument put forward by the Victorian philosopher and, from this basis, the third way in turn consists in postulate some thoughts about these issues that in according to our observations can be asked in order to comprehend the structuring of human agency. In summary we

¹ O autor agradece ao PROSUC/CAPES, do qual é bolsista.

² Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4895263045425728>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0492-1910>.



argue that for Stuart Mill rationality of action constitutes itself in that: if happiness is the greatest good, individuals act for their own happiness, and because of that they seek their own good; however, as this is not an agent-relative perspective but insofar a neutral-agent one, this reasoning must be extended to the general scope. Thus, understanding happiness in the sense that it is a design of every single human act, Stuart Mill consequentialism argues regarding the whole general amount of happiness and not only subjective self-realization of a particular human being. Actions, therefore, which in the personal domain do not aim at anything other than the happiness or good of the own individual him/herself, have a rational justification to be guided in order to what promotes the good or general happiness, thus characterizing the principle of hedonic utility as a moral rule *and* reason for action as humanity's pattern of action.

Keywords: Reasons for action. Utilitarianism. Consequentialism. Human agency. Practical rationality.

INTRODUÇÃO

142 A finalidade deste ensaio é apresentar alguns aspectos da ética utilitarista de John Stuart Mill que contribuem para o debate sobre razões para agir. Apresentamos nossos argumentos a partir do exame dos capítulos “O que é utilitarismo” e “Da sanção última do princípio de utilidade”, ambos oriundos de seu *Utilitarismo*. Nossa tentativa está composta em três momentos, sendo que nos dois primeiros buscamos reconstruir o argumento respectivamente apresentado pelo filósofo vitoriano, e, tendo isto sido realizado, intentamos expor e direcionar algumas das reflexões ali inscritas que, de acordo com nosso julgamento, possivelmente sejam problematizadas nas discussões sobre a estruturação da agência humana. Podemos dizer que no texto “Utilitarismo” John Stuart Mill apresenta, além de respostas às objeções deferidas por adversários do utilitarismo à sua doutrina, uma exposição dos elementos centrais de sua teoria moral, construída sobre os alicerces estabelecidos pelo princípio da utilidade. Neste estudo, tratamos não só de apresentar as principais teses do filósofo vitoriano no que diz respeito ao exame dos comportamentos humanos, mas também de encontrar nelas os fundamentos de uma teoria da ação que lhes sirvam de sustentáculo. A partir de tal empresa, propomos algumas reflexões que delas partam em direção ao tema de razões para agir.



1 PRIMEIRA SEÇÃO³

O argumento de Stuart Mill tem seu ponto de partida com uma definição do estatuto ontológico da ação humana. Não obstante sustentar o adágio aristotélico de que “toda ação visa a algum fim”, também enuncia que qualquer espécie de normatividade se constitui naturalmente como um meio para a consecução do fim posto para ação. Em outras palavras, “as regras de ação, como parece natural supor, devem tomar todo seu caráter e aspecto do fim a que são subservientes” (STUART MILL, 2000, p. 178). Isto é dizer que a adequação sugerida entre meios e fins adquire estado de causalidade, no qual os últimos são causa dos primeiros. O trecho comentado está logo na introdução do texto e constitui-se como uma importante referência para a reconstrução que aqui tentamos. O autor prossegue com uma explanação do critério proposto pelos defensores de teorias utilitaristas hedonistas quanto à sua respectiva doutrina moral: “as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor, por infelicidade, dor e privação do prazer” (STUART MILL, 2000, p. 187). Podem ser sugeridas, a partir de tal passagem, duas importantes perspectivas.

143

A primeira delas está na defesa de um critério objetivo pelo qual as ações humanas podem e devem ser avaliadas, a saber, a felicidade ou o seu contrário, promovida na prática de determinada ação e caracterizada pelo cálculo da diferença entre dores e prazeres produzidos como consequência(s) de um ato humano em específico. Tal perspectiva pressupõe, além do conteúdo ontológico determinado (teleológico-causal) para os atos humanos, como mencionado anteriormente, também uma noção epistemológica de acesso a tal objeto, a qual, para o caso, reside na afirmação da possibilidade de se identificar e de se compartilhar tal critério objetivo, isto é, o princípio da maior felicidade agregada ou da utilidade (resta mister não confundir com a felicidade de tipo eudaimônica). Já a segunda perspectiva consiste, por sua vez, na pressuposição contida no argumento de que, para que uma mais apurada avaliação sobre as condutas humanas possa ser realizada, é preciso que desloquemos a sua instanciação dos motivos pelos quais os agentes desempenham seus atos para as consequências que estes geram. Isto é, para que possamos atribuir um valor moral à uma ação, devemos levar em consideração tanto mais os seus efeitos do que as intenções de quem age, caracterizando, portanto, uma defesa

³ Discutimos, nesta seção, o capítulo “O que é utilitarismo” do texto “*Utilitarismo*”, de John Stuart Mill, tradução de Eunice Ostrensky, Martins Fontes, 2000, pp. 185-216.



da posição do espectador imparcial (ou agente neutro) frente à posição pessoalizada (relativa ao agente).

Recuperando a noção teleológico-causal conferida às ações por parte de Stuart Mill e permeando-a com as duas perspectivas contidas no parágrafo supracitado, podemos avançar na reconstrução do argumento. Ao adotar o critério da promoção da maior felicidade envolvida na consequência dos atos humanos como aquilo que pode tornar uma ação correta, do ponto de vista da utilidade, precisamos de uma explicação mais atenta sobre o conteúdo e a forma de tal critério. Poderíamos, por um momento, pensar que tal adoção, remetendo a uma ideia de *certo* como aquilo que seja desejável que ocorra, admitiria um caráter subjetivista para sua alocação. Contudo, precisamos considerar a tentativa de estipulação da parte de Stuart Mill da objetividade desse critério. Mas como essa passagem seria possível? Como se pode atribuir objetivamente o estado de desejabilidade de um estado de coisas se a instanciação do desejo e da formulação do que é desejável parece nos levar cada vez mais próximos para as preferências e gostos do indivíduo e não para as consequências do ato, como preconiza o utilitarista? É o próprio filósofo vitoriano quem nos responde, enunciando que a felicidade aqui tratada, é

144

o fim último, com referência ao qual e por causa do qual todas as outras coisas são desejáveis (quer estejamos considerando nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade (STUART MILL, 2000, p. 194).

Com tal referência, ainda parecer-nos-ia possível dizer que Stuart Mill não escapou do subjetivismo ao qual ponderamos logo acima. Entretanto, ele defende seu argumento em favor de um conteúdo e forma objetivos para guiar a avaliação das condutas humanas também quando coloca que o fator comparativo das ações, para dizê-las certas ou erradas não está apenas no que é desejável por um indivíduo:

A felicidade que os utilitaristas adotaram como padrão do que é certo na conduta não é a do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Assim, entre sua própria felicidade e a de outros, o utilitarismo exige que o indivíduo seja não apenas estritamente imparcial como um espectador desinteressado e benevolente (STUART MILL, 2000, p. 202).

A caracterização do princípio da utilidade, ou da maior felicidade, como critério central para a avaliação das condutas na teoria moral utilitarista se dá na identificação dele com a finalidade constituinte dos atos humanos, sendo assim “possível definir a



moralidade como as regras e preceitos da conduta humana, cuja observação permitiria que uma existência tal [...] fosse assegurada, na maior medida possível, a todos os homens” (STUART MILL, 2000, pp. 194-195). Parece-nos, portanto, que a defesa erigida por Stuart Mill para seu argumento consegue dar contornos mais nítidos para sua proposta de doutrina moral como avaliação das condutas humanas.

Em suma, podemos arriscar que para Stuart Mill: i) toda ação tem um fim e consiste na efetivação dos meios para sua (da finalidade intentada) consecução; ii) o fim de uma ação é causa dos meios que se utilizarão para realizá-la; iii) uma ação será correta na medida em que promover, como sua consequência, a maior felicidade, e será errada na medida em que promover, também como sua consequência, o contrário da felicidade; iv) a felicidade, ou seu contrário, promovida na consequência de um ato, tem um caráter objetivo para ser o critério de valoração de uma ação porque não consiste na felicidade do indivíduo que age, apenas, mas de todos os envolvidos nas consequências de tal ato; v) é por isso que, para uma correta avaliação moral da prática de uma ação, para Stuart Mill, devemos nos atentar imparcialmente para as consequências do ato, em terceira pessoa, e não para os motivos do agente em questão, pouco importando para o exame ético de um ato o caráter do indivíduo que o realiza; vi) a finalidade da ação humana é a promoção da maior felicidade agregada, ou da utilidade; e, portanto, vii) o princípio ético, o critério moral padrão para o exame dos comportamentos humanos é idêntico e o mesmo que a finalidade da ação humana na teoria moral utilitarista hedonista.

Do exposto, podemos inferir que estão conferidos os aspectos, em i) ontológico de teleologia e, em ii) ontológico de causalidade, ambos à ação humana. Já em iii) encontra-se proposto o aspecto ontológico de normatividade aos atos praticados, possibilitado por i) e ii), respectivamente, e em iv) e v) os aspectos epistemológicos de realismo e de objetividade do princípio da utilidade. Por fim, no item vi) encontramos um pressuposto metafísico que orienta o conteúdo dos pressupostos ontológicos teleológico-causais (acima expostos em i, ii e iii)), o qual, por sua vez, possibilita a normatividade moral utilitarista, tal como descrita no item vii).

Nos salta à vista, também, o fato de Stuart Mill reconhecer o papel de outros princípios, que não o da utilidade, os quais os seres humanos tomam como guia para suas ações. Inclusive, admite que, não fossem tais princípios secundários, seria possível uma ação que fosse guiada exclusivamente pelo princípio da maior felicidade: “não há nenhum caso de obrigação moral em que não estejam envolvidos alguns princípios secundários; e, se somente um está envolvido, raramente é possível que haja, no espírito de uma pessoa que admite o princípio em questão, dúvidas a respeito de qual seja” (STUART MILL, 200, p. 213). No entanto,



é justamente por existirem tais conflitos entre tais princípios secundários que se faz necessária a existência de um princípio último ao qual apelar quando é necessária a avaliação moral de uma conduta humana: um princípio no qual esteja instanciado o fim último da vida humana como padrão normativo dos comportamentos e das ações em geral, aquele que é representado pela utilidade ou o princípio da maior felicidade.

É possível, agora, que percebamos como se forma a oposição de Stuart Mill às demais correntes de filosofia moral, especialmente aquelas ligadas ao pensamento kantiano e ao aristotélico (mas também do humeano), e quais os principais pontos de discordância entre elas. Ainda assim, o nosso recurso à reconstrução do argumento do filósofo vitoriano não está propriamente interessado na contraposição a outras doutrinas éticas, ou mesmo na defesa da posição utilitarista, mas sim na compreensão de uma possível teoria sobre a ação humana que esta engendra e, por fim, de que modo ela pode vir a contribuir para a discussão sobre razões para agir.

2 SEGUNDA SEÇÃO⁴

146

Nesse sentido é que prosseguimos com uma breve revisão de algumas das passagens que nos importam do texto “Da sanção última do princípio de utilidade”. Recorremos aos trechos identificados por acreditarmos que, na explanação dos elementos que Stuart Mill detalha em sua análise dos fundamentos normativos da moral utilitarista hedonista, encontramos outros subsídios que nos auxiliam em nossa tentativa. O filósofo vitoriano apresenta dois tipos de sanções às condutas que concernem ao princípio moral utilitarista. Antes de discriminá-los e, posteriormente, identificar qual a “sanção última do princípio de utilidade”, o filósofo postula uma advertência a qual pode servir de referência para a leitura dos parágrafos subsequentes. Em uma palavra, para o autor, “o princípio da utilidade possui, ou em todo caso não há razão para deixar de possuir, todas as sanções pertencentes aos outros sistemas da moral” (STUART MILL, 2000, p. 218). É em tal perspectiva que serão analisadas as sanções internas e externas ao comportamento humano efetivado.

⁴ Discutimos, nesta seção, o capítulo “Da sanção última do princípio de utilidade” do texto “*Utilitarismo*”, de John Stuart Mill, tradução de Eunice Ostrensky, Martins Fontes, 2000, pp. 216-229.



No que diz respeito às sanções externas, o próprio Stuart Mill é breve, destacando que se subdividem, por sua vez, em dois tipos. No primeiro, são identificadas tanto as expectativas que nutrimos em relação aos efeitos de nossas ações em outros indivíduos, como as expectativas que temos dos possíveis juízos destes sobre os nossos atos. Já no segundo tipo, está colocado um argumento de natureza teológica que não abordaremos nesta oportunidade. Tais expectativas consistem em sanções possíveis às condutas que interessam à moralidade. Contudo, isso se dá menos no sentido de uma possível coação aos comportamentos humanos provindas de fontes externas, do que na sua sustentação, por parte de sentimentos naturais subjetivos, portanto, de disposições internas. Estas é que conferem às externalidades um sentido intencional na realização das vontades alheias envolvidas, de tal modo que essas independam das consequências egoístas ou autorreferidas que são consideradas pelo indivíduo o qual age e tem suas ações ajuizadas pelas sanções que advém de outrem. Ou seja, a sanção externa não é uma forma de censura que emana exclusivamente de fontes externas em relação a nossas condutas, mas se dá, por um lado, pela antecipação das consequências de nossos atos na instância deliberativa de nosso agir, na qual são computados os efeitos possíveis que nossos atos possam gerar no outro e, por outro, pela antecipação dos possíveis juízos emitidos a tais comportamentos por parte de outrem, ambos enquanto expectativas. Isso porque,

147

[...] quer haja ou não um fundamento da obrigação moral distinto da felicidade geral, é certo que os homens desejam a felicidade; e por mais imperfeita que seja a sua própria conduta, desejam e recomendam que outros procedam do mesmo modo para com eles, se creem que favorece sua própria felicidade (STUART MILL, 2000, p. 219).

Passando a discutir os elementos que caracterizam as sanções internas, o filósofo inicia por uma crítica a outras perspectivas éticas que dotam o dever como o absoluto critério moral para apreciação das ações. Tal se dá, na visão de Stuart Mill, porque apesar de tais concepções enfatizarem o dever como um guia racional para os atos humanos, considerando-lhe como uma mola propulsora ideal para estes, elas não conseguem ultrapassar um estatuto de negatividade:

A sanção interna do dever, seja qual for nosso critério de dever, é sempre a mesma: um sentimento em nosso próprio espírito, uma dor, mais ou menos aguda, que se segue à violação do dever, e que as naturezas morais apropriadamente cultivadas experimentam num grau tal que, nos casos mais graves, as faz recuar diante dessa violação como diante de uma impossibilidade. Sua força compulsória consiste, entretanto, na existência de uma massa de sentimento que deve ser rompida para que façamos o que viola nosso critério de justiça, o qual, porém,



se violarmos de fato, provavelmente afrontaremos mais tarde, sob a forma de remorso (STUART MILL, 2000, pp. 219-220).

Uma das críticas às quais tem de responder o defensor da doutrina moral utilitarista é justamente a que diz respeito à instanciamento do objeto próprio de tal tipo de investigação, ou seja, a fonte da qual emana o juízo apropriado para que se institua um parâmetro objetivo razoável de avaliação dos atos cometidos pelos seres humanos. Como mencionamos anteriormente, o utilitarismo é conhecido por adotar como instrumental de tal empresa o seu cômputo ou o cálculo que considera as dores e prazeres gerados por uma ação em suas consequências, no que concerne ao conjunto dos seres humanos envolvidos. Para os críticos de tal concepção, não resta claro de que modo isso venha a se dar, ou alega-se, por vezes, que em tal doutrina ética não haveria lugar para o papel da subjetividade, seja na estipulação de critérios estritamente racionais razoáveis para a confecção de uma lei moral, seja na consideração dos aspectos que dizem respeito às emoções e aos conjuntos de elementos motivadores internos aos indivíduos.

O comentário de Stuart Mill acima sobre o dever é o início de sua argumentação que visa responder a tais críticas e reposicionar o utilitarismo em termos da consideração que este faz da subjetividade humana, argumentando que o princípio da utilidade não a desconsidera em absoluto. Pelo contrário, só é possível de levar-lhe a cabo sendo dotado, o indivíduo, de certas capacidades que lhe direcionem para tal. Isto é, o ser humano como portador de sentimentos naturais, morais, que o inclinam a agir tendo em vista o princípio da maior felicidade e cujo grau de desenvolvimento revela o grau de moralidade não só de um indivíduo, senão principalmente o do conjunto social no qual está inserido. Em suas palavras:

Se a sanção última de toda a moralidade (deixando de lado os motivos externos) é um sentimento subjetivo em nossos espíritos, nada vejo que possa servir de empecilho aos que adotam a utilidade como critério quando se perguntam “qual é a sanção desse critério particular?”. Podemos responder que é exatamente a mesma sanção de todos os outros critérios de moral – os sentimentos conscientes da humanidade. Sem dúvida, essa sanção não exerce nenhuma restrição eficaz sobre os que não possuem o sentimento sobre os quais ela se apoia; mas essas pessoas não obedecerão mais a outros princípios morais que ao utilitarista. Para elas, somente existe a espécie de moralidade que se mantém por meio de sanções externas. Esses sentimentos, todavia, existem, como fato, na natureza humana. Sua realidade, o grande poder que são capazes de exercer sobre os que os cultivam suficientemente, comprova-se pela experiência (STUART MILL, 2000, pp. 220-221).



Para Stuart Mill, não há identidade automática entre algo que seja natural e algo que seja inato ao indivíduo. Natural, neste caso, referir-se-ia àquilo que faz parte da natureza humana, ainda que não lhe seja inato. Sentimentos morais, para o filósofo vitoriano, são adquiridos, tais quais outras faculdades que são naturais aos humanos, como falar, raciocinar, entre outras, mas que não estão nestes originalmente, precisando ser estimuladas e educadas para serem despertadas e desenvolvidas. Tal é também o caso da faculdade moral, tomada aqui como um produto da natureza humana e não como algo que se encontra presente na constituição de todos os componentes da espécie, ao menos em algum grau, como querem as abordagens de cunho transcendental.

É importante tal instanciação do fundamento da moralidade, ainda que seguindo um princípio racional externo ao sujeito na própria subjetividade natural ao agente. Para o filósofo vitoriano, fundar a moralidade em questões exclusivamente culturais seria um artifício absolutamente frágil. O que não quer dizer que uma civilização mais avançada, em termos da regulação da sociabilidade por meio da elevação da instrução média em geral, não contribuísse para o aprimoramento de tais sentimentos morais. Muito antes, pelo contrário. Importa-nos salientar que tal base natural na qual os sentimentos morais estão instanciados é condição necessária, embora não suficiente, para que se guie a ação conforme o princípio da moral, a saber, aqui em questão, o da utilidade, uma vez que

essa base do poderoso sentimento natural existe, e é ela que constituirá a força da moralidade utilitarista, desde que se reconheça a felicidade geral como o critério ético. Essa fundação sólida é a dos sentimentos sociais da humanidade, o desejo de viver em unidade com nossos semelhantes, que já é um poderoso princípio na natureza humana, e felizmente um dos que tendem a se fortalecer, mesmo sem ser expressamente inculcado, pelas influências do progresso da civilização (STUART MILL, 2000, p. 224).

Enraizados na natureza dos indivíduos humanos estão os sentimentos morais que não permitem existir um completo e absoluto desrespeito ao outro, fazendo com que, mesmo naqueles que não têm sua faculdade moral plenamente desenvolvida, resida firme a crença, mesmo que inculcada em uma matriz de pensamento estritamente egoísta e auto-interessada, da importância da observação mínima da conduta para com os demais, no sentido de não lhes ofender gravemente. Sendo assim, pelo menos minimamente, há uma consideração pelas questões que fogem ao indivíduo e se dão na arena das interações com os outros. Em outras palavras, nos salta à vista a convicção de Stuart Mill (2000, p. 226) de que “o bem



desses outros torna-se para ele algo a que naturalmente e necessariamente deve atentar, tal como a qualquer das condições físicas de nossa existência”.

Nesse sentido, podemos constatar que é nesse arranjo que reside a sanção última da moral, a qual incumbe ao princípio da utilidade. Os sentimentos morais inerentes à natureza humana, apesar de não serem inatos, são uma condição para a moralidade, uma vez que, ainda que não dotados do completo desenvolvimento das faculdades que tornam o indivíduo apto a agir tendo em vista o princípio agregacionista da maior felicidade de maneira intencional. Entretanto, os seres humanos, assim, são capazes de, ao menos mínima e egoisticamente, em virtude dessas capacidades subjetivas internas, se importar com os demais, no que diz respeito aos efeitos de suas ações, como quer o estatuto das sanções externas acima mencionado.

Essa convicção é a sanção última da moral da maior felicidade. É isso o que faz todo espírito cujos sentimentos sejam bem formados agir, não contra, mas a favor dos motivos exteriores que nos levam a nos preocuparmos com outros e que provêm daquilo que denominei sanções externas. Quando essas sanções estão ausentes ou agem em sentido contrário, tal convicção constitui por si só uma força compulsória internam que é tanto mais poderosa quanto mais sensível e reflexivo for o caráter. Pois, se excetuarmos aqueles cuja vida moral é inexpressiva, há poucos homens que consentiriam em adotar um plano de vida de acordo com o qual jamais se preocupassem com os outros, a não ser que fossem obrigados por seu interesse privado (STUART MILL, 2000, p. 229).

150

Stuart Mill responde às objeções que se fazem à doutrina utilitarista e se esquivava tanto do argumento deontológico, quanto do teológico e do sentimentalista de tipo humeano, no que diz respeito às condições necessárias para a instituição de padrões avaliativos das condutas humanas, arregimentando sua defesa dos sentimentos morais como condição necessária, embora não suficiente, para a explicação do fenômeno moral na perspectiva da utilidade. A felicidade, sendo tomada com o fim último das ações humanas, constitui-se enquanto o parâmetro que guiará a totalização do argumento, recuperando aqui o estatuto ontológico-causal atribuído as ações, as quais incorrem em tal sentido, e instituindo as bases normativas para a condução dos atos dos indivíduos a partir tal embasamento. O indivíduo que é moralmente desenvolvido age de acordo com o princípio consequencialista da utilidade. Para isso, necessita que sejam cultivados os sentimentos morais que lhe são inerentes.

Assim, não tem como balizas comportamentais para seus atos nem as sanções externas, nem aquelas internas como o dever. Contudo, quando age sob tais tipos de sanções, tampouco contraria o princípio da maior felicidade, porquanto evidencia, no



primeiro caso, a existência da consideração para com o bem dos outros no que diz respeito aos efeitos das suas ações para com eles, mesmo que egoisticamente, e, no segundo, a existência de sentimentos subjetivos conscientes sobre as consequências das suas ações para com o bem dos outros.

3 TERCEIRA SEÇÃO

Realizado o exercício de reconstrução do argumento utilitarista hedonista para uma teoria da ação humana, especificamente no que concernem os dois capítulos em questão do texto *Utilitarismo* anteriormente discutidos, passamos a algumas reflexões despertadas em tal análise que podem colocar as posições do autor na direção do debate de razões para agir, intentando delinear algumas possíveis e breves contribuições daquele à discussão.

Conforme o exposto acima, vimos que não só a ação humana tem um caráter teleológico, ou seja, todo e qualquer ato visa a um fim, como todo e qualquer meio para sua consecução a tal fim estará a ele subordinado, evidenciando seu aspecto causal. Assim sendo, por um lado, não podemos desempenhar nenhum ato que não tenha uma finalidade em vista e, por outro, tudo aquilo que praticamos, seja de que maneira deliberamos ou escolhemos, está sob a guarida do fim ao qual promulgamos. Dessa forma, podem ser descartadas quaisquer caracterizações que venham a ser feitas dos atos humanos as quais pretendam lhe atribuir noções de aleatoriedade ou de não-causalidade. Os consequencialistas hedonistas, como Stuart Mill, admitem uma estrutura de desejos humanos com um ponto basilar fixo e inequívoco: o ser humano deseja prazer e abomina a dor. A parte negativa do argumento torna-se difícil de recusar, evidenciando um ponto forte para a defesa do argumento da doutrina. Contudo, sua parte positiva depende de se problematizar o próprio estatuto ontológico do prazer.⁵

⁵ Comentando as críticas direcionadas por Bernard Williams ao utilitarismo, Roger Crisp tece algumas linhas que podem nos ajudar a arrematar o problema: "Essa questão [de o que pode ser considerado como "algo bom"] pode ser resolvida somente no plano de uma teoria moral, considerando 'teoria' em um sentido fraco o qual signifique qualquer tipo de reflexão sobre as práticas morais. Aqui a disputa entre Williams e os utilitaristas, considerando o estatuto das emoções morais (ou dos sentimentos morais) se torna mais fundamental [...] Até certo ponto, a acusação que Williams a eles [utilitaristas] dirige é injusta. Primeiro, ela falha em distinguir entre o utilitarismo como uma teoria ética e como um procedimento de tomada de decisão. Os utilitaristas podem restringir suas alegações ao nível teórico, permanecendo agnósticos naquilo que venha a ser o melhor procedimento de tomada de decisão. Em segundo lugar, mesmo no nível da teoria, não é como se um utilitarista de atos devesse tratar a teoria ética como fundamentada em uma intuição racional fundamental, inteiramente independente de sentimentos ou de emoções morais. É aberto ao utilitarista argumentar que o utilitarismo se ajusta melhor com ambas as crenças, sejam as baseadas na razão, sejam as baseadas



O filósofo vitoriano argumenta em termos de que, para o cálculo que se refere ao princípio da utilidade, é mister se levar em conta uma espécie de hierarquia de prazeres, de acordo com sua qualidade e quantidade. Nessa perspectiva, são boas as ações e os caracteres das ações que contribuam para a felicidade geral agregada de todos os seres sensíveis, não exclusivamente para a felicidade individual do agente, tudo isso a partir de um ponto de vista de terceira pessoa, do espectador imparcial. Seu critério de avaliação passa pela consideração de que é moral tudo aquilo que contribui para uma vida universal com menos dor e mais satisfação, um critério que bem atende, por sua vez, a formação de políticas para grandes contingentes de pessoas, haja vista sua neutralidade em relação as condutas e subjetividades individuais. Deve-se evitar vulgarizações da compreensão de prazer e dor no consequencialismo hedonista: certas posições temporais têm que ser tomadas como equivalentes, isto é, a racionalidade utilitarista não comporta imediatismos e leva em consideração as consequências do agir e do não agir. Há uma indiferença em relação ao indivíduo, além de uma percepção de equivalência do tempo envolvido e da consideração do conjunto como um todo para a avaliação dos efeitos das condutas. As consequências, portanto, têm de ser enfaticamente avaliadas nas suas características agregacionistas, globais e totais.

152

em emoções ou sentimentos. De fato, a prova de Mill pode ser entendida como um argumento deste tipo. Não obstante, é verdade [...] que os utilitaristas não dão peso suficiente às emoções morais e às razões que elas revelam. Os utilitaristas podem permitir que muito do que tem valor só possa ser entendido por meio do engajamento emocional. Consideremos, por exemplo, relacionamentos pessoais profundos. Estes serão muito estranhos ao maximizador perfeitamente frio e racional. Mas tal resposta revela uma tensão na posição utilitarista. Por um lado, os utilitaristas permitem à emoção desempenhar uma função no entendimento dos valores de bem-estar; mas por outro, eles negam que a impulsão emocional que todos sentem [...] deva ter qualquer peso próprio na explicação das razões para agir. Há razões, reveladas para nós nas nossas reações emocionais a casos imaginários e a circunstâncias nas vidas que vivemos, que vão contra a maximização imparcial” (CRISP, 1997, pp. 150-152, tradução nossa). No original: “This issue can be resolved only at the level of moral theory, taking ‘theory’ in a weak sense to mean any kind of reflection on moral practice. Here the dispute between Williams and utilitarians regarding the status of moral emotions (or the moral sentiments) becomes more foundational [...] To some extent, this charge of Williams is unfair. First, it fails to distinguish between utilitarianism as an ethical theory and as a decision-procedure. Utilitarians can restrict their claims to the theoretical level, remaining agnostic on what will be the best decision-procedure. Secondly, even at the level of theory, it is not as if an act utilitarian must treat ethical theory as grounded on a foundational rational intuition, entirely independent of moral sentiment or emotion. It is open to the utilitarian to argue that utilitarianism fits best both with beliefs based on reason and with those based on emotion or sentiment. Indeed, Mill’s proof can be understood as just this kind of argument. It is nevertheless true [...] that utilitarians fail to give sufficient weight to the moral emotions and the reasons that they reveal. Utilitarians can allow that much that is of value can be understood only through emotional engagement. Consider, for example, deep personal relationships. These will be quite alien to the cool and perfectly rational maximizer. But this response uncovers a tension in the utilitarian position. On the one hand, utilitarians permit emotion to play a role in understanding welfare values; but on the other they deny that the emotional pull everyone feels [...] is to be given any weight of its own in an account of reasons for action. There are reasons, revealed to us in our emotional reactions to imaginary cases and to circumstances in the lives we live, that run counter to impartial maximization” (CRISP, 1997, pp. 150-152).



O cálculo dos prazeres, por sua vez, é complexo: envolve dimensões individuais, grupais e temporais, além de ser evidente ter-se que levar em conta a situação concreta na qual a ponderação é feita. Os juízos emitidos como artifício para a justificação da moral no utilitarismo de Stuart Mill estão na observância de regras morais, as quais contribuam pra vidas mais felizes e que reduzam os sofrimentos, a partir da consideração dos efeitos dos atos humanos em relação a fatos e eventos específicos. Pode existir um distanciamento em relação ao motivo inicial do utilitarismo, com a instituição de exigência rigorosa, a qual consiste na abstração dos interesses individuais, para que se considere a situação dos outros com o mesmo peso que a nossa em cada situação. O critério fundamental para avaliação de condutas se dá, assim, na soma do resultado das consequências de ações que contribuem para uma vida com mais prazer e menos dor, menos prazer e mais dor, para o maior número.

No cálculo utilitarista hedonista, por meio do cômputo da felicidade sobre os resultados das consequências das ações, o domínio da felicidade pessoal não tem privilégio sobre a felicidade de todos os outros seres sensíveis. Em que medida a teoria utilitarista da ação, como apresentada por Stuart Mill, pode explicar o modo como agimos? Ela dá conta dos aspectos motivacionais que estão contidos no agir humano? E pode também sustentar posições que justifiquem e legitimem um determinado ato? Pensamos que as respostas para tais questões são afirmativas e, tentamos abaixo demonstrar de que modo isso é possível. Para Stuart Mill, embora a racionalização da conduta tenha uma importante densidade em seu argumento, as molas propulsoras para a ação residem na subjetividade dos indivíduos. Isto é, não existe uma separação rígida entre os estatutos racionais e sentimentalistas e, sim, uma subordinação daqueles a estes, no que diz respeito aos elementos motivadores que são discutidos no agir humano. Contudo, apesar de a *explicação* dos atos residir nessa consideração do conjunto dos elementos subjetivos internos ao agente, a *justificação* para uma determinada conduta se dá pelo cálculo da felicidade agregada, ou cômputo das dores e prazeres, o qual, por sua vez, leva em consideração os efeitos que os possíveis atos desempenhariam no conjunto dos indivíduos, colocando de lado o domínio pessoal dos interesses daquele que age no momento da ação. Podemos notar que, assim, embora exista uma explicação de cunho *internalista* para a consecução dos atos humanos, a sua justificação apresenta um caráter eminentemente *externalista*: para uma dada situação, de acordo com os elementos que ela apresenta (fatos e eventos), existe uma justificativa, no próprio arranjo dos estados de coisa externos ao indivíduo,



para uma determinada ação ser realizada.⁶ Essa justificativa, ou razão para agir, advém do próprio princípio da utilidade: a ação que se justifica desempenhar em um determinado contexto vai além das inclinações do agente e tem de considerar o somatório geral de dores e prazeres produzidas pelas consequências dos atos.

Dessa forma, para Stuart Mill, é que se constitui a racionalidade no agir: se a felicidade é o bem maior, os indivíduos agem em prol de sua felicidade, e em razão disso, buscam o seu próprio bem; sem embargo, por não ser uma perspectiva relativa ao agente, e sim de neutralidade neste sentido, esse raciocínio há de ser estendido para o âmbito geral, sendo assim compreendida a felicidade, ainda que desígnio de toda ação individual, enquanto felicidade *geral* e não apenas autorrealização subjetiva de um determinado ente humano. As ações, portanto, que no domínio pessoal não visam outra coisa senão a felicidade ou o bem do próprio indivíduo, têm uma justificação *racional* para serem guiadas conforme aquilo que promove o bem ou a felicidade geral, caracterizando assim o princípio da utilidade como regra moral e razão para agir porquanto padrão de ação da humanidade.

O estatuto ontológico teleológico-causal que o filósofo vitoriano atribui às ações humanas é o construto essencial para que tal raciocínio seja construído e sustentado. Embora motivações para os atos possam ser egoísticas, a justificação de uma determinada conduta será racional quando a ação se der no sentido de um bem geral, precisamente porque o que conta são as consequências das ações humanas globalmente computadas. Entretanto, é preciso salientar que Stuart Mill não desconsidera elementar papel da subjetividade humana nesse processo: é só porque somos capazes de desenvolver sentimentos morais, portanto internos, que

154

⁶ Pensamos que o comentário de Crisp (2014, pp. 232-233, tradução nossa) a respeito deste ponto facilite jogar luz sobre a questão que consideramos aqui estar em jogo: “A noção de graus de certo e de errado [quanto a uma ação] é obviamente estranha, uma vez que tais noções são bivalentes. Qualquer ação é certa ou errada. Mas o significado de Mill é claro o suficiente. A ação correta é aquela que promove a felicidade em seu máximo, e qualquer ação que não faça isso é errada, e entre as ações erradas qualquer ação é moralmente pior na medida em que ela falha na maximização da felicidade [...] A referência à ‘aparência’ [do aumento ou da diminuição da felicidade como consequência de um ato] pode ser tomada para introduzir uma concepção ‘subjetiva’ do utilitarismo, segundo a qual o certo e o errado dependam, digamos, do valor dos resultados das várias ações multiplicado pelas probabilidades que poderiam lhes ser atribuídas por algum sujeito racional [...] E como Mill não faz referência a considerações subjetivas, a leitura natural dele é também objetiva.” No original: “The notion of degrees of rightness and wrongness is, of course, odd, since these notions are bivalent. Any action is either right or wrong. But Mill’s meaning is clear enough. The right action is that which promotes happiness maximally, any action which fails to do that is wrong, and among wrong actions any action is morally worse to the extent that it fails to maximize happiness [...] The reference to ‘appearance’ here might be taken to introduce a ‘subjective’ conception of utilitarianism, according to which rightness and wrongness depend on, say, the value of the outcomes of various actions multiplied by the probabilities that would be ascribed to them by some rational subject [...] And since Mill makes no reference to subjective considerations, the natural reading of him is also objective” (CRISP, 2014, pp. 232-233).



agimos, ainda que de maneira autorreferida, de modo a considerar tanto a expectativa que temos do efeito de nossas ações sobre os outros, como a expectativa que os outros têm sobre nossas ações. Apesar de os sentimentos morais serem condição necessária para a motivação das ações humanas, não o são suficientes enquanto sua justificação, necessitando, para isso, de um elemento racional estruturante, que no caso do argumento em questão, vem ser o sempre aqui referido princípio da utilidade compreendido nos termos do consequencialismo hedonista de nosso filósofo vitoriano.⁷

⁷ Embora para um comentarista como Roger Crisp, talvez o melhor modo de compreender o tema das razões para agir na ética utilitarista seja partir de outra premissa do que as contidas na elaboração do consequencialismo como levado a cabo por John Stuart Mill, este foi o desafio que nos propusemos a realizar neste breve ensaio. Para que possamos entender qual a diferença de tratamento que a busca por razões para agir na ética utilitarista adquire nos estudos de Crisp, deixamos um breve apontamento do filósofo sobre esta querela: “Lembremos que, para Mill, a moralidade é uma parte da arte da vida: é aquela arte a qual ele se refere como ‘o todo’. Em uma interpretação dessa passagem, Mill vê a arte da vida como envolvendo unicamente a noção de que a felicidade é o único bem. Isso pode deixar espaço para um “departamento” da arte na qual a um agente é permitido, ou mesmo racionalmente requerido, dar um peso especial para sua própria felicidade ou a daqueles que lhe são próximos. Mas isso abriria um conflito de princípios nesta própria arte da vida, e Mill não permite isso. O princípio último da arte da vida só é o princípio da utilidade em seu sentido mais amplo. Em outras palavras, Mill parece pensar que uma vez que eu reconheça e reflita adequadamente sobre o fato de que o único bem é a felicidade, entenderei que a minha vida como um todo deve ser direcionada para a maximização da felicidade do todo, e não apenas de minha própria felicidade ou a de algum subconjunto de pessoas. Então, no que diz respeito ao utilitarismo, Mill o vê tanto como uma resposta à grande questão quanto como uma resposta à questão mais estrita, embora a linguagem usada para responder a última seja peculiarmente moral. E quanto a Bentham e Sidgwick? Em uma nota de julho de 1822 anexada ao termo ‘princípio de utilidade’, Bentham se refere ao ‘princípio da maior felicidade’ como referente ao ‘fim certo e apropriado, e somente certo e apropriado e universalmente desejável, fim para as ações humanas’. Assim ele pode muito bem ter visto a questão de qual utilitarismo é uma resposta mais ampla, como: ‘quais ações eu tenho razão, em geral, para fazer?’. E Sidgwick certamente tomou a questão neste sentido mais amplo. A ética, aponta ele, é ‘às vezes considerada como uma investigação dos verdadeiros... preceitos racionais de conduta’, e ele implica que estejamos interessados nos princípios que determinam qual das condutas é aquela que, em última análise, é a mais razoável. Devemos começar com a questão moral mais estrita de Mill, ou como a questão mais ampla, feita por todos os utilitaristas clássicos, sobre razões para agir? Sugiro o último, já que esta questão é mais fundamental ou última” (CRISP, 2014, pp. 234-235, tradução nossa). No original: “Recall that, for Mill, morality is a part of the art of the life: it is that art which he is referring to here as ‘the whole’. On one interpretation of the passage here, Mill sees the art of life as involving only the notion that happiness is the only good. This might leave room for a ‘department’ of the art in which an agent is permitted or even rationally required to give special weight to her own happiness or that of those close to her. But this would allow for a conflict of principles within the art of life, and Mill will not allow that. The ultimate principle of the art of the life just is the principle of utility in its broad sense. In other words, Mill seems to think that once I recognize and properly reflect upon the fact that the only good is happiness, I will grasp that my life as a whole should be directed towards maximizing happiness overall, and not my own happiness or that of some subset of persons. So, as far as utilitarianism is concerned, Mill sees it as an answer to the broad question as well as the narrow, though the language used to answer the latter will be peculiarly moral. What about Bentham and Sidgwick? In a note of July 1822 attached to the term ‘principle of utility’, Bentham refers to the ‘greatest happiness principle’ as concerning ‘the right and proper, and only right and proper and universally desirable, end of human action’. So he might well have seen the question to which utilitarianism is an answer more broadly, as: ‘Which actions do I have reason, overall, to do?’ And Sidgwick certainly took the question to be broad in this way. Ethics, he points out, is ‘sometimes considered as an investigation of the true... rational precepts of Conduct’, and he implies that we are interested in the principles that determine which conduct is ultimately reasonable. Should we begin



4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que possamos compreender as possíveis contribuições da teoria utilitarista de John Stuart Mill à discussão sobre razões para agir, acreditamos que se faz mister estudar não só os elementos presumidamente necessários na sua teoria da ação humana, inscrita em sua doutrina moral, mas também realizar um atento exame às sanções derivadas do princípio hedonista da utilidade traçadas pelo filósofo vitoriano na elaboração de sua ética consequencialista, como foi intentado demonstrar nas linhas anteriores.

Se recapitularmos os sete pontos elementares na configuração do agir humano, como discutido na primeira seção do texto, e os colocarmos à luz da fundamentação do princípio da utilidade, tal qual discutida na segunda seção, podemos enfatizar o núcleo desta argumentação. Dado que a agência humana é compreendida como composta por aspectos ontológicos formais de i) teleologia; ii) causalidade; e iii) normatividade; por aspectos epistemológicos iv) realistas e v) objetivos; por um aspecto ontológico material de vi) conteúdo; e, finalmente, pelo vii) aspecto moral do agir; e que a felicidade (aqui compreendido nos termos hedonistas-agregacionistas do consequencialismo utilitarista) é (em sentido forte) o *bem supremo* da vida humana, parece nos restar facultada a compreensão da linha de raciocínio adotada por Stuart Mill.

Consequentemente, e reforçando o já mencionado na terceira seção deste ensaio, apesar de poder ser constatado um argumento internalista em termos de razões para agir, no que toca à explicação da estruturação da agência (ao compreendê-la a partir dos sete aspectos destacados anteriormente), quando nos termos da busca pela justificação da adoção de um curso de ação pelo agente, pode-se notar a vigência de um argumento externalista, o que se torna possível quando aos elementos constituintes do agir se insere, do modo como o filósofo vitoriano aborda, a fundamentação de seu princípio da utilidade ou da felicidade agregada

Por fim, ressaltamos que a finalidade deste ensaio era apresentar alguns aspectos da ética utilitarista de John Stuart Mill que contribuem para o debate sobre razões para agir, a partir dos capítulos “O que é utilitarismo” e “Da sanção última do princípio de utilidade”, ambos oriundos de seu texto *Utilitarismo*, consistindo a presente tentativa em um ensaio composto em três distintos momentos. Se tal é o caso, damo-nos por satisfeitos.

with Mill’s narrowly moral question, or the broader question, asked by all the classical utilitarians, about overall reasons for action? I suggest the latter, since this question is more fundamental or ultimate” (CRISP, 2014, pp. 234-235).



REFERÊNCIAS

CRISP, Roger. *The Routledge philosophy guidebook to Mill on Utilitarianism*. Londres; Nova York: Routledge, 1997.

CRISP, Roger. Taking stock of utilitarianism. *Utilitas*, v. 26, n. 3, p. 231-249, set. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0953820814000090>.

STUART MILL, John. Utilitarismo. In: STUART MILL, John. *A liberdade; Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 155-277.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.45812>

Artigo recebido em: 20/10/2022

Artigo aprovado em: 25/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

MARX AND INTEREST-BEARING CAPITAL

an introduction¹

MARX E O CAPITAL PORTADOR DE JUROS

uma introdução

Ricardo Pereira de Melo²

(ricardopmelo@gmail.com)

158

Abstract: The article aims to expose the fundamental lines of the dialectical (negative) movement of interest-bearing capital, following Marx's own *lexis*. For this, it follows the rigorous presentation from Marx's *Capital* and its method of exposure (*Darstellungweise*), especially the beginning of Section V of Book 3, in addition to comparing Marx's first manuscripts on the issue contained in the Theories of Surplus Value. Thus, rather than presenting a new thesis on the subject, the article focuses on the general presentation of the problem, seeking to capture each peculiar moment of interest-bearing capital in Marx's *Capital*.

Keywords: Marx. Dialectic. Interest-bearing capital. Theories of Surplus Value.

Resumo: O artigo tem como objetivo expor as linhas fundamentais do movimento dialético (*negativo*) do capital portador de juros, seguindo a própria *léxis* de Marx. Para isso, segue-se a apresentação rigorosa a partir de *O Capital* de Marx e o seu método de exposição (*Darstellungweise*), especialmente o início da Seção V do Livro 3, além de cotejar os primeiros manuscritos de Marx sobre o assunto contidos no livro *Teorias da Mais-Valia*. Dessa forma, mais do que apresentar alguma nova tese sobre o tema, o artigo fixa-se na apresentação geral do problema, buscando captar cada momento peculiar do capital portador de juros em *O Capital* de Marx.

Palavras-chave: Marx. Dialética. Capital portador de juros. Teorias da Mais-valia.

¹ This text is a modified version of a part of my Doctoral Thesis developed at the Postgraduate Program in Philosophy at the Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) defended in 2015, under the guidance of Prof. Dr Hector Benoit.

² Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6736867060595910>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4234-0471>.



“Sein Tiefsinn besteht hier wie immer nur darin, die Staubwolken der Oberfläche zu sehn und dies Staubige anmaßlich als etwas Geheimnisvolles und Bedeutendes auszusprechen”³.

Marx

1 FIRST PART

Interest-bearing capital consists of a new form of capital existence in circulation. According to Marx, this category is *capital sui generis*, or as he says, “capital as capital (*Kapital als Kapital*)”.

The commodity-capital or interest-bearing capital has its own rationality that is imposed on its contractors in the market. In order to become effective as an autonomous movement, interest-bearing capital, through the exchange process, must be found in fully developed legal-bourgeois relations so that it can reflect the private will of the owners of this commodity. The selfish and individual will of the owners of capital must appear, juridically, as a collective and common will to all. This apparent relationship of collective and common will must be expressed in a juridical social contract, which is protected by the bureaucratic apparatus of the State⁴.

159

The financial capitalist or moneylender, when selling his merchandise on the market, finds himself protected by the laws of a particular country or nation. This recognition by the law is rather a recognition of private owners of goods, that is, a relationship historically constituted since the formation of private property under the tutelage of capital⁵.

Therefore, for Marx, justice or commercial law cannot change the content of capitalist relations of production. In order for interest-bearing capital to develop its autonomous movement, it is necessary, according to Marx, to develop the state form itself:

³ "His profundity here, as always, consists only in seeing the clouds of dust on the surface and presumptuously pronouncing this dusty thing as something mysterious and significant".

⁴ The principle of the exchange of equivalents must be present, even if in contradiction to capitalist circulation in general. In a note at the beginning of Chapter XXI of Book 3 of *Capital* (part of the book that deals specifically with interest-bearing capital), Marx quotes Gilbart, to show that the principle of equal exchange must be present in the circulation of interest-bearing capital, then, “money borrowed with the intention of making a profit from it should give part of the profit to the lender *is an evident principle of natural justice (Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit)*” (MARX, 1983, p. 351).

⁵ Cf MARX, 1968, p. 459: “The bourgeoisie did not hesitate to resort to State help in this case, as it has done in any other case in which it was important to adapt the traditional relations of production found to its own”. Without State coercion in the early days of capitalism, this process would hardly take place. But it was with the English liberal state in the 18th century that the bourgeois project of full freedom of movement of goods could be realized. With capitalist development on a national scale, the circulation of goods was guaranteed by the laws of the State and its members were in agreement with the entire process.



The legal forms (Die juristischen Formen) in which these economic transactions appear as acts of the participants' will (als Willenshandlungen der Beteiligten), as expressions of their common will and as contracts whose execution, as it is imposed on the individual party, through the State cannot, as mere forms, determine this content (diesen Inhalt selbst nicht bestimmen). They just express it. This content is fair as long as it corresponds to the mode of production, which is suitable for you (MARX, 1983, p. 352).

Putting his assumptions, that is, the development of civil-bourgeois society and the State, Marx seeks to develop dialectically the fundamental concept to understand the transitory form of the capitalist mode of production: interest-bearing capital. This article intends to show the dialectic of interest-bearing capital developed by Marx in *Capital*, especially in the Third Book of the work and to show how this necessary form of capital is a central category in the dialectical exposition of capital.

2 SECOND PART

160

To become capital, money paralyzed in the hands of its owner must either be employed in means of production and labor power or be loaned to a functioning capitalist to make a profit. As soon as the moneylender and also the owner of the money decides to lend it to another capitalist, the money becomes capital⁶. Thus, loan capital to become capital needs to find its proper form in the hands of the industrial or commercial capitalist in order to be employed and add more money⁷.

All money is a potential means to produce profit, therefore, it can be said that any amount of money can be transformed into capital in the sphere of production, as industrial capital, or in the sphere of circulation, as commercial capital. In order to yield “fruits”, the borrowed money must be valued in the global process as capital, appropriating surplus labor⁸.

⁶ Cf MARX, 1968, p. 448: “The change in the position of money when it is lent as capital, that is, it is not converted into capital, but enters into circulation as capital, expresses only the transfer of the same money from one person to another”.

⁷ At the opening of Section V entitled *Division of profit into interest and profit of the entrepreneur. Interest-bearing capital* from Book 3 of *Capital*, Marx warns that it is important not to lose sight of the fact that he will henceforth deal with “the definitive figure of the average rate [of profit – RPM] (die fertige Gestalt der Durchschnittsrate)” analyzed by him in the previous sections (sections I to IV). Hence, whether capital is invested in the sphere of production or whether it is invested in the sphere of commerce, capital will yield the same average profit.

⁸ In the capitalist mode of production, money can be transformed into capital and, by virtue of this transformation, it becomes a value that values itself. Money, therefore, is capital because it enables



Then, after a certain time, the loan capital returns to its owner because its money has "fruited" in the hands of the functioning capitalist. The part that returns to the owner of the money is called interest – a fraction of the surplus value produced by capital. The keeper of borrowed capital gives its owner the legal right to take part of the profit, even if it is not produced by him.

To better understand the interest proposition, it is assumed that: a) average annual rate of profit = 20%; b) value of the machine used = 100 pounds sterling; c) mass of profit obtained after the production process = 20 pounds sterling. If any person has 100 pounds sterling, he has in his hands the ability to produce 120 pounds sterling (capital advanced in machinery + profit). Now, if instead of investing productively, this person lends the 100 pounds sterling to another, at the end of 1 year he will have to pay “the use value of his capital function (*den Gebrauchswert ihrer Kapitalfunktion*)” (MARX, 1983, p. 351), this function of producing 20 pounds sterling profit.

The profit at the end of the production process is 20 pounds sterling, of which 5 pounds must now be paid to the initial owner of the 100 pounds sterling, deducted from the profit made. Interest is nothing more than “a particular name, a particular section (*eine besondere Rubrik*) for a part of the profit, which working capital, instead of putting into its own pocket, has to pay to the owner of the capital (*an den Eigner des Kapitals*)” (MARX, 1983, p. 351). In this expository moment, Marx reveals “interest-bearing capital in its ordinary form (*Wir haben es hier mit dem zinstragenden Kapital in seiner gewöhnlichen Form zu tun*)” (MARX, 1983, p. 352), that is, interest is the part paid to the capitalist owner of the money as part of the surplus value produced by the functioning capitalist.

We shall go back to the example given by Marx: if capitalist A lends 100 pounds sterling to capitalist B, B is the functioning capitalist who employs money in the form of capital in the purchase of means of production (industrial capital) or commodities (mercantile capital). At the end of the process, B will produce 20 pounds sterling profit, in which he will pay 5 pounds sterling in the form of interest to capitalist A. The starting point is the money that A advances to B⁹.

We must pay attention to the movement: $M - M - C - M' - M'$, to carry out the movement of industrial capital ($M - C - M'$), capitalist B receives money from A and transforms

the capitalist to buy labor power and extract a quantum of unpaid labor (surplus value) from the working class.

⁹ Marx seeks to show the circulation (movement) of interest-bearing capital or the peculiar way in which this commodity-capital is lent. It is not appropriate here to analyze, for the time being, the particular forms of interest-bearing capital, such as bills of exchange, shares and public debt securities.



it into capital to return to his hands (capitalists A and B) in the form of M'. Thus, we have the values: $100M - 100M - 100C - 120M' - 105M'$. The circulation of interest-bearing capital, $M - M'$, is $100M - 105M'$, where $\Delta M = 5$. The capital borrowed by the finance capitalist earned interest of 5.

The movement of interest-bearing capital **does not constitute** a moment in the global reproduction of capital or even in the metamorphosis of commodities. The first change of place of $M - M$ expresses only his transfer from person A to B, “a transfer that usually takes place under certain forms and legal guarantees” (MARX, 1983, p. 353). The second moment constitutes $M' - M'$, corresponds to its reflux. Capitalist B transfers to A a part of the profit, as paid-up capital, which corresponds to interest. However, according to Marx, this movement is configured as follows:

[...] B has to hand over to A part of the profit obtained from this sum of capital under the name of interest, since A has only given him the money as capital, that is, as value which not only keeps in motion, but creates surplus value for its owner. It remains in the hands of B only as long as it is functioning capital (*solange es fungierendes Kapital ist*). And with its reflux (*Rückfluß*) – at the end of the stipulated period – it ceases to function as capital. As capital no longer functioning, it has to be returned to A, who has not ceased to be the legal owner of it (*der juristische Eigentümer desselben*) (MARX, 1983, p. 353).

162

In the first movement $M - M$ does not express any metamorphosis of capital value, but only a change of hands. The same occurs with the movement $M' - M'$. While in the first movement the moneylender cedes his loanable capital to the borrower, in the second movement, the opposite happens. Both transactions are purely legal transactions. What happens is simply the introduction of two different people into the process of capital reproduction, one appears as the owner of capital and the other person as a functioning capitalist, dividing the mass of surplus value created by capital between two different capitalists¹⁰.

3 THIRD PART

¹⁰ Cf MARX, 1968, p. 450: “The capitalist exists on two levels – the legal and the economic. Thus, capital as property also flows back to the legal capitalist, prince of a morganatic consortium (Der Kapitalist existiert doppelt. Juristisch und ökonomisch. Als Eigentum kehrt es daher auch zu dem juristischen Kapitalisten, [dem] left handed Seim, zurück)”.



Loanable money capital makes a double return: first, it returns into the hands of the functioning capitalist as money capital; then part of the capital produced is transferred to the finance capitalist as interest. Both are figures of capital in the form of money, but they are distinguished by the way they enter the process of social reproduction. For Marx:

This *return (Rückkehr)* of capital to the starting point assumes in interest-producing capital a completely *extrinsic* figure, dissociated from the effective movement of which it is the form. Its money not as money but as capital. Money does not undergo any transformation there (*Es geht hier kein change mit dem Geld vor*). It only changes hands. Its real conversion into capital takes place only in the hands of B. But for A, capital has changed as it passes from the hands of A to those of B. The real return of capital from the processes of production and circulation takes place in B. However, for A the return happens in the same way as the cession (MARX, 1968, p. 449).

163

For the functioning capitalist, the capital borrowed does not belong to him in the act of transfer or return. The passage of capital in the process of reproduction does not convert loanable capital into the property of the functioning capitalist. He, in turn, introduces capital into the reproductive cycle to generate more capital. The acts of lending and returning loanable capital are purely arbitrary movements and guaranteed by different legal contracts, unrelated to the reproductive cycle of capital¹¹.

O movimento característico do capital portador de juros é o empréstimo de determinado quantum de capital por tempo determinado e, em seguida, a devolução desse capital agora acrescido de juros, como parte da mais-valia produzida fora desse circuito. Pode-se afirmar que, todo o ciclo reprodutivo do capital é uma operação que transcende as transações jurídicas da mercadoria-capital, como se o juro (capital) tivesse surgido de *si mesmo*. Todo o processo de extração de mais-valia fica invisível e desaparecem as mediações da fórmula geral $M-M-C-M'-M'$, aparecendo apenas seus extremos $M - M'$.

What mainly characterizes the capital commodity is its exteriority in the form of the return of surplus value in the hands of the financial capitalist. The starting point and the point of return of interest-bearing capital appear as occasional movements, carried out through merely juridical relations between the finance capitalist – owner of loanable capital – and, on the other hand, the active capitalist, who borrows the capital to value in the production process.

The cycle $M-C(MP+L)...P...C'-M'$ appears in the circuit boards described above. In this way, the circulation of the rights holder's capital or the direct offer-capital, to the movement M

¹¹ The relationships between lenders and borrowers are external relationships to the global process of reproduction of social capital, and the interest rate regulates this relationship in the market.



– M', without circulation of the capital value. The juror appears full of economic factors held and only linked to legal factors. That's why interest is a way to cover up capitalist relations¹².

The formula $M-C(MP+L)...P...C'-M'$ is reduced only to its extremes $M - M'$, appearing as if money generates more money out of itself. The apparent formula of interest-bearing capital $M - M'$ obscures the general movement of capital, “a pointless resume (*ein sinnloses Resume*)” (MARX, 1968, p. 446). When the forms of capital-value appear in circulation, they mystify the original sources of income and confuse the qualitative differences in the general movement of capital. However, “in all these forms the most complete fetish (*vollständigste Fetisch*) is *interest-bearing capital* though” (MARX, 1968, p. 445).

In the capital reproduction cycle $M-C(MP+L)...P...C'-M'$, the restart of the new cycle depends on several circumstances within the actual process. In the case of interest-bearing capital, the return of capital merely depends on the agreement signed in the legal contract. In this way, the return of interest-bearing capital in the hands of the lender does not appear as a **result** of the cycle of reproduction of capital, but merely as a legal act **presupposed** to the global cycle.

164

With the completion of the financial circulation of capital, the commodity-capital becomes effective in circulation, subordinating simple circulation to credit circulation. Thus, interest appears as an intrinsic quality of capital, mystifying and hiding all capitalist relations of production. This is why Marx ranks the appearance of circulation $M - M'$ as the highest degree of mystification. The movement $M - M'$ or the apparent circulation of interest-bearing capital becomes an autonomous movement of the real cycle of capital. Finally, it is concluded that in $M - M'$ we have the form of capital empty of concept, the reversal (*die Verkehrung*) and the objectification (*Versachlichung*) of production relations taken to the highest potency (*in der höchsten Potenz*)” (MARX, 1968, p. 454).

¹² Cf MARX, 1968, p. 454 and 458-459: “In this form all mediation is extinguished, and the fetish form of capital and the idea of the *capital fetish* are complete (*In dieser Form ist alle Vermittlung ausgelöscht, und die Fetischgestalt des Kapitals wie die Vorstellung von dem Kapitalfetisch fertig*). This configuration has to be produced by dissociating the legal domination of capital from its economic domination and by flowing to *capital itself* that is completely separate (*sich trennt*) from the production process, or to the *owner of capital*, a part of the profit, under the name of interest [...] The unintelligible form found on the surface and from which we start in our analysis, we again find it as the result of the process in which the figure of capital, in a progressive way, is each time alienated and detaches itself from its intrinsic nature”.



REFERENCES

- MARX, Karl. *Das Kapital*. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: Werke (Band 25). Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. Dritter Teil. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: Werke (Band 26.3). Berlin: Dietz Verlag, 1968.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44656>

Artigo recebido em: 12/08/2022

Artigo aprovado em: 17/12/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

REFLEXÕES ACERCA DA GUERRA
contribuições do pensamento de Hannah Arendt

REFLECTIONS ON WAR
contributions of Hannah Arendt's thought

Mário Sérgio de Oliveira Vaz¹

(mariovaz74@gmail.com)

Maria Fernanda dos Santos²

(maria.fer.s@live.com)

166

Resumo: Neste artigo, pretende-se discutir a temática da guerra a partir de algumas contribuições do pensamento de Hannah Arendt. Para tanto, torna-se necessário a realização de um recorte em sua obra, considerando a ausência de uma abordagem sistemática do assunto em questão por parte de Hannah Arendt. Com efeito, argumenta-se que a preocupação central da autora diante do referido tema orbita em torno do potencial de destruição que os artefatos técnicos à disposição das superpotências são capazes de acarretar. Ou seja, trata-se de focalizar sua crítica de que frente à bomba atômica, desenvolvida durante a Segunda Guerra Mundial, torna-se impossível avançar uma justificativa plausível para sua utilização e para a destruição causada. Nesse sentido, entende-se que na modernidade a guerra não corresponde mais a nenhum objetivo político racional, e, conseqüentemente, força um repensar da validade tanto do conflito internacional entre nações, quanto da política entendida como um jogo de força.

Palavras-chave: Guerra. Artefatos técnicos. Bombas atômicas. Hannah Arendt.

Abstract: This article intends to discuss the theme of war based on some contributions of Hannah Arendt's thought. To do so, it is necessary to make a cut in her work, considering the absence of a systematic approach to the subject in question by Hannah Arendt. It is argued that the author's central concern orbits around the potential destruction that the technical artefacts at the disposal of the superpowers are capable of causing. That is, it is about focusing on his criticism that, in the face of the

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8862494487084604>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3473-8292>.

² Doutoranda em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Federal do Paraná (UFPR). Mestra e Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8286316546049170>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1643-4087>.



atomic bomb developed during World War II, it is impossible to advance a plausible justification for its use and for the destruction caused. In this sense, it is understood that in modernity war no longer corresponds to any rational political objective, and consequently forces a rethinking of the validity of both international conflict between nations and politics understood as a game of force.

Keyword: War. Technical artefacts. Atomic bombs. Hannah Arendt.

À GUIA DE INTRODUÇÃO: O QUE REVELA O CAMPO DE BATALHA?

No ensaio intitulado “Trabalho, fabricação, ação”³ Hannah Arendt oferta *en passant* um comentário a respeito da dignidade humana em face dos acontecimentos brutais registrados durante a Primeira Grande Guerra que permanece ainda assustadoramente pertinente.

Lembremo-nos dos monumentos em homenagem ao Soldado Desconhecido depois da Primeira Guerra. Eles são testemunhas da necessidade de encontrar um ‘quem’, um alguém identificável que quatro anos de massacre em massa deveriam ter revelado. A relutância em nos conformarmos com o fato brutal de que o agente da guerra era, na verdade, ninguém, inspirou a construção dos monumentos aos desconhecidos – ou seja, a todos aqueles com os quais a guerra fracassou em tornar conhecidos, roubando-lhes, portanto, não suas conquistas, mas sua dignidade humana (ARENDR, 2021, p. 353).

Na passagem acima, Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que, em verdade, os massacres ocorridos ao longo da Primeira Grande Guerra não foram capazes de ensejar uma memória coletiva entre os combatentes, bem como não impediu a repetição de uma outra guerra – tão destrutiva quanto – alguns anos mais tarde. Com efeito, a guerra das trincheiras – marcada pelo uso de armas até então inéditas, pela solidão e pelo desespero – não propiciou aos soldados, que lutavam em nome dos impérios europeus, um palco de aparição e de memória, mas sim, um terreno de aniquilação e de esquecimento. Para a ampla maioria dos soldados, o campo de batalha não resultou em uma experiência que pudesse ser narrada – em termos benjaminianos – ou mesmo mostrar sua singularidade e compreender quem eram e em nome de que lutavam. Conforme a leitura ofertada por Reinhart Koselleck (2014, p. 248) do início ao fim, permaneceram sujeitos a uma “estrutura de eventos” que produziu marcas profundas na consciência dos combatentes, absorvendo-os por completo e impedindo o reconhecimento da

³ Para os propósitos deste artigo é utilizada a tradução publicada na coletânea *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975* lançada em 2021 pela editora Bazar do tempo. Existe ainda a tradução de Adriano Correia publicada em 2019 na revista *Cadernos de ética e filosofia política*, que pode ser acessada via o seguinte link: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163481>.



dignidade humana⁴. Daí a importância dos monumentos que registrem aqueles combatentes anônimos que não foram alçados à categoria de heróis, justamente porque foram abatidos em meio ao nada, longe de suas pátrias, pois sem esse gesto de lembrança póstuma, permaneceriam sem rosto e sem voz. Morreram sem a possibilidade de um ritual fúnebre – relembrando o trágico destino de Polinice, personagem da peça *Antígona* narrada por Sófocles –, restando, como única recordação possível a estes combatentes um obelisco que os reuniu na mais completa indiferença⁵. Essa indiferença é indicativa do fato de que no campo de guerra, todos os corpos surgem como alvo⁶ (cf. ARANTES, 2021, p. 24).

É diante de tais considerações que se busca explorar, de forma breve, algumas das contribuições do pensamento de Hannah Arendt concernentes ao tema da guerra. Mais precisamente, visa-se destacar os desafios e perigos que a guerra, em sua versão moderna, representa não apenas para os envolvidos diretamente no conflito, mas para a própria existência da vida como um todo e da possibilidade da política sob a face da terra. De acordo com Arendt, essa questão adquire importância cada vez maior diante do patamar de destruição possível que os artefatos técnicos à disposição das superpotências são capazes de acarretar. Por conseguinte, essa potencialização extrema dos meios de efetivação da guerra afetou, no entendimento da autora, as antigas verdades que perpassavam a relação entre o combate e a política (certo equilíbrio entre as partes e a existência de um vencedor) tornando-as obsoletas diante do que pode ser afetado em caso de utilização de tais implementos⁷. Isto é, diante das novas tecnologias

168

⁴ Em seu livro *Estratos do tempo: estudos sobre a história* (2014), Reinhart Koselleck dedica um capítulo a uma reflexão acerca das implicações entre a dimensão da guerra e a consciência individual. Seu ponto de partida é a tese de que: “As duas guerras mundiais causaram rupturas na experiência dos que participaram ou foram afetados por elas, em uma dimensão que até então havia sido impensável. Marcaram a consciência de todos os contemporâneos. A consciência herdada do tempo anterior, se não se modificou com essas guerras, se transformou em falsa consciência. As memórias e narrativas, bem como o silêncio dos sobreviventes, falam por si” (KOSELLECK, 2014, p. 247). Adiante, ainda nesse mesmo contexto de análise, Koselleck acrescenta que: “Todas as vivências contêm semelhanças, aspectos comuns que geram disposições parecidas na consciência. Nesse caso, podemos falar de eventos estruturados, ou estruturas de eventos, que produzem configurações comuns na consciência [...]. Trata-se de eventos singulares inseridos em uma estrutura comum e que produzem condicionamentos comuns nas consciências” (KOSELLECK, 2014, p. 248).

⁵ Ainda de acordo com Koselleck: “Essa função dos monumentos da guerra e da guerra civil - antes existiam apenas monumentos de triunfo em honra de generais ou de príncipes - manteve-se até a Segunda Guerra Mundial. É uma característica da modernidade [...]. O ápice desse desenvolvimento foi atingido com a Primeira Guerra Mundial. A partir desta, os monumentos não mais distinguem entre si oficiais, suboficiais e soldados: a igualdade na morte se transforma em símbolo da unidade na ação política” (KOSELLECK, 2014, pp. 256-257).

⁶ Conferir o ensaio do professor Paulo Arantes intitulado *O mundo como alvo: uma genealogia da militarização contemporânea*. In: *Sentimento da dialética*, São Paulo: 2021. Disponível em: <https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/view/110/113/261>

⁷ Hannah Arendt especifica em *Sobre a violência* que não é mais crível falar da guerra como parteira da sociedade, ou como a continuação da política. É, de fato, mais crível: “Falar da ‘prioridade do potencial para fazer a guerra como a principal força estruturadora na sociedade’, sustentar que os



de combate e da bomba atômica, desenvolvida durante a Segunda Guerra Mundial, torna-se impossível avançar uma justificativa plausível para sua utilização e para a destruição que pode ser causada. Nesse sentido, entende-se que o *insight* contido no livro *Sobre a violência* (2001) de que na modernidade a guerra não corresponde mais a nenhum objetivo político racional, força um repensar da validade tanto do conflito internacional entre nações (ou seja, a premissa de Clausewitz de que a guerra seria uma continuação da política por outros meios), quanto da política entendida como um jogo de força.

1 A GUERRA E A HISTÓRIA

Ao existir ainda como possibilidade real dentro do campo dos assuntos humanos, a guerra – e todas as suas mais terríveis implicações – demonstra que jamais cessou (e nem cessará tão cedo) de lançar luz e sombras sob à dimensão política.⁸ De fato, a história ocidental pode ser compreendida como a história da prática da guerra, de seus usos e abusos, não apenas enquanto “árbitro último” das relações externas, mas também como definidora do horizonte de atuação do poder do Estado e dos limites e condições para alianças (ou para radicalizar desavenças) entre territórios (*cf.* ARANTES, 2021).

Cumprido ressaltar que a presença da guerra na história das civilizações registrou o gradual desenvolvimento da técnica e dos implementos humanos, ou seja, serviu como indicador do grau de desenvolvimento de um povo. Não à toa, costuma-se associar até os dias atuais a soberania de um Estado ao tamanho de seu exército e à tecnologia de suas armas. No entanto, é importante notar que da mesma forma com que produziu alterações e metamorfoses significativas no decurso dos séculos, a guerra foi também se especializando, adquirindo novas maneiras de proceder e novas gramáticas para a ação violenta. Basta lembrar dos antigos exércitos armados com espadas e escudos que combatiam lado a lado, ombro a ombro; a passagem para o conflito armado entre Estados que detinham exércitos nacionais (e não mais milícias contratadas para a defesa); as táticas das guerrilhas; as guerras civis intraestatais e as

‘sistemas econômicos, as filosofias políticas e a *corpora juris* servem e ampliam o sistema de guerra, e não o contrário’, concluir que a ‘própria guerra é o sistema social básico, dentro do qual outros modos secundários da organização social conflitam ou conspiram’ [...]’ (ARENDR, 2001, p. 16).

⁸ Como é sabido, tais situações insistem em reaparecer a todo tempo e em diversos lugares do planeta, basta citar os recentes conflitos no oriente médio (Iraque, Iêmen, Kuwait, Síria e nas últimas semanas o Afeganistão), as tensões entre EUA e Coreia do Norte, entre israelenses e palestinos, russos e ucranianos.



tentativas de invasão e anexação de territórios. Em suma, é como se a frase contida já na introdução de seu livro dedicado ao tema das revoluções – de que as guerras e as revoluções determinaram o curso do século XX – fosse sempre atual e sempre direcionada para o aqui e o agora (cf. ARENDT, 2011, p. 35).

Se a guerra, ao menos desde a época de Homero, representa o grau máximo de intensidade que os conflitos políticos podem assumir, é inevitável que o seu aparecimento traga consigo o temor com relação: “[...] a destruição de tudo o que há *entre nós* [...]” (ARENDT, 2020, p. 266), isto é, o temor frente ao perigo de supressão da política, da espontaneidade humana e a desertificação do mundo⁹ conforme a expressão trazida por Arendt no epílogo contido em *A promessa da política* (2020). De fato, as guerras de aniquilação (conforme o caso de Tróia ou Cartago) representam episódios nos quais se verifica não apenas a derrubada dos muros da cidade, a conquista seguida do saque e da venda da população como escravos, mas sim, a eliminação total de um povo, ou seja, de uma parcela do mundo que se revela entre os indivíduos, de uma parcela da realidade que não pode ser jamais reconstruída, pois não se trata de um objeto ou de um produto. O que perece: “[...] não é um mundo resultante da produção, mas um mundo de ação e discurso criado por relações humanas [...]” (ARENDT, 2020, p. 221).

170

Com efeito, Arendt compreende que o século XX foi capaz de radicalizar o temor com relação à uma guerra de aniquilação. De um lado, a autora considera o surgimento dos regimes totalitários, que não apenas produzem o isolamento radical dos indivíduos, mas também: “[...] lançam mão do terror sistemático para destruir todas as relações inter-humanas” (ARENDT, 2020, p. 222); de outro lado, há o fato de que a decisão sobre o uso efetivo dos arsenais nucleares de guerra está nas mãos de assessores políticos que arrogam para si a capacidade de prever efeitos e estipular resultados, como se estivessem jogando apenas com gráficos e projeções e não com vítimas reais¹⁰. Conforme a metáfora mobilizada por Arendt em *Sobre a revolução*, trata-se de um “jogo de xadrez apocalíptico”, que independentemente de quem ousar vencer, todos perdem.

⁹ No ensaio “Introdução na Política” Hannah Arendt pontua que: “O bombardeio de Coventry deixara claro para os especialistas e os maciços bombardeios das cidades alemãs para o mundo inteiro que, uma vez mais, tal como no mundo antigo, a guerra podia não apenas dizimar um povo inteiro, como também transformar em deserto o mundo em que se vivia” (ARENDT, 2020, p. 213).

¹⁰ Em *Sobre a violência* Hannah Arendt comenta o seguinte: “Em tais circunstâncias, nada pode ser mais assustador do que o constante crescimento do prestígio dos assessores de mentalidade científica nos conselhos do governo, nas últimas décadas. O problema não é que eles não *pensam*. Em vez de entregarem-se a esta atividade antiquada e improcessável, calculam as consequências de certas suposições hipoteticamente assumidas, sem, contudo, serem capazes de testar suas hipóteses contra as ocorrências reais” (ARENDT, 2001, p. 15).



Eis aqui um paradoxo. Segundo Arendt, a guerra moderna, apesar de seus implementos técnicos cada vez mais precisos, mostra-se incapaz de perseguir objetivos plausíveis, posto que seu poder de alcance destrutivo coloca em questão a existência de povos inteiros. A este respeito, Hannah Arendt chama atenção para o caso da Primeira Guerra Mundial, quando a “diferença entre soldados e civis deixou de ser respeitada porque era incompatível com as novas armas usadas na ocasião” (ARENDR, 2011, p. 39). Ou seja, nas condições modernas, a decisão sobre a guerra traz consigo um grau de periculosidade inédito e incalculável que convoca todos a refletir sobre suas consequências, do cientista ao estadista, do filósofo ao leigo, pois, uma vez deflagrada, ela será inevitavelmente travada pelas partes em conflito com todas as armas e meios que estiverem à disposição. A guerra, enfim, encontra-se atrelada à uma decisão sobre a vida humana como um todo. Um passo em direção à sua realização, mesmo que em nome da causa da liberdade, pode implicar numa catástrofe de proporções globais. É frente a esta consideração que Hannah Arendt promove sua reflexão.

2 A GUERRA PELA ÓTICA DE HANNAH ARENDT

171

Embora Hannah Arendt não tenha dedicado nenhum livro específico ao tema da guerra, isso não significa que ela tenha deixado de lado o assunto ou que não tenha considerado a importância do mesmo. Com efeito, boa parte de seu livro *Origens do totalitarismo* (1951) foi escrito durante o obscuro período do final da Segunda Grande Guerra, sendo publicado no contexto da Guerra Fria, um momento em que o ocidente ainda vivia a angústia frente à possibilidade de um novo confronto e a geografia do globo passava a ser orientada pela oposição comunismo-capitalismo. Cenário não menos sombrio é o que gestou grande parte de suas outras produções como *A condição humana* (1958), *Sobre a revolução* (1963), *Eichmann em Jerusalém* (1963) e inúmeros artigos, palestras e ensaios que foram publicados em outros livros.

Em linhas gerais, o problema da guerra é abordado de maneira indireta em diversos momentos da obra de Hannah Arendt, com diferentes enfoques e sempre considerando as influências dos períodos em que escreveu. No que diz respeito aos limites da reflexão que aqui pretende-se, é deixado de lado a via da reconstrução exegética do conceito em vista do objetivo de abordar alguns aspectos da leitura que Hannah Arendt faz da dinâmica da guerra, sobretudo no seu estágio moderno. Ou seja, interessa explorar a relação existente



entre os avanços da ciência e da técnica e como essa transformação redefiniu o estatuto da guerra, que ao adquirir um potencial inaudito de aniquilação, representa um desafio que escapa ao campo das suas justificativas, chegando ao cerne da própria política. Para ilustrar essa situação, inicia-se com uma passagem do ensaio intitulado “Introdução à política”, no qual a autora escreve na seção intitulada “A questão da Guerra” que a bomba atômica não apenas representou um marco nas habilidades da ciência moderna em repetir na terra processos energéticos de alta complexidade, mas sobretudo, representou um novo estágio no uso da força no interior das relações humanas. Devido a isso a autora escreve que:

[...] isso significa que uma guerra futura não se dará por conquista ou perda de poder, por fronteiras, por mercados de exportação ou *Lebensraum*, isto é, por coisas que podem ser obtidas por meio da discussão política e sem o recurso à força. [...] O que está hoje em questão é algo que nunca poderia ser, é claro, objeto de negociação: a mera existência de países e seus povos. É neste ponto – em que a guerra não mais supõe como dada a coexistência de partes hostis e já não busca apenas pôr fim ao conflito pela força – que ela deixa verdadeiramente de ser um meio de política e, como guerra de aniquilação, começa a cruzar a fronteira estabelecida pela política e a aniquilar a própria política (ARENDDT, 2020, p. 219).

172

Hannah Arendt parte da constatação que a guerra sofreu rápidas transformações durante o século XX. De forma que a pergunta pela “justiça” da guerra e a “santidade” de suas armas, de acordo com a clássica formulação de Tito Lívio, foi eclipsada pela envergadura dos novos testes no campo da beligerância. E não apenas as necessidades e as razões¹¹ em jogo mudaram como também mudaram os espaços de combate, visto que o embate pode mobilizar conjuntamente a terra, o mar e o espaço aéreo, e com isso construir novas táticas, novos agrupamentos, novas potencialidades. Justamente por esse aumento inaudito de seu poder, a guerra passa a ser um recurso que cobra um alto preço de todos os habitantes deste planeta, e coloca em xeque não apenas as categorias de amigo e inimigo como também a própria noção de soberania e todas as demais fontes de poder de uma nação (cf. ARENDT, 2001). A rigor, Hannah Arendt compreende, (de maneira análoga ao pensamento de Carl Schmitt), que a partir da Segunda Guerra Mundial, todo e qualquer conflito armado é potencialmente a última guerra da humanidade.

¹¹ A este respeito, Hannah Arendt escreve na introdução de seu livro *Sobre a revolução* que foram os romanos os primeiros a trabalharem com as categorias de “guerras justas” e “guerras defensivas”. Todavia, “os interesses romanos”, tratados como necessidades e justificativas para tais guerras, incluíam a conquista de outros povos, a expansão do território e a manutenção do poder. Ou seja, boa parte da prática política romana, interna ou externa, orbitava em torno do assunto da guerra (Cf. ARENDT, 2011, p. 37).



É interessante destacar como o espectro de uma guerra termonuclear acompanha os apontamentos da autora em torno da política prática de seu tempo. No ensaio intitulado “A Guerra Fria e o Ocidente” de 1962, Arendt salienta que: “Desde a Primeira Guerra Mundial, sabemos que nenhum governo e nenhuma forma de governo podem imaginar sobreviver a uma derrota na guerra” (ARENDR, 2021, p. 289). Em primeiro lugar, essa constatação revela que a ação violenta se mostrou muito mais eficaz em submeter o oponente a partir do momento em que as categorias de meios e fins eliminaram por completo qualquer traço de imprevisibilidade no agir. Em segundo lugar, que esses meios e instrumentos de destruição à disposição de uma nação detêm maior relevância para o mundo futuro do que qualquer resultado pretendido a curto ou a longo prazo. Não obstante, a efetividade e a potencialidade destes meios mobilizam altos investimentos em pesquisas atômicas, a criação de programas de estudos, assessorias especializadas, recursos humanos e naturais.

Em outro momento, no contexto de uma palestra dedicada ao tema da revolução, Arendt escreve que essa corrida armamentista nuclear se transformou em uma espécie de: “[...] guerra hipotética e provisória na qual os oponentes demonstram um ao outro quão destrutivas são as armas que possuem [...]” (ARENDR, 2021, p. 382). Nesta guerra hipotética de exibicionismo e ameaça, a paz equivale não mais ao desfecho, mas ao medo da guerra real, posto que nem a defesa da humanidade, o reestabelecimento da estabilidade política ou da soberania do Estado poderiam: “[...] presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado” (ARENDR, 2001, p. 13). Todavia, embora seja evidente que a guerra moderna excede às justificativas racionais conhecidas (expansão, conquista, defesa, manutenção etc.), isso não impediu que ela ocorresse em sua mais radical massividade. Conforme lembra Paulo Arantes (2021, pp. 20-21) a amplitude de sua capacidade destrutiva foi sentida nos dias 06 e 09 de agosto de 1945, nas cidades de Hiroshima e Nagasaki. Estas datas trazem à memória as imagens da destruição em jogo e marcam o início de um tempo em que o fim se torna uma presença constante. Apenas em Hiroshima, cidade que na época contava com cerca de 280.000 a 290.000 habitantes, perdeu 70.000 mil desses habitantes por morte imediata, sendo que nos cinco anos seguintes, 230.000 habitantes morreriam em decorrência de problemas causados pela radiação (cf. ROSSATTI, 2016, p. 536).

De acordo com Hannah Arendt, esse evento maior ocorrido no campo de batalha é o correlato factual ao entendimento de que a capacidade humana de destruir não mais se equilibraria com a capacidade de criar. A bomba atômica, ao desencadear a morte e a destruição em escala até então nunca vista antes, fez com que os limites da ação



violenta fossem ultrapassados, limites que, segundo a autora: “[...] declaravam que a destruição causada pela força bruta deve ser sempre parcial, [...]” (ARENDDT, 2020, pp. 220-221). Ao perturbar essa fronteira de estabilidade, um elemento de incerteza adicional foi introduzido no espaço humano, que, por definição, escapam ao controle rígido e a previsão de seus efeitos.

É por esse motivo que Hannah Arendt enfatiza que a violência, e ainda mais a violência aumentada exponencialmente, não pode ser controlada por: “[...] simulações, roteiros, teorias dos jogos e coisas assim” (ARENDDT, 2001, p. 14). Nesse terreno, nenhuma hipótese ou cálculo, nenhum assessor ou estrategista, é capaz de antecipar as consequências da ocorrência real de um ataque aéreo ou de um bombardeio nuclear. O grau de desenvolvimento dos aparatos de destruição determina previamente não apenas a possibilidade de combate como os contornos da paz futura, isto é, a corrida armamentista é o que possibilita a perigosa estabilidade entre os envolvidos, ou como entende Arendt, uma perigosa situação de “paz fria”. Nesse sentido, os cálculos dos especialistas surgem como um jogo que visa apenas a dissuasão e a manutenção do medo.¹²

174 Frente a esta tendência científica de tentar controlar o imprevisível da ação humana, Hannah Arendt escreve em *Sobre a violência* que: “[...] todas essas antigas verdades sobre a relação entre a guerra e a política, ou a respeito da violência e do poder, tornaram-se inaplicáveis” (ARENDDT, 2001, p. 17). Essa afirmação da autora requer um exame pormenorizado da implicação entre política e poder e da violência como sua antítese. Mas antes de mais nada, é importante considerar o cenário pós Segunda Guerra Mundial: a Guerra Fria e o estabelecimento de uma corrida ainda mais acirrada no campo do aprimoramento tecnológico aplicado à guerra. O resultado desse processo de acumulação de forças resultou na conhecida divisão do ocidente em esferas de influências e dependências e à confirmação de que uma guerra total poderia ocorrer mesmo fora de um regime totalitário. Gradualmente, mostrou-se ser mais crucial do que a identificação do inimigo num mundo determinado por ideologias antitéticas, a decisão sobre a utilização (ou não) dos meios de destruição em um eventual conflito. Ou seja, entra em jogo com maior peso – para além do agrupamento existencial amigo-inimigo segundo a oposição schmittiana –, o elemento determinante da responsabilidade política não apenas

¹² Conforme Arendt: “Logo depois do fim da Segunda Guerra Mundial, seguiu-se um período que escolhemos chamar de ‘Guerra Fria’, termo que acredito ter sido um equívoco. Os últimos quinze anos foram tempos de uma apreensiva ‘paz fria’, na qual as duas grandes potências mundiais tentaram, de modo mais ou menos bem-sucedido, definir suas esferas de influências e competir por posições na estrutura de poder [...]. Contudo, o próprio fato de termos chamado de ‘Guerra Fria’ o que na verdade era uma ‘paz fria’ atesta que nossa preocupação principal era o medo da guerra” (ARENDDT, 2021, p. 381)



local, mas global, do ato de atacar com todas as forças disponíveis. No caso do bombardeio americano ao Japão, não teria sido muito mais prudente, e não só mais humano, pergunta Arendt, ter demonstrado a bomba atômica em uma ilha deserta, com efeito político não menor, do que sobre cidades populosas de um país que, embora uma potência imperialista, não era um regime totalitário? (cf. ARENDT, 2020, p. 220). Resta saber se a responsabilidade requerida por Hannah Arendt está entre as virtudes dos cientistas, ou antes, entre as alternativas consideradas pelos tomadores de decisão? (cf. ARENDT, 2009; 2004).

Ao retomar a frase do físico russo Andrei Sakharov – “uma guerra termonuclear não pode ser considerada uma continuação da política por outros meios, ela seria um meio para o suicídio universal (cf. ARENDT, 2001, p. 17) – Hannah Arendt chama atenção para o fato de que:

[...] todas essas desconfortáveis novidades trazem como acréscimo é uma completa reversão nas relações entre poder e violência, antecipando uma outra reversão no futuro relacionamento entre os pequenos e grandes poderes. A soma de violência à disposição de qualquer país pode rapidamente deixar de ser uma indicação confiável do vigor do país, ou uma garantia segura contra a sua destruição por um poder menor e mais fraco (ARENDT, 2001, p. 18).

175

Estaria a guerra, enquanto *ultima ratio* da política externa, restrita àqueles países que não possuem armas nucleares? Ou a compreensão de que a guerra se tornou de fato obsoleta devido aos avanços tecnológicos (no contexto da disputa entre capitalismo e comunismo) não seria indicativo de que a política se tornou a continuação da guerra por outros meios (devido ao seu caráter dissuasivo e intimidatório)? Em sua análise, Hannah Arendt compreende que qualquer posicionamento diante de tais situações extremas não pode dispensar uma avaliação dos riscos imediatos para ambos os lados, e certamente para toda a humanidade, haja vista que compartilhamos um mesmo mundo natural, artificial e sobretudo frágil, criado pelo engenho humano, pelas palavras, ações, interesses, compartilhamento de posições etc. Diante disso, uma linha mestre do pensamento de Hannah Arendt surge em suas distinções conceituais, sobretudo entre o poder e a violência.

De modo que, no tocante ao tema da guerra, essa diferenciação contesta a crença de que os aparatos técnicos à disposição de um país equilibrariam a balança política, isto é, que corresponderiam a uma “reserva de poder”. De acordo com Arendt: “[...] o poder é de fato a essência de todo governo; mas não a violência” (ARENDT, 2001, p. 40). A guerra moderna, nesse sentido, ao mostrar-se instrumental por natureza, seja por depender



de meios para sua realização, seja por almejar um objetivo a longo prazo (a paz, a vitória, acordos de cessar fogo ou eliminação do inimigo) ignora essa diferença fundamental. Diferentemente do poder, que corresponde à habilidade humana para agir em concerto, a violência se caracteriza por dispensar a persuasão, o apoio de um número de pessoas, de modo que não pode gerar poder ou servir como base de sustentação de um governo.

Não se trata aqui de aproximar o pensamento de Arendt de tendências pacifistas, ou de uma interpretação que afasta totalmente a violência do campo político. O que é visado em sua reflexão é delinear o espaço restrito de aplicação da violência que, segundo Hannah Arendt: “[...] aparece como último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo [...]” (ARENDR, 2001, p. 38). Por isso, a violência aparece como um fenômeno passível de ser justificável, mas jamais possuirá uma legitimidade semelhante àquela do poder, que se baseia no apoio de muitos, na associação de indivíduos plurais dispostos a agir em comum acordo. Enquanto o poder não pode ser convertido em meios para aumentar a força de um único indivíduo ou de uma nação,¹³ a violência (apesar de ser estruturalmente condicionada pelos meios e fins) perde em plausibilidade e justificativa quanto mais o fim almejado distancia-se de seu alcance e quanto mais destrutiva se mostra. Toda ação violenta, mesmo quando circunscrita dentro de uma estrutura de objetivos claros, pode sobrepor-se aos seus fins e perder de vista seu caráter de excepcionalidade e espalhar-se pela totalidade do corpo político, ou seja, conforme Claudia Hilb (2001, p. 22), a violência passa a contar apenas com um começo definido, mas não mais com um fim.

Assim, percebe-se que o horizonte da crítica de Hannah Arendt tanto à violência quanto à guerra está situado entre duas perspectivas, a primeira delas toca no caráter técnico que congrega estes dois elementos; a segunda, no aumento do potencial tecnológico e na atualização da crença no progresso humano por meio do avanço científico e da racionalidade instrumental. Isso fica claro nas seguintes palavras da autora:

Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isto signifique), mas também poderia mesmo disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior da especialização bem pode levar à destruição de tudo o que a tornara válida antes. Em outras palavras, o progresso não mais serve como o padrão por meio

¹³ Conforme as palavras de Hannah Arendt em *Sobre a violência*, o poder é como um fim em si mesmo, pois: “[...] a própria estrutura de poder precede e supera todas as metas, de sorte que o poder, longe de ser o meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins” (ARENDR, 2001, p. 41).



do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos (ARENDRT, 2001, p. 29).

177 O progresso apontado com desconfiança por Arendt na passagem acima diz respeito sobretudo aos avanços das ciências naturais durante o limiar do século XX, isto é, desde as investigações atômicas, que permitiram a descoberta de novas fontes de energia até a corrida espacial, que possibilitou à humanidade romper com sua determinação terrena e olhar para si mesma como um objeto. Isso significa que a ciência moderna passou a reclamar para si um estatuto de universalidade. Essa afirmação revela que a partir do momento em que foi capaz de olhar para fora do planeta, explorar regiões distantes do espaço e de investigar as estruturas mais elementares da realidade, a ciência tomou o planeta Terra e, por consequente, o mundo das relações humanas objetivamente, compreendendo-o como o produto casuístico, resultado de eventos cósmicos e de leis universais. Com esse movimento, a ciência abandona de vez qualquer resquício da ideia do planeta enquanto a quintessência do ser humano (abrigo para a vida humana), bem como qualquer preocupação humanística. Para o cientista, o homem nada mais é do que: “[...] um caso especial da vida orgânica, e seu *habitat* – a terra, juntamente com as leis a ela ligadas –, nada mais que um caso limítrofe especial de leis absolutas [...], leis que governam a imensidão do universo” (ARENDRT, 2009, p. 327). A glória da ciência moderna, escreve Arendt em seu ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, foi ter sido capaz de emancipar-se de: “[...] preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanísticas” (ARENDRT, 2009, p. 327). Essa recusa da ciência em considerar a fragilidade do elemento humano permite avançar para um outro estágio da compreensão da guerra no pensamento de Arendt, que se atém à ausência de reflexão do cientista e em sua incapacidade de se comunicar com o mundo a sua volta.

Essa questão agrava-se ainda mais a medida em que as pesquisas científicas (mesmo que, num primeiro momento abstratas e puramente teóricas) são cooptadas pelo contexto da corrida armamentista. Neste momento, a atuação solitária do cientista torna-se de interesse de todos os membros da espécie humana. A verdade da ciência, em suma, deixa imediatamente de ser uma verdade inócua, ineficaz ou não pragmática e passa a afetar direta e radicalmente o mundo das ações humanas. De acordo com Hannah Arendt, a ciência moderna modificou e reconstruiu o mundo, enquanto o cientista, operador direto destas transformações, afastava-se cada vez mais do convívio humano, isto é, de: “[...] uma parte de si mesmo e de seu próprio poder de compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a comunicar-se em linguagem matemática” (ARENDRT, 2009, p. 330). Para Arendt, portanto, é de



extrema importância considerar que está implícito nas teorias que propiciaram a construção das armas atômicas um sentido cada vez mais radical de distanciamento ou de alienação do ser humano a respeito do próprio mundo e, em última análise, de si mesmo (cf. ROSSATTI, 2016, p. 548).

Mesmo que alheio a qualquer desejo imediato por poder, fama midiática e reconhecimento por parte dos cidadãos leigos, o fato de os cientistas terem realizado a fissão do átomo, em 1929, assim que souberam como o fazer, torna-os diretamente envolvidos nas implicações desta busca da natureza última dos fenômenos físicos¹⁴. A procura da ciência moderna pela realidade verdadeira não apenas resultou na revolução atômica, nas descobertas das estruturas mais elementares do universo, mas também no constante temor de:

[...] que o planeta por nós habitado se esvaia em pó em consequência de teorias que são inteiramente apartadas do mundo dos sentidos, resistindo à descrição em linguagem humana, do que mesmo um furacão com que as teorias estourem como bolhas de sabão (ARENDDT, 2009, p. 334)

178

Este temor adquire contorno reais nas guerras modernas que dispõem de energia suficiente para eliminar, num instante, o inimigo declarado; energia essa resultante dos processos desencadeados pela manipulação humana de fenômenos naturais. É como se o progresso surgisse agora na forma de explosões cada vez maiores e colocasse em xeque a própria política e o mundo enquanto habitat para vida humana. A conjunção de avanços tecnológicos, novas pesquisas no campo da física nuclear e a corrida militar por novos dispositivos desloca, subitamente, a força para o centro da política e transforma a racionalidade técnica na virtude por excelência do estrategista e do estadista. Desse infeliz encontro, por sua vez, surgiram os prenúncios de “guerras totais”, isto é, um tipo de guerra que não pressupõe ganhos ou perdas de poder, nem a discussão acerca de limites entre um país e outro.

Tais guerras, devido a sua magnitude, pela primeira vez deixam de ser um meio da política e se transformam em eventos antipolíticos, ou seja, assumem a forma de guerras de aniquilamento, as quais ultrapassam todos os limites e critérios pré-estabelecidos. No entendimento de Hannah Arendt, essa situação de embaraço em que se encontra a política alimenta os preconceitos contra ela. A desconfiança com relação à política indica: “[...] que nos deparamos com uma situação na qual não sabemos, pelo menos não ainda, conduzir-nos

¹⁴ Ainda no ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, Hannah Arendt escreve que: “[...] o cientista *qua* cientista não se incomoda sequer com a sobrevivência da raça humana sobre a terra ou, o que disto decorre, com a sobrevivência do próprio planeta” (ARENDDT, 2009, p. 339).



politicamente” (ARENDR, 2020, p. 148). Ora, essa constatação adquire uma validade exemplar no momento em que as categorias do pensamento político falham em descrever a realidade que nos cerca – seja ao definir claramente o inimigo real do inimigo imaginário, a verdade factual do autoengano, a liberdade da obediência suicida – seja no que se refere a pergunta fundamental: a política poderia aceitar de bom grado seu próprio fim?

3 À GUIA DE CONCLUSÃO: A PERGUNTA PELO SENTIDO DA POLÍTICA.

No ensaio intitulado “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” (2001), Hannah Arendt comenta que a perplexidade desse questionamento é inevitável diante de situações reais que ocorreram no âmbito da política. Como indicado anteriormente, a primeira delas foi a experiência com as formas de governo totalitário, o desafio que o nazismo e o bolchevismo representaram às categorias tradicionais da política e da filosofia¹⁵; a segunda é justamente o potencial de destruição do poderio dos Estados modernos. O encontro destes dois eventos pavimentou o caminho para a mais radical redução do poder à violência, do governo ao cerceamento policial, da exceção à regra, e transformou a guerra em recurso que deixa de lado a defesa do Estado em nome de uma “[...] estratégia de adiamento indefinido de um Estado em rota de desagregação, de adiamento indefinido de uma ordem política em regime de colapso” (SAFATLE, 2021, pp. 138-139). Ainda conforme Safatle (2021), é marca da guerra fascista não ser uma guerra de conquista ou estabilização, ela busca, outrossim, dar a impressão de vertigem diante de um movimento perpétuo em que todos eventualmente surgem como inimigos. E para dar viabilidade ao movimento, é necessário que a vida social seja regida pelo medo constante, que a estrutura das relações seja perfurada pela militarização absoluta.

Tal conjuntura favorece um olhar cético com relação às possibilidades de, sob as condições modernas, política e preservação da vida serem conciliáveis, da ação ser entendida como correlata à liberdade, e esta, como razão de ser da política. O que chama a atenção de Arendt (e serve como advertência para os seus leitores) é que a aparente falta de sentido da política não pode contar com a esperança de uma solução satisfatória à curto prazo e tampouco

¹⁵ Para uma compreensão mais pormenorizada dos regimes totalitários e suas implicações para o mundo político indica-se o livro de André Duarte André Duarte. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000; e o livro de Rodrigo Ribeiro Alves Neto *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2009.



com a boa vontade das partes envolvidas na definição de seus objetivos. Quanto mais um governo torna-se burocrático, administrativo e instrumentalizado mais é difícil encontrar saídas para situações extremas. A questão resta em aberto: a política pode sobreviver se entendida como a conclusão de um impasse por meio do recurso à guerra, ou o perigo de negação do mundo que fragilmente subsiste entre as pessoas forçará uma alteração na relação entre estes dois termos?

Destacou-se na abertura deste texto que a guerra nunca cessa de definir novos caminhos para si. Há ainda hoje disputas por territórios e fronteiras, por possessões marítimas, por controle de rotas comerciais, por hegemonia, por recursos naturais, por áreas de influências, por informações e dados. E na exata medida em que pululam estes motivos, crescem os meios de destruição à disposição. De fato, a guerra sempre contou com uma variedade de implementos, mais ou menos tecnológicos, para decidir seu destino, e a política (assim como as instituições jurídicas) sempre se equilibrou neste estreito lugar entre o direito e o crime. Porém, certo desequilíbrio entre os motivos e as armas se estabeleceu ao menos desde a Primeira Guerra Mundial. Como visto, o pensamento de Hannah Arendt assume como fio condutor para a compreensão deste desequilíbrio a questão da bomba atômica, isto é, o significado deste poderio destrutivo para o âmbito humano e o papel da racionalidade técnico-científica entre as grandes potências. Esse imbricamento marcou definitivamente o papel da guerra como elemento dentro das relações internacionais pós Segunda Guerra Mundial.

Para a pensadora, e para o mundo de seu tempo, marcado pela Guerra Fria e pela corrida armamentista, refletir sobre o papel da guerra, da violência e do poder era se debater contra uma situação paradoxal: na medida em que a soberania nacional e o poder governamental estavam alicerçados sob a égide da guerra como *ultima ratio*, uma decisão sobre a guerra poderia ser a decisão sobre o fim da política na forma como a civilização ocidental havia compreendido até então. Qual decisão tomar? Essa é a pergunta que Hannah Arendt lança em sua análise: extirpar a guerra da política, pelo menos nos termos como vinha sendo disposta ou, em última instância, esperar que o mundo em que a política surgiu fosse aniquilado em nome de uma compreensão de poder que se confunde com a violência? No momento em que a guerra não mais supõe como importante a existência de partes hostis e já não busca simplesmente pôr um fim ao combate, mas demonstrar um poder onipotente, ela deixa de ser um recurso da política, e como guerra de aniquilação, de assassinato em massa e genocídio, devora a todos os envolvidos.



REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo. *O mundo como alvo: uma genealogia da militarização contemporânea*. In: Sentimento da Dialética. São Paulo, 2021. Disponível em: <https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/view/110/113/261>. Acesso em: 12 jul. 2022.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3ª ed. Tradução: André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução: Pedro Jorgensen Jr. 7ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2020.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 6ª ed., 2009.
- ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Tradução: José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 2004.
- ARENDT, Hannah. A guerra fria e o ocidente; Revolução e liberdade, uma palestra; Trabalho, fabricação, ação. In: KOHN, Jerome (Org.) *Pensar sem corrimão: compreender 1953 – 1975*. Tradução: Beatriz Andreiulo [et al.]. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- ARENDT, H.; CORREIA, A.; MAGALHÃES, T. C. TRABALHO, OBRA, AÇÃO. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 07, p. 175-202, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163481>. Acesso em: 12 ago. 2022.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HILB, Claudia. Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica*, año 16, número 47, pp. 11-44.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 1ª ed., 2014.
- NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2009.
- ROSSATTI, Gabriel Guedes. Hannah Arendt e a filosofia política na era atômica. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 61, n. 3, set.-dez. 2016, p. 535-552. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2016.3.18187>.
- SAFATLE, Vladimir. Estado suicidário, fascismo e problemas no uso político do conceito de pulsão de morte. *Tempo*. Org. Daniela Teperman, Thais Garrafa, Vera Iaconelli. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44418>

Artigo recebido em: 12/08/2022

Artigo aprovado em: 17/12/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

O ARGUMENTO DA ALUCINAÇÃO E O ENATIVISMO SENSORIOMOTOR

THE ARGUMENT FROM HALLUCINATION AND SENSORIMOTOR ENACTIVISM

Henrique Stemmer Rodrigues¹

(henriquerodrigues004@gmail.com)

Resumo: Segundo o enativismo sensoriomotor, como elaborado por Alva Noë em *Action in Perception* (2004), a percepção se dá a partir do conhecimento das contingências sensoriomotoras, ou seja, de como o fluxo da sensação muda conforme um perceptor se movimenta e interage com o ambiente. Esta tese implica um comprometimento com o chamado realismo direto, segundo a qual a percepção nos põe em contato direto com o mundo. O argumento da alucinação conclui o contrário disto, que somente é possível ter contato perceptivo com o mundo através de entidades mentais, não diretamente. A principal premissa deste argumento é que alucinações são fenomenologicamente indistinguíveis de percepções verdadeiras. O objetivo deste texto é responder, a partir do enativismo, ao argumento da alucinação, argumentando a favor de uma concepção realista direta da percepção. Para isto, é argumentado que se segue da concepção enativista que alucinações sempre podem ser distintas fenomenologicamente de percepções verdadeiras.

Palavras-chave: Enativismo. Teoria da percepção. Argumento da alucinação. Dados dos sentidos. Filosofia da mente.

Abstract: According to sensorimotor enactivism, as developed by Alva Noë in *Action in Perception* (2004), perception occurs due to the perceiver's knowledge of the sensorimotor contingencies, that is, of how the flow of sensation changes according to their movement. This thesis implies a commitment to the theory of direct realism, according to which our perception puts us in direct contact with the world. The argument from hallucination concludes the opposite of that, that it is only possible to have perceptual contact with the world through mental entities, not directly. The main premise of this argument is that hallucinations are phenomenologically indistinguishable from veridical perception. The goal of this text is to argue through the framework of enactivism against the argument from hallucination and for a direct realist conception of perception. It is argued that it follows from the enactivist approach that hallucinations can always be phenomenologically distinguished from veridical perception.

Keywords: Enactivism. Theory of perception. Argument from illusion. Sense data. Philosophy of mind.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador em nível de Iniciação Científica.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4206476675297814>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1213-4172>.



INTRODUÇÃO

A tese principal da teoria da percepção enativista é que a percepção é constituída essencialmente pelas habilidades sensoriomotoras daquele que percebe. É a favor disso que argumenta Alva Noë em *Action in Perception* (2004). Para ele, um perceptor deve aprender os padrões sensoriomotores para ter experiências perceptivas, isto é, aprender como os movimentos geram mudanças no fluxo da sensação, e sempre estar disposto a se movimentar, sabendo o que esperar do seu movimento e aprendendo os novos padrões que se apresentam conforme ele explora o mundo ativamente.

Como um exemplo paradigmático, Noë pensa em uma pessoa cega que tateia uma sala para compreender a sua disposição espacial (2004, p. 1). Para essa pessoa, o movimento, associado à sensação tátil, é constitutivo da percepção da sala. Sem movimento, ou seja, sem atividade, ela não conseguiria perceber nada. Segundo o enativismo sensoriomotor, todos os sentidos se aproximam do tato dessa forma, todos eles dependem da ação. Quando olhamos ao redor, movimentamos nossos olhos de um lado para o outro com completa naturalidade, nos movemos um pouco para enxergar um objeto de outro ângulo, de forma a perceber o seu tamanho ou formato, o mesmo pode ser dito quanto à audição quando viramos para escutar de qual lado veio um ruído (NOË, 2004, p. 1).

Segundo Michael Beaton (2016), o enativismo dá apoio para o realismo direto, a ideia de que a nossa percepção nos põe em contato direto com o objeto da nossa experiência, Noë afirma que “[...] a percepção, de acordo com o enfoque enativista, é direta e não inferencial” (2004, p. 85)²; esta ideia é contraposta por outras teorias da percepção, como o representacionalismo e a teoria dos dados dos sentidos, segundo as quais a percepção nos põe em contato somente com entidades mentais intermediárias, mas não diretamente com o mundo. Para a teoria enativista, quando percebemos, percebemos o mundo diretamente, através das nossas habilidades sensoriomotoras – do conhecimento sobre a forma estruturada que as nossas sensações se modificam conforme nós nos movimentamos no mundo ao longo do tempo – quando fazemos isso “[...] não há uma coisa intermediária chamada ‘experiência’ com a qual nossa compreensão engaja-se; a experiência é o engajamento ativo da compreensão com o mundo” (BEATON, 2016, p. 266)³.

² “[...] perception, according to the enactive approach, is direct and noninferential”

³ “[...] there is no intermediate thing called ‘experience’ that understanding engages with; experience is the active engagement of the understanding with the world”.



Há dois argumentos que contrariam o realismo direto e, assim, o enativismo sensoriomotor: o argumento da ilusão e o argumento da alucinação, ambos concluem que nossos sentidos nunca nos põem em contato direto com os objetos que acreditamos perceber, somente com objetos mentais intermediários, que possuem as características que percebemos. Neste texto, eu vou defender a posição realista direta do enativismo, de que nossa percepção nos põe em contato direto com o mundo, contra especialmente o argumento da alucinação. Eu farei isto a partir da elaboração do enativismo sensoriomotor feita por Alva Noë em *Action in Perception* (2004). Na seção a seguir, eu apresento brevemente as características principais do enativismo sensoriomotor, depois, eu apresento o argumento da ilusão e algumas respostas a ele a partir do ponto de vista enativista. Nas duas seções seguintes do texto, eu apresento o argumento da alucinação e desenvolvo duas formas que o enativismo poderia responder a este argumento. Por fim, eu respondo a duas possíveis objeções às minhas respostas ao argumento da alucinação.

1 TEORIA ENATIVISTA⁴

184

Para entendermos o enativismo, é importante entender como esta teoria sugere que a experiência perceptual adquire conteúdo. Tomando novamente o tato como parâmetro, imaginemos que estamos segurando uma garrafa na nossa mão (NOË, 2004, p. 60; O'REGAN e NOË, 2001, p. 88). A nossa percepção dela não é caracterizada por nenhuma qualidade única da nossa sensação tátil, mas sim por um padrão de sensações e movimentos que ocorre, ao longo do tempo, conforme sondamos o objeto que temos em mãos (NOË, 2004, p. 15). A sua circularidade, por exemplo, pode ser definida sem mesmo recorrer a sensações, apenas como uma forma específica que o objeto impede nosso movimento, ou seja, a forma que temos que mover nossas mãos ao redor dele para senti-lo (que, no caso da garrafa cilíndrica, é caracteristicamente diferente da forma que movimentamos nossas mãos ao redor de um cubo). O que nos permite ter experiências táteis de alguns objetos como redondos, outros como quadrados, é o nosso conhecimento dos padrões sensoriomotores envolvidos na experiência. Ou seja, nosso conhecimento (implícito e prático) da forma como a sensação muda de acordo com os nossos movimentos. Para o enativismo, este conhecimento sensoriomotor é a base para

⁴ Para uma elaboração mais aprofundada da teoria enativista em português, recomendo Vergara (2019, p. 124).



a percepção. Assim como a percepção tátil, nossa percepção visual somente pode ser compreendida enquanto ativa: quando vemos uma cena à nossa frente, não a tomamos inteiramente de uma vez só, temos de olhar ao redor, sondar o ambiente, conscientes dos padrões sensoriomotores envolvidos e das consequências de possíveis movimentos (NOË, 2004, p. 1). Além disso, da mesma forma que a circularidade da garrafa é definida pelo movimento que temos que fazer com as mãos, a forma de um objeto visual é caracterizada por quanto ele ocupa do nosso campo visual, ou pelo movimento que temos que fazer com os olhos para ir de uma borda à outra (NOË, 2004, p. 15). Assim, a experiência perceptual adquire conteúdo através da nossa aplicação temporalmente estendida do conhecimento dos padrões sensoriomotores.

185 Outra ideia importante para esta explicação é a de percepção amodal (NOË, 2004, p. 61). Continuando o exemplo da garrafa, quando percebemos um objeto em nossas mãos, ele se apresenta como inteiramente presente, mesmo que só estejamos em contato com uma parte da sua superfície. Neste caso, percebemos o resto da garrafa *na sua ausência* (NOË, 2004, p. 60). Para o enativismo, isso se dá porque, mesmo que não tenhamos contato total com ela, a garrafa está disponível para ser tateada por nós, ou seja, ela tem uma disponibilidade sensoriomotora. Esse fenômeno ocorre de muitas maneiras na visão também. Por exemplo, se vemos um gato através de uma cerca de madeira, de forma que somente parte dele está visível, ainda o percebemos como inteiro (NOË, 2004, p. 60). É importante notar que este não é um caso de engano dos sentidos, pois nós percebemos o gato como inteiro ao mesmo tempo que compreendemos que apenas estamos vendo parte dele. Percebemos, então, a integridade da garrafa e do gato *amodalmente*.

O conceito de percepção amodal é essencial para resolver o que Noë chama de o problema da presença perceptual (2004, p. 59). Esse problema consiste no fato de que normalmente tomamos nossa visão como sendo altamente detalhada, mas tanto estudos empíricos⁵ (NOË, 2004, pp. 51-52) quanto o próprio enativismo nos fazem acreditar que ela somente é detalhada no centro do campo visual e quando estamos prestando atenção naquilo que vemos, sendo muito difícil perceber detalhes de objetos fora deste espaço. Segundo a teoria sensoriomotora, o nosso campo visual está presente detalhadamente para nós da mesma forma

⁵ Um fenômeno que exemplifica isso é conhecido como cegueira à mudança. Um exemplo disso: é pedido que você conte quantas vezes um time passa uma bola num jogo, mas no meio disso passa alguém fantasiado de gorila. A maioria das pessoas não percebe o gorila (Simons e Chabris, 1999). Um leitor interessado pode procurar pelo vídeo ‘selective attention test’ no YouTube (https://www.youtube.com/watch?v=vJG698U2Mvo&ab_channel=DanielSimonsDanielSimons) e fazer o teste.



que a garrafa está presente como inteira: amodalmente (NOË, 2004, p. 73). Para demonstrar isso, é só prestarmos atenção no número de vezes que movemos nossos olhos para perceber uma cena. Nosso campo visual aparenta ser detalhado porque, assim como à garrafa, temos acesso a todo ele em um determinado momento, mas não de uma só vez. Assim, a nossa percepção altamente detalhada do mundo é real, mas deve ser atualizada pela ação.

Segundo Noë, nós usamos o mundo como uma memória externa⁶. Nós percebemos o que está ao nosso redor como detalhado não porque o ambiente está todo guardado na nossa memória, mas sim porque ele está sempre disponível, através de um pequeno movimento dos olhos ou da cabeça (NOË, 2004, p. 50).

Uma consequência importante da ideia de que a percepção é ativa é que ela só pode ser considerada enquanto estendida no tempo (NOË, 2004, p. 136). Para o enativismo, não há percepção *em um dado momento*, na medida em que a percepção é constituída pelo fluxo das sensações e pelo nosso conhecimento sensoriomotor. Voltando ao exemplo do tato, não podemos dizer que uma pessoa cega de fato percebeu completamente um objeto se ela não teve tempo para interagir propriamente com ele. A teoria enativista expande esta requisição para todas as modalidades de percepção: para que possamos dizer que uma pessoa percebe visualmente no sentido completo, ela precisa ser capaz de interagir com o ambiente e esta percepção deve ser considerada enquanto ocorrendo ao longo do tempo, não como instantânea. Isto contrasta fortemente a teoria enativista com o que Gibson chama de a *visão instantânea da percepção*, segundo a qual a percepção ocorre a partir de estímulos instantâneos sobre os órgãos sensoriais (GIBSON, 2015, p. xiii; CARVALHO, 2022, p. 369)

Resta ao enativismo explicar como a nossa percepção visual adquire conteúdo tridimensional, sendo que nossos olhos somente captam imagens em duas dimensões. Na visão, há uma discrepância superficial entre a aparência dos objetos e a nossa experiência deles. Por exemplo, quando vemos uma árvore de longe, ela parece ser pequena, e parece aumentar de tamanho conforme nos aproximamos dela. Outro exemplo é o de um prato circular que, visto de um ângulo, tem uma aparência elíptica, mas mesmo assim sabemos que ele é circular.

A forma que Noë descreve o problema da árvore é uma contradição à primeira vista: dizemos que a árvore está aumentando, mas *também* dizemos que seu tamanho se mantém o mesmo (nenhum perceptor em condições normais realmente consideraria que ela está ficando maior) (2004, p. 79). A solução sensoriomotora para essa aparente contradição é que, quando

⁶ Para uma elaboração de como características externas do mundo podem ser constitutivas de estados mentais, ver Clark e Chalmers (1998).



dizemos isso sobre a árvore, estamos falando do seu tamanho em *dois aspectos diferentes* (NOË, 2004, pp. 82-84). O primeiro refere-se ao espaço que ela ocupa no nosso campo visual, e o segundo ao espaço que realmente acreditamos que ela ocupa no mundo. Para chegar da aparência do objeto à forma como ele se apresenta para nós, precisamos conhecer o *perfil sensoriomotor* do objeto (NOË, 2004, p. 78), que é a maneira que ele se comporta, suas possíveis aparências, de acordo com diferentes movimentos que fazemos em relação a ele. Um cubo, por exemplo, tem um perfil sensoriomotor específico, e uma vez que conhecemos esse perfil, somos capazes de perceber cubos.

Para lidar com a diferença entre aparência e realidade, Noë introduz a ideia de propriedades perspectivais, ou propriedades-P, que são as *propriedades aparentes* dos objetos que vemos, ou seja, a forma como eles aparentam para nós (2004, p. 83). No caso da árvore, o que muda é o seu tamanho-P, enquanto seu tamanho real permanece igual. O mesmo pode ser dito quanto ao prato: sua forma-P, quando visto deste ângulo, é elíptica, enquanto sua forma no mundo é circular, se eu o visse de cima, sua forma-P também se tornaria circular.

Ao falar das propriedades-P, Noë enfatiza que elas são propriedades reais das relações entre objetos e pontos de vista que podem ser expressas por relações matemáticas (2004, p. 83). O fato de elas serem relacionais não as torna dependentes de perceptores, na medida em que um cubo teria o seu perfil sensoriomotor mesmo que não houvesse ninguém para percebê-lo. Isso será importante para a minha resposta ao argumento da ilusão mais abaixo.

A nossa experiência perceptual, então, é dependente do nosso conhecimento sensoriomotor, na medida em que a ‘mera sensação’ não basta para que nossa percepção tenha conteúdo, para isso é necessário o movimento, ou a possibilidade dele.⁷ Apesar de ter um papel na percepção, a sensação pura importa menos que os padrões de mudança dela, e o conhecimento de tais padrões.

Noë apresenta alguns exemplos da bibliografia científica que dão apoio ao enativismo, dos quais os mais notáveis são o dos óculos que invertem a visão (NOË, 2004, pp. 7-11; KOHLER, 1964) e o Sistema Tátil de Substituição Visual (TVSS) (NOË, 2004, pp. 26-27; BACH-Y-RITA, 1972, 1983, 1984, 1996). O primeiro demonstra que, mesmo que haja

⁷ Aizawa (2015) traz como objeção a teorias dinâmicas da percepção a possibilidade de percepção mesmo quando o corpo está sob o efeito de bloqueios neuromusculares, afirmando que, se a experiência perceptual é possível mesmo nestes casos, em que o movimento é impossível, é difícil dizer que o movimento, e assim o corpo, tenha um papel constitutivo na percepção (2015, p. 157). Uma resposta possível pelo ponto de vista enativista é que, mesmo que o movimento esteja minimizado, o perceptor já teve a oportunidade de descobrir os padrões sensoriomotores, e neste processo o movimento foi constitutivo. Mesmo que o bloqueio neuromuscular esteja ativo naquele momento, ele não elimina o papel que o movimento teve no passado.



sensação, ela não tem conteúdo se não houver o conhecimento dos padrões sensoriomotores relacionados àquela sensação. O segundo exemplo mostra que é possível haver percepção visual mesmo na ausência de estímulo dos olhos e do córtex visual.

O experimento dos óculos que invertem a visão, feito por Ivo Kohler (1964), obteve respostas que favorecem fortemente a perspectiva enativista. Neste experimento, o sujeito utilizava um par de óculos que fazia com que a imagem que ele via ficasse invertida horizontalmente. Como esperado, o sujeito locomovia-se com dificuldade nos primeiros dias do experimento, ele conseguia identificar algumas coisas, como carros e árvores, mas os objetos moviam-se de forma completamente inesperada. Noë chama este fenômeno de cegueira experiencial, isto é, quando se têm sensações visuais, mas não se têm percepções. O sujeito de Kohler estava, então, parcialmente cego experiencialmente.

Para o enativismo, essa resposta seria esperada, já que o sujeito não domina os padrões sensoriomotores que regem sua visão. No entanto, o enativismo também prevê que, uma vez que o sujeito tem tempo de interagir com o ambiente e se acostumar às novas contingências sensoriomotoras, ele deve conseguir enxergar novamente. De fato, é isso o que acontece. No estágio final de adaptação, após fazer diversas atividades interativas que utilizam a visão, o sujeito reportou que a sua experiência visual ficou desinvertida (NOË, 2004, p. 9). Além disso, depois da remoção dos óculos, ele teve que passar pelo mesmo processo para se acostumar novamente à visão normal (NOË, 2004, p. 10).

Esta conclusão reforça muito a tese sensoriomotora da percepção, na medida em que ela mostra que somente a sensação não é suficiente para a percepção, e também que uma sensação anômala, neste caso horizontalmente invertida, pode não resultar em percepção invertida, pois o que é responsável pelo conteúdo da visão é o conhecimento das contingências sensoriomotoras pelo perceptor.

O segundo exemplo, do TVSS, refere-se ao estudo feito por Bach-y-Rita (1972, 1983, 1984, 1996). O TVSS é um sistema criado para permitir que pessoas cegas enxerguem. Para isso, é montada uma câmera sobre a cabeça do sujeito, de forma que ela acompanha os movimentos dele. Esta câmera é conectada a uma série de eletrodos que produzem vibrações em alguma parte da pele do perceptor, a intensidade e disposição destas vibrações mudam de acordo com a imagem recebida pela câmera.

Como resultado, depois que os sujeitos puderam andar ao redor de uma sala por algum tempo, eles não sentem mais somente as vibrações, e são capazes de identificar, com base no estímulo da pele, objetos tridimensionais com alguma clareza, assim como



a disposição espacial da sala em que se encontram. Assim como no primeiro exemplo, uma conclusão a que se chega aqui é que o que caracteriza uma percepção não são as características da sensação em si, mas sim o conhecimento das contingências sensoriomotoras que a regem (NOË, 2004, p. 27; O'REGAN e NOË, 2001, p. 87). Uma vez que o perceptor conhece os padrões sensoriomotores associados às vibrações, elas deixam de ser apenas cócegas na pele e adquirem conteúdo tridimensional.

A outra conclusão importante está relacionada à ideia enativista de que a percepção é corporificada. Segundo Noë, a percepção gerada pelo TVSS pode ser, em alguma medida, considerada visual, afinal, ela é mediada em grande parte pelos mesmos padrões sensoriomotores que a visão, e o sujeito é capaz de perceber objetos que normalmente só podem ser percebidos pela visão (2004, p. 27). A importância disso é mostrar a possibilidade de uma experiência visual sem o envolvimento dos olhos ou do córtex visual, o que dá lastro para a afirmação enativista de que a visão não ocorre somente no cérebro, e sim que é um fenômeno corporal. Também é importante notar que a experiência visual a partir do TVSS somente pode ser entendida enquanto temporalmente estendida, uma vez que os perceptores precisam interagir com o ambiente ao longo do tempo, e que as características visuais somente aparecem quando eles prestam atenção no fluxo das sensações, que ocorre ao longo do tempo, o que reforça a tese enativista da não-instantaneidade da percepção.

Para o enativismo, a percepção não pode ser considerada como algo que acontece somente no cérebro, ou mesmo no cérebro e nos órgãos sensoriais relevantes. Ela é um fenômeno completamente corporal (NOË, 2004, p. 2). Como um exemplo disso, Noë pede que imaginemos uma pessoa em um avião que está decolando. Mesmo que as janelas estejam fechadas, e assim a sua sensação visual não mude, ela ainda percebe a parte da frente do avião como se erguendo (NOË, 2004, p. 26). Neste caso, o que é responsável pela percepção visual não é o que chega aos olhos, mas sim a sensação corporal.

Este tipo de experiência permeia toda a nossa percepção, não só a relação entre visão e corpo. Podemos tomar também o TVSS, apresentado acima, como exemplo: se é possível perceber visualmente sem utilizar os olhos, então fica difícil dizer que os olhos em si são responsáveis pela experiência visual. Em um sentido mais geral, toda a nossa experiência está profundamente conectada ao nosso movimento corporal através das contingências sensoriomotoras, de tal forma que ignorar o papel do corpo na percepção seria negligenciar uma parte importante de como é perceber. Neste caso, a percepção visual é constituída por todas as capacidades que o perceptor tem de ativamente mover-se no espaço,



assim como pela sua propriocepção e pelas sensações causadas propriamente pelo TVSS. Quando percebemos com os olhos, o corpo tem um papel igualmente importante, possibilitando o movimento ativo e a exploração das contingências sensoriomotoras.

Ao longo do livro, Noë enfatiza algumas características sobre o conhecimento sensoriomotor. Em primeiro lugar, é importante ter em mente que ele é um conhecimento prático (NOË, 2004, p. 117). Noë não pretende afirmar que, para que eu tenha experiência perceptiva, é necessário que seja possível explicitar em proposições os padrões sensoriomotores que mediam a minha percepção. Basta que eu saiba como navegar por estes padrões, e seja capaz de esperar as consequências relevantes dos movimentos para poder experimentar o mundo.

Em segundo lugar, nossa experiência do mundo é direta e não-inferencial (NOË, 2004, p. 85). De fato, percebemos como as coisas são a partir de suas aparências, mas essa percepção não ocorre em dois passos para Noë, e sim em um. Retomando o exemplo do prato circular: quando eu percebo a sua circularidade através da sua aparência elíptica, eu não estou *inferindo* a sua circularidade, mas sim a percebendo diretamente *na* elipticidade. A minha experiência do prato dá-se através do meu encontro com ele e do meu uso das habilidades sensoriomotoras apropriadas. Este ponto fica mais claro no trabalho posterior de Noë, em especial em *Concept Pluralism* (NOË, 2015), onde ele argumenta que a nossa compreensão é expressa diretamente na ação (NOË, 2015, p. 14).

Isso não significa que seja impossível que a minha percepção do prato esteja errada, e que ele seja de fato elíptico. Nesse caso, meu engano decorre do uso impróprio das minhas habilidades sensoriomotoras, e é o que pode ser dito quanto à maior parte das ilusões de óptica (NOË, 2004, p. 86).

2 ARGUMENTO DA ILUSÃO

A teoria dos dados dos sentidos afirma que não percebemos o mundo diretamente, mas sim através de dados dos sentidos, entidades mentais que possuem as propriedades que ordinariamente pensamos pertencer aos objetos físicos independentes da mente. Assim, quando eu digo que vejo um tomate, não estou de fato vendo um tomate no mundo, mesmo que haja



um tomate que esteja conectado causalmente a esta percepção, mas sim um dado dos sentidos que é vermelho, redondo, e se parece com um tomate.⁸

Essa teoria é incompatível com a teoria sensoriomotora da percepção por alguns motivos. Em primeiro lugar, segundo ela, o perceptor não precisa de conhecimentos sensoriomotores para conseguir perceber o mundo. Em segundo lugar, para o enativismo a percepção é direta: quando eu percebo o tomate, eu o percebo diretamente, enquanto para a teoria dos dados dos sentidos a nossa percepção nunca é diretamente direcionada ao mundo, ela é sempre intermediada pelos dados dos sentidos. *Eles* são causados por estímulos sensoriais do mundo externo, mas eu nunca percebo esses estímulos diretamente.

Se a teoria dos dados dos sentidos estiver correta, então o enativismo precisa no mínimo de uma revisão, se não for descartado completamente. Nesta seção, eu vou apresentar o argumento da ilusão, um dos principais argumentos a favor da existência de dados dos sentidos.

É importante notar aqui que, enquanto eles são usados principalmente para defender os dados dos sentidos, o argumento da ilusão e o da alucinação não concluem necessariamente a existência de dados dos sentidos. Os objetos mentais de que estamos conscientes podem ser, por exemplo, representações.

191

Uma ilusão, para os fins deste texto, é entendida como uma experiência sensorial de algo que de fato existe no mundo, mas que não possui as propriedades que se apresentam para nós. Ela se diferencia de uma alucinação, que é entendida como uma experiência de algo que não existe no mundo. Nesta seção, eu tratarei do argumento da ilusão, enquanto o argumento da alucinação será tratado mais abaixo.

O argumento da ilusão recorre à diferença entre as propriedades reais dos objetos e suas propriedades meramente percebidas, que não precisam existir nos objetos. Por exemplo, um canudo parcialmente submerso num copo com água se apresenta visualmente para nós como estando torto, devido à refração, mesmo que na verdade ele esteja reto (AYER, 1940, p. 3). Outro exemplo é quando aproximamos um objeto, nosso dedo por exemplo, do olho, e o enxergamos dobrado (AYER, 1940, p. 3; CARVALHO, 2015, p. 86). Nestes dois casos, aquilo que se apresenta para nós não é algo no mundo, visto que o canudo está reto e só existe um dedo, quando vemos dois. Se não existem tais propriedades no mundo real, segue o argumento, então o que está sensivelmente presente para nós quando vemos o canudo torto? O defensor dos

⁸ Esta apresentação da teoria dos dados dos sentidos e do argumento da ilusão é parcialmente baseada na explicação de Noë (2004, pp. 79-80) e na elaboração de Ayer (1940, 1967) e de Firth (1964). Para um resumo geral desta teoria, recomendo Fish (2010, p. 11).



dados dos sentidos responde que deve ser um objeto mental, na medida em que não pode ser algo mundano. A partir daí, são postulados os dados dos sentidos.

A primeira parte deste argumento pode ser formalizada da seguinte forma:

1. Quando um indivíduo é vítima de uma ilusão, uma coisa aparece para ele de uma forma diferente da que ela é no mundo;
2. Aquela propriedade da qual ele está sensorialmente consciente não está presente no mundo;
3. Logo, ele está consciente de um objeto mental, um dado dos sentidos, que tem as propriedades das quais ele está consciente.

Uma vez aceita a existência dos dados dos sentidos, é feito um passo generalizador, concluindo que os dados dos sentidos não estão presentes somente em casos de ilusão, como também em casos de percepção verídica. Para isso, são tomadas duas premissas: a primeira é que objetos fenomenologicamente indistinguíveis são da mesma natureza, e a segunda é que as ilusões são fenomenologicamente indistinguíveis de suas contrapartidas verídicas. O objetivo destas duas proposições é mostrar que experiências ilusórias e verídicas compartilham um elemento fundamentalmente comum. No caso do canudo imerso na água, por exemplo, não há uma diferença significativa entre a forma que um canudo realmente quebrado e um canudo ilusoriamente quebrado se apresentam. Então, segue o argumento, não teríamos motivo para dizer que os casos de ilusão e de experiência verídica são fundamentalmente diferentes em sua natureza. Se a natureza das ilusões é dado dos sentidos, então podemos concluir que a natureza das nossas percepções verídicas também é.

Este passo generalizador pode ser formalizado da seguinte forma:

1. Objetos fenomenologicamente indistinguíveis são da mesma natureza;
2. A ilusão é fenomenologicamente indistinguível de uma experiência verídica;
3. Logo, assumindo 3, experiências verídicas também são de dados dos sentidos.

3 A RESPOSTA DE NOË

Na seção que trata da teoria dos dados dos sentidos, Noë apresenta brevemente uma resposta ao argumento da ilusão, objetando às premissas quatro e cinco. É importante notar que ele oferece outros argumentos contra a teoria dos dados dos sentidos em



si, mas que não serão tratados aqui porque o foco deste texto são o argumento da ilusão e o da alucinação. Eu argumentarei que estas objeções não são necessárias, visto que a teoria Enativista nos permite objetar à primeira premissa.

3.1 As respostas de Noë - objetando às premissas 4 e 5

A primeira objeção de Noë, seguindo Austin (1993) é que, do fato de que duas coisas são indistinguíveis para alguém não se segue que elas têm a mesma natureza:

Em geral, há uma diferença entre a forma que as coisas aparecem ou soam, digamos, e a forma que elas aparecem ou soam *para alguém*. Na mesma moeda, parecer um Rembrandt *para alguém* pode não ser evidência muito forte de que uma pintura realmente *parece* um Rembrandt (NOË, 2004, p. 80, ênfases do autor)⁹.

O argumento feito aqui é que, assim como a natureza de uma pintura não é definida pela forma que uma pessoa específica a percebe, a natureza de uma ilusão não é definida pela forma como eu a percebo. Então, se eu for iludido pelo canudo imerso na água, não se segue que o conteúdo que se apresenta para mim na experiência seja completamente indistinguível do canudo que está de fato torto e, assim, que eles sejam da mesma natureza. O importante a ser tomado desta objeção é que ela rejeita o passo generalizador do argumento da ilusão, negando que as nossas percepções verídicas são constituídas por objetos mentais.

A segunda objeção oferecida por Noë, também seguindo Austin, é que, na maioria dos casos, as ilusões estão longe de serem indistinguíveis de seus equivalentes verídicos. Voltando ao exemplo do canudo torto, ele explica:

Austin percebeu isto quando ele observava que a experiência de um graveto reto que parece dobrado em um copo com água é totalmente diferente da experiência de um graveto dobrado. Em primeiro lugar, tem um copo com água! (NOË, 2004, p.80)¹⁰

⁹ “In general, there is a difference between how things look or sound, say, and how they look and sound *to one*. By the same token, looking like Rembrandt *to one* may not be very strong evidence that the picture *looks like* a Rembrandt”.

¹⁰ “Austin noticed this when he observed that the experience of a bent-looking straight stick in a beaker of water is altogether unlike the experience of a bent stick. For one thing, there is a beaker of water!”



O objetivo aqui é objetar à premissa que afirma que objetos ilusórios e verídicos são indistinguíveis, base para a afirmação que eles têm a mesma natureza. Noë traz vários exemplos, como os contornos ilusórios da figura de Kanizsa (NOË, 2004, p. 61) e a aparência retangular da sala de Ames¹¹ (NOË, 2004, p. 81) que pretendem demonstrar que, quando o teórico dos dados dos sentidos afirma a indistinguibilidade entre estes dois tipos de experiência, ele está fazendo uma caracterização errada de como realmente experienciamos ilusões.

Elaborando melhor esta objeção de Noë: tanto no exemplo do canudo quanto no do dedo, há elementos na nossa própria percepção que atestam a diferença entre estes casos e seus equivalentes verídicos. Tomando o exemplo do canudo - podemos interpretar o argumento de Noë como afirmando que a teoria sensoriomotora é capaz de responder que, tendo os conhecimentos corretos, ou seja, uma vez que já interagimos suficientemente com objetos parcialmente submersos, podemos esperar que o canudo aparente dobrado sem ser iludidos. Neste caso, prestamos atenção em outras características da percepção que atestam que o canudo não está de fato torto, mas sim que é um efeito causado pela água. O mesmo pode ser dito sobre o dedo; é uma característica da nossa percepção visual, em especial porque temos dois olhos, que algumas imagens aparentem dobradas. Qualquer um que está acostumado à visão binocular compreende esta imagem dupla como algo normal. Afirmar que esta experiência é indistinguível de uma, em que de fato há dois dedos não corresponde à nossa própria experiência. É importante ter em mente que os conhecimentos necessários aqui são do tipo prático e sensoriomotor, e não conhecimentos de leis como da refração.

3.2 Objetando às premissas 1 e 2

Outra possibilidade é afirmar que o argumento da ilusão não nos autoriza a introduzir objetos mentais nem mesmo nos casos de ilusões convincentes. Isso se dá porque o seu objeto não está na nossa mente, mas sim no mundo. Retornando à percepção tridimensional e às propriedades-P, podemos lembrar que as relações entre os perceptores e os objetos no mundo são perfeitamente reais ou objetivas, “[...] se há uma divisão entre mente e mundo (num sentido

¹¹ A figura de Kanizsa é composta por algumas linhas e círculos desenhados de tal forma que é como se houvesse um triângulo cobrindo parte dos círculos, mas os contornos do triângulo não estão desenhados. A sala de Ames é uma sala trapezoidal que, quando vista de um ângulo, parece retangular, de tal forma que objetos de um lado parecem muito grandes, enquanto os do outro (por estarem na parte mais distante do observador) parecem muito pequenos.



cartesiano, uma divisão entre o interior mental e o exterior não mental), então as propriedades-P estão firmemente no lado do mundo desta divisão” (NOË, 2004, p. 83)¹², afirma Noë.

Se as propriedades-P estão no lado mundano das coisas, por que não poderíamos argumentar que as ilusões também estão? O canudo torto, por exemplo, é um caso de refração, e a aparência torta que experienciamos é uma propriedade da nossa relação perspectival com o canudo e a água, que, assim como as propriedades-P, pode ser expressa em uma relação matemática. Poderíamos até mesmo dizer que o canudo está de fato visualmente torto, assim como o prato circular está visualmente elíptico. O mesmo pode ser dito sobre outras ilusões usadas pelo argumento da ilusão, uma vez que todas elas são produtos de uma relação entre o perceptor e o mundo e não são menos reais do que propriedades-P.

Outros exemplos de ilusão que os teóricos dos dados dos sentidos consideram como mentais incluem: uma estrela que descrevemos como muito pequena, mesmo sabendo que ela é grande, um truque de mágica em que uma mulher parece ter sido decapitada, quando na verdade ela está usando um saco preto sobre a cabeça e nós a vemos contra um fundo preto, imagens em espelhos, e o caso da visão dupla apresentado acima (AYER, 1940, pp. 3-4). Todos eles podem ter respostas semelhantes. A estrela é um caso de perspectiva básica, que já foi respondido na seção sobre o enativismo, no truque da mulher decapitada não temos nenhum motivo para introduzir dados mentais, afinal aquilo que estamos experienciando de fato corresponde ao que há no mundo - uma mulher com a cabeça oculta. As imagens especulares, assim como o canudo, podem ser expressas por relações matemáticas muito claras e explicadas pelas leis da óptica. Por fim, a visão dupla pode ser explicada simplesmente porque temos dois olhos.

195

4 ARGUMENTO DA ALUCINAÇÃO

O argumento da alucinação tem a mesma estrutura que o argumento da ilusão, mas no lugar de uma ilusão, é usada uma alucinação como braço de alavanca para introduzir os dados dos sentidos. Para isso, podemos usar vários exemplos reais, mas basta que seja concedida a mera possibilidade de uma alucinação com as características descritas para que o argumento

¹² “[...] if there is a mind/world divide (in the Cartesian sense a divide between the mental interior and the nonmental outside), then P-properties are firmly on the world side of the divide”.



seja possível, mesmo que ela seja extremamente rara ou dependente de circunstâncias muito específicas.

Existem vários casos imagináveis de alucinação que podem ser usados, mas (seguindo FIRTH, 1964) eu vou usar a alucinação de Macbeth como paradigma. Na peça de Shakespeare, há uma cena em que Macbeth vê um punhal à sua frente e indaga se este punhal é verdadeiro ou uma alucinação (FIRTH, 1964, p. 373). Somos convidados a aceitar duas coisas importantes sobre este evento: primeiro, que o punhal é de fato indistinguível de um punhal verdadeiro, a tal ponto que Macbeth considera a possibilidade da sua realidade. Segundo que Macbeth não está delirando, ou seja, a sua alucinação não afeta nenhuma das suas capacidades doxásticas, de forma que o único motivo para que ele acredite ou não que há um punhal à sua frente é a sua experiência. Este tipo de alucinação pode ser contraposto a um delírio, em que o sujeito está predisposto psicologicamente a acreditar na alucinação, independentemente do quão convincente ela é fenomenologicamente.

O primeiro passo do argumento da alucinação é propor a possibilidade de uma alucinação. É descrito que Macbeth tem uma experiência ‘como se fosse de um punhal’, esta descrição é feita de tal forma que ela não se compromete com a existência de um punhal no mundo, ou seja, a mesma descrição da experiência de Macbeth pode ser usada se o punhal for algo no mundo e se for uma alucinação (FIRTH, 1964). A partir daí, é argumentado que aquilo que é responsável por esta experiência de Macbeth não é algo presente no mundo exterior, dado que é uma alucinação. Se não existe nenhum punhal que cause a experiência de Macbeth, é razoável dizer que a sua verdadeira causa é alguma entidade mental. Podemos dizer que esta entidade mental é um dado dos sentidos.

1. Quando eu alucino algo, algo aparece sensorialmente para mim;
2. Aquilo do qual eu estou sensorialmente consciente não é algo do mundo;
3. Então deve ser um objeto mental, um dado dos sentidos.

Tendo estabelecido isso, é dado um passo generalizador. É argumentado que as duas experiências podem ser consideradas fenomenologicamente indistinguíveis, isto é, tanto perceber um punhal verídico quanto alucinar um punhal, na situação descrita, constituem a mesma experiência para Macbeth. Adicionalmente, é argumentado que experiências fenomenologicamente indistinguíveis são da mesma natureza, uma vez que não temos nenhuma forma de distingui-las. Então, conclui-se que, dado que em casos de alucinações estamos conscientes de dados dos sentidos, e alucinações e percepções verídicas são



da mesma natureza, nós também estamos conscientes de dados dos sentidos em casos de percepção normal. Ou seja, quando pensamos que estamos experienciando objetos normais do mundo, estamos na verdade tendo experiências de dados dos sentidos.

1. Objetos fenomenologicamente indistinguíveis são da mesma natureza;
2. A alucinação é fenomenologicamente indistinguível de sua contrapartida verídica;
3. Logo, nossas experiências verídicas também são de dados dos sentidos.

5 RESPOSTA AO ARGUMENTO DA ALUCINAÇÃO

197 Nesta seção, apresentarei duas respostas ao argumento da alucinação. Na primeira, eu concederei a possibilidade de uma alucinação ideal como a apresentada por Firth (1964, p. 373), objetando à premissa 5, ou seja, à possibilidade de uma alucinação ser perfeitamente indistinguível de sua contrapartida verídica. Na segunda, eu argumentarei que temos mais motivos para considerar alucinações como sendo de uma natureza distinta das percepções do que para considerá-las como sendo da mesma natureza. Farei isso a partir das consequências do enativismo com relação à insuficiência do cérebro para a percepção, assim como de considerações empíricas sobre alucinações.

Para responder ao argumento da alucinação, não basta objetar à premissa que introduz objetos mentais, como no argumento da ilusão, tendo em vista que alucinações são puramente mentais em sua natureza, não envolvendo o ambiente em nenhum sentido. Assim, as três primeiras premissas são aceitas sem problemas. Seria necessário, então, objetar ao passo generalizador, ou seja, à premissa 4 ou 5. A concepção enativista da percepção nos permite negar a quinta premissa, afirmando que a alucinação não pode ser completamente indistinguível. Também é possível negar que objetos fenomenologicamente indistinguíveis sejam da mesma natureza, como Austin (1993), mas esta objeção não é necessária para o enativista.

Voltando ao punhal de Macbeth: para que o argumento funcione, é necessário aceitar que ele é perfeitamente indistinguível de um punhal real, mas isto é possível? Se levarmos em conta as consequências da teoria enativista, chegaremos à conclusão que não. Isso se dá porque, para o enativismo, a percepção não pode ser considerada somente em um dado momento, mas sim como algo ativo e temporalmente estendido. Seria aceitável



afirmar que o punhal é convincente para Macbeth em um dado momento, mas aceitar somente isso não seria suficiente para afirmar que ele *tem uma experiência perceptual dele* (é importante notar que o termo ‘percepção’ é usado somente em casos de experiência verídica, então usarei aqui o termo ‘experiência perceptual’ para indicar que o sujeito tem uma experiência completa, não só uma sensação visual sem significado, independentemente de ela ser verídica ou não).

Se quisermos afirmar que Macbeth tem uma experiência perceptual do punhal, no sentido completo do termo, precisamos imaginar que ele tem tempo para interagir com ele, explorar o ambiente ao seu redor, e até mesmo tocar nele. Com isso em mente, fica difícil de acreditar que a alucinação se sustente ao longo de todo este tempo. Como ela é ideal, podemos supor que o punhal interage com as luzes e com a perspectiva da forma esperada, mas se Macbeth o segurasse em sua mão, ele conseguiria perceber, através da propriocepção, que não há nada em suas mãos. Por exemplo, se ele tentasse apertar o punhal entre suas duas mãos, não haveria nada ali para impedir seu movimento, de forma que elas se chocariam. Isto seria um exemplo em que as contingências sensoriomotoras se mostram diferentes em alucinações (mesmo ideais) do que em objetos verídicos. Assim, a alucinação de Macbeth não pode ser considerada completamente indistinguível, na medida em que ela não se sustenta a uma investigação mais atenta, pois ela não é sujeita às mesmas contingências sensoriomotoras a que punhais verídicos são.

198

A partir disso, não podemos afirmar que a alucinação compartilha sua natureza com percepções verídicas, de forma que não é necessário aceitar a conclusão do argumento da alucinação, e o enativismo pode manter sua posição realista direta sobre a percepção.

Até agora, eu concedi a possibilidade de uma alucinação como a de Macbeth, mas essa concessão é necessária? Tendo em vista que mesmo esta alucinação ideal seria distinguível em algum nível, podemos nos perguntar se uma alucinação que alguém teria na vida real seria tão perfeita quanto o argumento da alucinação precisa que ela seja. Enquanto não é fácil mostrar que tal alucinação é completamente impossível, temos dois motivos para pensar que ela não seja possível: primeiramente, como consequência das ideias enativistas apresentadas acima, de que a percepção é um fenômeno corporal e temporalmente estendido, é difícil acreditar que sejamos capazes de ter tal experiência alucinatória. Em segundo lugar, relatos empíricos pesam fortemente contra a indistinguibilidade das alucinações (SACKS, 2012).

Uma consequência interessante do argumento da alucinação é que, tendo em vista que ele toma alucinações e experiências verídicas como sendo exatamente iguais, e alucinações são supervenientes ao cérebro (isto pode ser debatido, mas tomemos por



enquanto que é este o caso), então ter somente atividade cerebral de um determinado tipo é suficiente para *qualquer experiência*, seja ela de um objeto real, seja uma alucinação (FISH, 2010, p. 14). Esta ideia de que a experiência é superveniente a estados cerebrais não pode ser aceita pelo enativismo, dado o papel do corpo e da ação na percepção para esta teoria. Explorando essas duas concepções diferentes sobre o que constitui a experiência, podemos compreender melhor o que caracteriza as percepções em relação às alucinações para o enativismo e como isso ajuda a responder ao argumento da alucinação.

Para o enativismo, a percepção é constituída pelas possibilidades de movimento do perceptor em seu ambiente, e assim depende fortemente da forma que o corpo deste indivíduo é estruturado. Então, a experiência não depende somente do que acontece no cérebro, uma vez que o conteúdo da percepção é moldado pelos movimentos que um perceptor faz ao longo do tempo, e as diferentes relações com a sensação que estes movimentos têm. Por isso, a percepção é considerada corporificada para o enativismo, e depende não só do estado cerebral, como também do corpo do perceptor e do ambiente em que ele está inserido.

Mas o que isso nos mostra sobre alucinações? Tendo em mente que estados cerebrais são suficientes para alucinações, mas não para percepções verídicas, é possível interpretar que as contingências sensoriomotoras sejam justamente aquilo que diferencia estes dois tipos de fenômeno consciente, tanto fenomenologicamente, como no caso de Macbeth, quanto em sua natureza. O neurologista Oliver Sacks descreve alucinações como sendo uma categoria única da mente, diferentes de imaginações, sonhos ou percepções (SACKS, 2012, p. 4). A teoria enativista consegue responder por que estas alucinações tendem a ser facilmente distinguíveis como tais, mesmo muitas vezes consistindo em ativação das mesmas áreas do cérebro que a percepção de objetos verídicos equivalentes: o que falta é o caráter sensoriomotor.

Um exemplo desta distinção é a síndrome de Charles Bonnet (CBS), que ocorre em indivíduos completamente ou parcialmente cegos, ou com outros danos relacionados ao sistema visual, mas que ainda vêm normalmente no resto do tempo. Ela se manifesta como alucinações visuais, muitas vezes vívidas e detalhadas.¹³ Estas alucinações, no entanto, não são completamente indistinguíveis, os pacientes que têm essas alucinações reportam que muitas vezes os objetos agem de formas inesperadas, como num caso em que o paciente viu uma

¹³ O motivo para a escolha deste tipo de alucinação em detrimento de outras é que as vítimas de CBS continuam perfeitamente lúcidas durante as alucinações, e as experiências também são descritas como podendo ser perfeitamente vívidas, de forma que elas se aproximam tanto quanto possível da alucinação ideal de Macbeth.



carruagem que crescia desproporcionalmente (SACKS, 2012, p. 15)¹⁴. Neste caso, como a teoria enativista nos levaria a imaginar, o que permite a distinção fenomenológica são exatamente os padrões sensoriomotores, ou a falta deles. É importante deixar claro que existem casos em que as alucinações de CBS são convincentes, dado que elas podem ser extremamente detalhadas e às vezes acontecem em contextos plausíveis; no entanto, mesmo nestes casos, os indivíduos conseguem identificá-las depois de alguns minutos. Um paciente, por exemplo, relatou que, mesmo estando incomodado pelo realismo extremo da visão, ele sabia que, se erguesse sua mão, ela passaria direto pelos objetos (SACKS, 2012, p. 32).

Então, é razoável dizer que, uma vez que os indivíduos têm tempo para interagir com o ambiente, e assim perceber no sentido completo do termo, eles conseguem distinguir até mesmo as alucinações mais convincentes. A forma que essas alucinações são distinguíveis é, muitas vezes, através de diferenças sensoriomotoras. Por exemplo, uma paciente relata que via rosas saindo de uma cortina de teatro, mas estas rosas continuavam aparecendo quando ela fechava os olhos. O fato de as imagens desaparecerem quando fechamos os olhos é um exemplo claro de contingência sensoriomotora particular da visão, e um perceptor pode concluir, a partir do fato de que um objeto continua aparecendo para ele quando ele fecha os olhos, que este objeto não é uma percepção, mas sim uma alucinação. Outro exemplo é quando objetos mudam de tamanho de uma maneira que não condiz com o seu movimento no espaço, como no caso da carruagem que aumentava desproporcionalmente (SACKS, 2012, p. 15). Como foi explicado na segunda seção, nossa percepção do tamanho aparente muda conforme os objetos aproximam-se ou se afastam de nós, de tal forma que, quando uma pessoa que tem maestria dos padrões sensoriomotores da visão percebe um objeto aumentando de tamanho sem parecer aproximar-se, ou aproxima-se do objeto, mas ele continua ocupando o mesmo espaço no seu campo visual, ela pode concluir que está alucinando.

A possibilidade desta distinção através do conhecimento sensoriomotor nos aponta para duas conclusões importantes: primeiramente que, se Macbeth fosse vítima deste tipo de alucinação, ele provavelmente também saberia que sua mão passaria direto pelo punhal. Segundamente, que estes exemplos clínicos, quando associados ao enativismo, apontam para uma diferença mais fundamental entre alucinações e percepções: na percepção, não podemos dizer que, se o ambiente e as contingências sensoriomotoras não estivessem presentes, mas o

¹⁴ O uso dos relatos de Sacks (2012) sobre CBS como exemplo de alucinações distinguíveis foi feito por Eros Carvalho (2015, p. 90), mas com a diferença que o autor argumenta a favor de uma interpretação disjuntivista da obra de Austin (1993) e da resposta ao argumento da alucinação.



estado cerebral fosse o mesmo, a experiência também seria a mesma, pois o papel destas características não é apenas causal, o ambiente e as contingências sensoriomotoras *constituem* a percepção. O mesmo não pode ser dito sobre alucinações, e é a falta deste papel externo à cabeça que faz com que elas sejam distinguíveis como tais.

O argumento da alucinação pretende mostrar que a nossa experiência nos põe em contato direto com objetos de natureza mental, e somente indireto com os objetos do mundo, quando eles estão presentes. No entanto, ele subestima o papel constitutivo que o conhecimento sensoriomotor tem na nossa percepção do ambiente, de tal forma que, enquanto alucinações podem ser consideradas como voltadas a objetos mentais, a percepção é voltada ao mundo. Enquanto o argumento apresentado acima não objeta conclusivamente ao argumento da alucinação, uma vez que é infactível provar a impossibilidade de uma alucinação do mesmo caráter que a de Macbeth, eu espero que ele tenha sucesso em mostrar que as diferenças fenomenológicas que existem em alucinações reais são explicadas pelo ponto de vista enativista, e que não temos tantos motivos para acreditar que alucinações e percepções têm o mesmo caráter fenomenológico quanto o teórico dos dados dos sentidos conclui do argumento da alucinação.

201

6 OBJEÇÕES

Nesta seção, eu vou responder a duas possíveis objeções aos meus argumentos. A primeira é que, tendo em vista que, segundo minha resposta, Macbeth precisaria de tempo para distinguir o punhal, poderia ser feita uma adição que objetos fenomenologicamente indistinguíveis *em um dado momento* são da mesma natureza, e a força do argumento da alucinação permaneceria a mesma. Esta reformulação da premissa 4 poderia ser aceita, mas contra a ideia enativista de que a percepção não pode ser considerada apenas em um dado momento. Sobre o tópico de duplicatas neurais, alguém que tem o mesmo estado cerebral que eu em um dado momento, Noë escreve o seguinte:

Se a experiência é temporalmente estendida da maneira que eu sugeri, então uma duplicata mental de mim agora, em um momento no tempo, por força de ser uma duplicata de mim agora, não terá *nenhuma* experiência [...]. Se a duplicata tem alguma experiência, é devido à sua interação



dinâmica e temporalmente estendida com o ambiente (NOË, 2004, p. 218)¹⁵.

Poderíamos considerar que as experiências que surgiriam por ser uma duplicata mental são análogas às que surgem através de alucinações, no sentido de que ambas são experiências de algo que não existe de fato, e ambas têm sua origem no cérebro. Para Noë, então, *em um dado momento* não há nenhuma experiência. Não poderíamos considerar a natureza do fenômeno de que Macbeth está consciente em um dado momento, uma vez que a sua consciência somente pode ser considerada enquanto temporalmente estendida. Para reformular a premissa 4 como proposto aqui, seria necessário primeiro argumentar a favor da instantaneidade da experiência perceptual.

A segunda objeção diz que, enquanto o apelo ao papel constitutivo das contingências sensoriomotoras na percepção aponta para a insuficiência de dados dos sentidos na experiência do mundo, ele não mostra que estes não *fazem parte* da percepção. Eu argumentei que o fator sensoriomotor é algo que está sempre presente na percepção e nem sempre na alucinação, o que indica uma diferença fundamental entre elas. No entanto, o defensor do argumento da alucinação poderia afirmar que isso não significa que os dados dos sentidos não estão presentes na percepção. As alucinações de CBS, por exemplo, são muito vívidas e, ainda que distinguíveis, têm muitas características visuais em comum com a visão normal. Eu não mostrei, diria a objeção, que as entidades mentais responsáveis pelas alucinações também não podem ser responsáveis pela sensação visual normal, com a diferença entre elas sendo a presença dos fatores sensoriomotores na percepção e sua ausência na alucinação.

Para responder a isso, vou fazer uso da consideração de Noë sobre o TVSS (apresentado acima) (BACH-Y-RITA, 1972, 1983, 1984, 1996) e da ideia de que o que define uma modalidade perceptiva são as contingências sensoriomotoras, e não a sensação. O TVSS é um sistema que produz visão através de padrões táteis produzidos na pele, a importância deste sistema para o enativismo é mostrar que as sensações comumente consideradas visuais, o estímulo dos olhos, não são necessárias para a percepção visual. Então, se aceitarmos que a percepção através do TVSS é um tipo de percepção visual, podemos perguntar para o defensor dos dados dos sentidos: no caso do TVSS, qual é o dado dos sentidos que é responsável pela percepção? Ele é visual? Ele é tátil? Se for considerado visual, então os dados dos sentidos são

¹⁵ “If experience is temporally extended in the way I have suggested, then a neural duplicate of me now, at a moment in time, won’t, by dint of being my duplicate now, have any experience at all [...]. If the duplicate does have experience, it will be owing to its dynamic, temporally extended interaction with the environment”.



somente um outro nome para as contingências sensoriomotoras, uma vez que o que define a sua modalidade não é o estímulo em si, mas sim o seu fluxo e o padrão com que ele se apresenta. No entanto, se ele for tátil, então a única coisa demonstrada aqui é que *algum tipo* de entidade mental está presente na percepção. Isso, no entanto, não diz nada fundamental sobre a percepção e não parece contradizer a tese principal do enativismo, de que percebemos o mundo diretamente através do conhecimento das contingências sensoriomotoras. Então, posso conceder a possibilidade de dados dos sentidos estarem presentes na percepção, mas isto não contraria o caráter direto da percepção com o qual o enativismo está comprometido.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível responder ao argumento da alucinação com base na teoria enativista. O foco do Enativismo na importância do conhecimento das contingências sensoriomotoras e no fato de a percepção ser temporalmente estendida e corporificada permite que um perceptor, mesmo num caso de alucinação ideal, a distinga de uma percepção verídica. Além disso, a forma que o Enativismo prevê que um perceptor seja capaz de identificar uma alucinação, percebendo diferenças na sua interação com o ambiente e com o próprio movimento (ou seja, nos padrões sensoriomotores), é corroborada por relatos empíricos, como exemplificados aqui os casos de Síndrome de Charles Bonnet, nos relatos de Oliver Sacks (2012). Assim, espero não somente ter respondido ao argumento da alucinação, mas também explorado mais a fundo a forma que a teoria enativista lida com a possibilidade de alucinações, incluindo aquelas que foram estudadas empiricamente.

Restam ainda algumas questões adjacentes ao argumento da alucinação que não foram respondidas aqui, mas poderão ser respondidas em pesquisas futuras. A possibilidade de sonhos (em especial sonhos lúcidos) e sua relação com a percepção é uma delas. Também existem argumentos a partir da realidade virtual e da possibilidade de sermos cérebros em uma cuba que desafiam a posição realista direta do Enativismo e a ideia de a percepção ser um fenômeno corporificado. Estas três questões merecem uma análise mais aprofundada a partir de um ponto de vista enativista, e podem ter como eixo principal outras obras enativistas, como *Out of Our Heads* (NOË, 2009), onde Noë argumenta mais a fundo a favor da ideia, apresentada brevemente aqui, de que nossa experiência não está localizada somente no cérebro, mas sim que ela é um fenômeno corporal.



REFERÊNCIAS

- AIZAWA, Kenneth. Desafio empírico a teorias dinâmicas de percepção e emoção. In: COELHO, J., e BROENS, M. (eds.) *Encontro Com As Ciências Cognitivas: Cognição, Emoção e Ação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, pp. 147-167.
- AUSTIN, John. *Sentido e Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- AYER, Jules. *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: Macmillan, 1940.
- AYER, Jules. Has Austin refuted the sense-datum theory? *Synthese*, v. 17, n. 2, 1967, pp. 117-140. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20114547>. Acesso em 15 abr. 2022.
- BACH-Y-RITA, Paul. *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*. New York: Academic Press, 1972.
- BACH-Y-RITA, Paul. Substitution sensorielle et qualia. In: PROUST, J. (ed.) *Perception et Intermodalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 81-100.
- BACH-Y-RITA, Paul. Tactile vision substitution: Past and future. *International Journal of Neuroscience*, v. 19, n. 1-4, pp. 29-36, 1983. DOI: <https://doi.org/10.3109/00207458309148643>.
- BACH-Y-RITA, Paul. The relationship between motor processes and cognition in tactile vision substitution. In: SANDERS, A.; PRINZ, W. (eds.). *Cognition and Motor Processes*. Berlin: Springer, 1984, pp. 149-160.
- BEATON, Michael. Sensorimotor Direct Realism: How we enact our world. *Constructivist Foundations*, v. 11, n. 2, pp. 265-276, 2016. Disponível em: <http://constructivist.info/11/2/265>. Acesso em: 15 abr. 2022.
- CARVALHO, Eros. O Argumento da Ilusão/Alucinação e o Disjuntivismo: Ayer versus Austin. *Sképsis*, v. 8, n. 12, pp. 85-107, 2015. Disponível em: <https://philosophicalskepticism.org/revista-skepsis/numero-12/>. Acesso em: 15 abr. 2022.
- CARVALHO, Eros. Psicologia Ecológica: da percepção à cognição social. In: SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Moraes de (orgs.). *Escritos De Filosofia V: Linguagem e Cognição*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 367-393. DOI: <https://doi.org.10.22350/9786559175536>.
- CLARK, Andy; CHALMERS, David. The Extended Mind. *Analysis*, v. 58, n. 1, 1998, pp. 7-19. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3328150>. Acesso em: 15 abr. 2022.
- FIRTH, Roderick. Austin and the Argument from Illusion. *The Philosophical Review*, v. 73, n. 3, pp. 372-382, jul, 1964. DOI: <https://doi.org/10.2307/2183663>.
- FISH, William. *The philosophy of perception: an introduction*. New York: Routledge, 2010.
- GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception, Classical Edition*. New York: Psychology Press, 2015.
- KOHLER, Ivo. (1963). The formation and transformation of the perceptual world. *Psychological Issues*, v. 3, n. 4, pp. 1-173, 1951.
- NOË, Alva. Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence. In: Metzinger, T. & WINDT, J. M. (Eds). *Open MIND: 27(T)*. Frankfurt am Main: MIND Group. DOI: <http://doi.org.10.15502/9783958570597>.
- NOË, Alva. *Action in Perception*. Massachusetts: MIT Press, 2004.
- NOË, Alva. *Out of Our Heads: Why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*. New York: Hill and Wang, 2009.
- O'REAGAN, John K.; NOË, Alva. What it is like to see: a sensorimotor theory of perceptual experience, *Synthese*: v. 129, pp 79-103, out. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1012699224677>.



SACKS, Oliver. *Hallucinations*. Alfred A. Knopf, 2012.

SIMONS, Daniel J.; CHABRIS, Christopher F. Gorillas in our Midst: sustained inattentive blindness for dynamic events. *Perception*, v. 28, n. 9, pp. 1059-1074, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1068/p281059>.

VERGARA, Jéssica. *A Consciência Estendida*. Porto Alegre. 206 p. Dissertação. UFRGS. 2019.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44583>

Ensaio recebido em: 10/08/2022

Ensaio aprovado em: 26/11/2022

Ensaio publicado em: 19/12/2022

SOBRE OS ASPECTOS AFETIVOS DO CETICISMO PIRRÔNICO

ON THE AFFECTIVE ASPECTS OF PYRRHONIAN SKEPTICISM

Victor Kreuz Carmo¹

(victorkreuz2001@hotmail.com)

Resumo: O objetivo deste trabalho é investigar as consequências emocionais ou afetivas do ceticismo pirrônico. A reflexão pirrônica sobre as emoções é bastante limitada, ocorrendo em grande parte em relação aos estados afetivos daquele que suspendeu o juízo sobre todas questões filosóficas, o chamado o cético completo. Dessa forma, a ataraxia, a ausência de perturbação, recebe destaque tanto por sua referência a estados afetivos quanto por ser dita o objetivo do ceticismo. A ataraxia servirá de base para pensar como pode ser a vida mental afetiva do cético, ou seja, o que essa ausência de perturbação implica para as emoções. Conclui-se ressaltando a diferença entre os dois autores abordados, Pirro de Élis e Sexto Empírico, a saber, o primeiro associa a ataraxia à indiferença, visando se livrar de emoções, e o segundo apresenta uma posição mais moderada, aceitando emoções inevitáveis.

206

Palavras-chave: Emoções. Paixões. Ceticismo.

Abstract: The purpose of this paper is to investigate the emotional or affective consequences of Pyrrhonian skepticism. The Pyrrhonian reflection on emotions is quite limited, occurring largely in relation to the affective states of the one who has suspended judgment on all philosophical questions, the so-called complete skeptic. In this way, ataraxia, the absence of disturbance, receives prominence both because of its reference to affective states and because it is said to be the goal of skepticism. Ataraxia will serve as a basis for thinking about how the skeptic's affective mental life can be, that is, what this absence of disturbance implies for the emotions. It concludes by highlighting the difference between the two authors discussed, Pyrrho of Elis and Sextus Empiricus, namely, the first associates ataraxia with indifference, aiming to get rid of emotions, and the second presents a more moderate position, accepting inevitable emotions.

Keywords: Emotions. Passions. Skepticism.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0292334991321967>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5883-1718>.



INTRODUÇÃO

207

Emoções são partes constitutivas do ser humano, sejam negativas ou positivas. Esse aspecto afetivo, conseqüentemente, esteve no escopo da filosofia desde suas origens. Não pretendo me deter nos grandes nomes da Grécia antiga, mas sim me concentrar no período helenístico, mais precisamente nos cétricos pirrônicos. Entretanto, não posso deixar de ressaltar que os cétricos dialogavam com outras escolas do mesmo período, a saber, os epicuristas e os estoicos, na medida em que Sexto Empírico (séc. III d.C.), principal cético do período helenístico, costumava formular teses negativas para contrapor as teses positivas de seus rivais, inclusive fazendo uso dos mesmos pressupostos a fim de derrotá-los em seu próprio território. Isso abrangia diversas áreas da filosofia, como a lógica, a metafísica e a ética. Dessa forma, tendo em vista que os estoicos formularam uma complexa filosofia para responder o que são paixões (*pathé*), esperaríamos que Sexto tenha debatido com razoável extensão esse tema em seus textos. Além disso, que estenderia suas críticas também aos epicuristas, que apesar de não serem tão explícitos quanto os estoicos, também parecem ter formulado teses sobre o *pathos*. Porém, como veremos, não há quase nada nos textos cétricos a respeito da natureza do *pathos*². O que há, porém, é a descrição do estado afetivo que o cético se encontra após seu percurso intelectual, sem pretensão normativa. Esse estado é dito preferível em relação ao estado afetivo dos dogmáticos, ou seja, seus rivais filosóficos.

Dessa forma, o que pretendo fazer neste trabalho é explorar os aspectos emocionais do ceticismo pirrônico, principalmente em Sexto Empírico, mas também passando por Pirro de Élis (365-275 a.C.), o dito fundador do pirronismo. Voltar a Pirro vai nos ajudar a entender a proposta de Sexto, além de proporcionar uma visão mais ampla do que o pirronismo tem a dizer sobre emoções. Vale ressaltar que não irei me deter na problemática da tradução do termo *pathé*. Usualmente traduzido por paixões, geralmente engloba afecções psicológicas mais gerais, que incluiriam sensações físicas. Mas, tendo em vista que os cétricos não usam o termo em nenhum sentido técnico, e que ele pelo menos sobrepõe o que chamamos de emoções, podemos falar das condições afetivas e emocionais dos pirrônicos sem entrarmos neste debate.

² Quanto ao ceticismo acadêmico, existem três trechos que apontam para um engajamento direto de Carnéades com os estoicos ao debater sobre o *pathos*. Mas são trechos breves, relativos às causas e remédios das *pathé*, que parecem fazer parte de um argumento mais abrangente. (ver Bett, 1998, p. 198)



1 PIRRO DE ELIS E AS EMOÇÕES

O ceticismo pirrônico é uma das duas correntes do ceticismo na antiguidade grega clássica, sendo a outra o ceticismo acadêmico³. Pirro de Élis, fundador do pirronismo, nada escreveu, sendo a principal fonte de sua filosofia passagens de seu discípulo Tímon de Fliunte (325-235 a.C.). Tanto com Pirro quanto com Sexto Empírico, o cético cujo pensamento será mais extensamente analisado neste trabalho, encontramos posições filosóficas bem parecidas quanto à vida emocional. Porém, existem diferenças importantes que não podem ser ignoradas. Do fundador até Sexto Empírico, filósofo e médico helenista cujas obras nos oferecem a mais completa descrição da escola cética disponível, o pirronismo não ficou imune a discordâncias internas, principalmente tendo em vista o espaço de cinco séculos entre os dois autores. Iremos começar com Pirro, examinando algumas passagens essenciais sobre sua filosofia. A primeira provém de Aristocles, conservada por Eusébio de Cesaréia (260-340 d.C.). Aristocles atribui a visão exposta nesse trecho à Tímon, que por sua vez atribui a seu mestre. Consequentemente, existe uma grande discussão sobre o que, na passagem, é de Aristocles, o que é de Tímon e o que é de Pirro:

208

Pirro de Élis não deixou nenhum escrito, mas seu discípulo Tímon diz que aquele que quer ser feliz deve considerar três pontos: em primeiro lugar, o que são as coisas em si mesmas? Depois, que disposições devemos ter em relação a elas? Finalmente, o que nos resultará dessas disposições? As coisas não têm diferença entre si, e são igualmente indiscerníveis, imensuráveis e indecidíveis [*adiaphora kai astathmêta kai anepikrita*]. Por isso, nossas sensações e nossos juízos não nos ensinam o verdadeiro nem o falso. Por conseguinte, não devemos nos fiar nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer sem opinião, sem nos inclinarmos para um lado ou para o outro, impassíveis. Qualquer que seja a coisa que se trata, diremos que não se deve mais afirmá-la do que negá-la, ou que se deve afirmá-la e negá-la ao mesmo tempo, ou que não se deve nem afirmá-la nem negá-la. Se estivermos dispostos a isso alcançaremos primeiro a *afasia*, em seguida a *ataraxia* (*Praeparatio Evangelica*, XIV, XVIII, 2-5).

Podemos identificar alguns conceitos centrais que serão utilizados por pirrônicos posteriores: a indecidibilidade, que se refere a um estado que nos encontramos onde não conseguimos decidir entre as teses em disputa; a atitude sem opinião, que é a consequência da

³ A Academia de Platão possuiu uma fase cética, iniciada por Arcesilau (316-241 a.C). Para ele, Sócrates e Platão eram legítimos céticos. Havia ênfase na maiêutica socrática como retratado nos diálogos iniciais, além da suspensão do juízo vista como o resultado inevitável de uma séria investigação filosófica. Para mais detalhes ver *Acadêmicos vs. Pirrônicos* (Bolzani, 2013).



indecidibilidade, pois se não há como decidir entre as teses o mais sensato parece ser reter o assentimento e se manter sem opinião; e a imperturbabilidade, que é o estado afetivo que o cético se encontra ao manter uma atitude sem opinião. Porém, alguns elementos ali presentes nos fazem suspeitar de uma possível ruptura entre Pirro e Sexto. Essa é a questão sobre a continuidade do pirronismo, ou seja, se Pirro de fato é um precursor do ceticismo exposto em Sexto Empírico, como uma versão inicial e menos desenvolvida. É importante notar que um aspecto decisivo das interpretações é que elas dependem, principalmente, de como se interpreta a frase em grego *adiaphora kai astathmêta kai anepikrita*. A interpretação que defende uma resposta positiva à questão da continuidade do pirronismo é chamada de epistêmica ou subjetiva, onde esses adjetivos se referem a nossa capacidade cognitiva. Pirro utilizará a tese de que não podemos conhecer para suspender o juízo, ou seja, a tese de que não podemos conhecer é metodológica. Nós não teríamos a capacidade de diferenciar as coisas, ou medi-las, ou decidir como elas são, com base nisso elas não seriam nem verdadeiras nem falsas e isso implicaria viver sem opiniões devido a inabilidade de decidir como as coisas são. Então, na medida em que ele suspende o juízo ele seria um legítimo precursor do ceticismo de Sexto. A opção contraposta, denominada objetiva ou metafísica, consiste em visualizar o ceticismo de Pirro apenas como um marco histórico, possuindo aspectos dogmáticos que em Sexto seriam totalmente recusados. Nessa interpretação os adjetivos gregos se referem a como as coisas são em si mesmas, ou seja, indiferentes, instáveis e indeterminadas. Logo, nós não poderíamos conhecer porque as coisas não permitem, e não porque nós não temos a capacidade. Mesmo suspendendo o juízo, que pode ser suficiente para ser considerado cético, essa afirmação seria mais forte ainda que a afirmação da interpretação subjetiva. A escassez de evidências torna esse empreendimento mais complicado, situação comum em diversos autores da filosofia antiga, fazendo com que os contornos da filosofia de Pirro sejam borrados e causando um grande conflito exegético⁴. Não me parece ser tão importante analisar extensamente e decidir entre essas duas interpretações dado nosso foco emocional. Suspendendo o juízo quanto à questão da continuidade do pirronismo, examinarei as consequências emocionais mais imediatas dessa filosofia.

O que temos em Pirro, então, é uma atitude investigativa que leva a uma tese negativa, a saber, que não conhecemos as coisas. Isso leva Pirro a suspender o juízo e não possuir crenças. Sexto não admitiria a tese de que não podemos conhecer as coisas, pois isso é claramente dogmático, mas na medida em que suspende o juízo, Pirro é um cético, e de fato o

⁴ Ver Svavarsson (2010) e Perin (2018).



primeiro a defender essa atitude sem opinião. Em seguida, essa atitude é dita como causadora da *ataraxia*, que por sua vez consiste em uma ausência de perturbação. É a partir dessa noção que tentaremos resgatar os aspectos emocionais do ceticismo. Vejamos mais uma passagem sobre Pirro que revela elementos importantes de sua noção de *ataraxia*, ausentes na primeira passagem:

Isso é o que Tímon diz sobre Pirro: ‘assim era o homem que eu via, modesto e inquebrável por todas pressões que subjugaram tanto famosos quanto não-conhecidos, oprimidos de um lado e de outro por paixões, opiniões e imposições sem sentido de leis. (Praeparatio *Evangelica*, XIV, XVIII, p. 762, tradução minha)⁵

Long e Sedley traduzem “*pathé*” por “passions” (paixões). Trataremos aqui o *pathos* como representando as emoções. Porém, como dito no início do texto, *pathos* pode se referir a uma afecção psicológica mais geral, que incluiria a sensação física. Mas mesmo que *pathos* não se refira diretamente a emoções, ou que “emoções” não seja a melhor tradução, a instabilidade que surge da atitude de ter crenças é representada como sendo emocionalmente desconfortável (BETT, 1998). Isso significa que Tímon está se referindo a perturbações emocionais, que por sua vez são causadas por termos opiniões e tentarmos impor leis sobre a natureza das coisas. E são justamente esses estados emocionais perturbadores que Pirro clama não ser vítima porque não possui crenças. A *ataraxia*, em Pirro, está fortemente conectada à noção de indiferença (*apatheia*). Tudo isso sugere uma certa imunidade a emoções, que parece ser confirmada por outra passagem, dessa vez de Diógenes Laércio:

Enquanto seus companheiros de viagem numa nau estavam nervosos por causa de uma tempestade, Pirro permanecia tranquilo e confiante, apontando para um porquinho que continuava a comer e acrescentando que aquela imperturbabilidade era um exemplo para o comportamento do sábio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio, 9.68).

Diógenes Laércio diz dessa passagem que esse é o modelo da *ataraxia*, enquanto Plutarco foca na *apatheia* (impassividade ou indiferença), que por sua vez é caracterizada como algo que arranca fora ou despoja a humanidade da pessoa (*ekdunai ton anthrôpon*). Isso nos leva a entender a filosofia de Pirro como proporcionando o livramento, pelo menos em grande

⁵ “Timon indeed even says this of Pyrrho: ‘O what a man i knew, void of conceit, daunted by none, who whether known to fame or nameless o’er the frikle nations rule, this way and that weighed down by passion’s force, opinion false, and legislation vain’.”



parte, de emoções tipicamente humanas, como medo e raiva. Conectando com as passagens anteriores, isso se daria através da atitude sem crenças defendida por Pirro.

É realmente difícil imaginar uma vida sem emoções, mesmo com muito esforço. A proposta de Pirro não parece muito adequada, ainda mais se considerarmos sua escassez de argumentos. Pode-se argumentar, por exemplo, pela importância social e política das emoções, sua inevitabilidade e seu possível uso para a sociedade. Mas é ainda mais central a problemática quanto à real possibilidade de se despir de emoções da forma como Pirro sugere. Quanto a essa dificuldade, Diógenes Laércio relata uma resposta possível de Pirro

Em outra ocasião ficou agitado por causa da investida de um cão, e replicou a quem o criticou que era difícil desvencilhar-se inteiramente da debilidade humana, acrescentando que contra os fatos é necessário em primeiro lugar, sendo possível, lutar com atos, e não sendo possível, com a razão (DIÓGENES LAÉRCIO, 2014, Livro IX, §66).

Pirro ressalta a complexidade em concretizar o que seu pensamento determina, o que por sua vez pode indicar fragilidades e dificuldades em sua filosofia. De qualquer forma, é claro que Pirro quer se desvencilhar de emoções negativas. Além disso, há uma forte conexão entre a suspensão do juízo e a indiferença ou imperturbabilidade, mas não há uma explicação filosófica de como exatamente a primeira causa a segunda. Pirro relata (e é importante ressaltar o caráter de “relato”, ou seja, dizer como as coisas aparecem, sem pretensão de ser um discurso último e correto sobre a realidade) apenas que a indiferença se segue fortuitamente da suspensão do juízo. Sexto Empírico, por sua vez, também vai por esse caminho, como veremos a seguir.

211

2 SEXTO EMPÍRICO E AS EMOÇÕES

Sexto empírico escreveu diversas obras, inclusive é o cético cuja quantidade de textos que sobreviveram é a maior dentre todos os outros céticos. Sua obra *Esboços Pirrônicos*⁶ consiste em um resumo da filosofia cética, ou seja, uma exposição de seus conceitos e argumentos. Essa obra é dividida em três livros e duas partes. A primeira parte, chamada de geral, consiste no primeiro livro e se preocupa em expor a natureza e o propósito do ceticismo. A segunda parte, chamada de específica, contempla os outros dois livros e aplica os argumentos

⁶ Abreviarei os Esboços, nas citações, como PH, com base no título original da obra em grego *Pyrrōneioi hypotyposēis*.



céticos às outras filosofias vigentes na época. Além dos *Esboços Pirrônicos*, Sexto possui mais uma grande obra chamada *Contra os Matemáticos*, composta por onze livros: *Contra os Gramáticos*, *Contra os Geômetras*, *Contra os Retóricos*, *Contra os Aritméticos*, *Contra os Astrólogos*, *Contra os Músicos*, *Contra os Lógicos* (dividido em dois livros), *Contra os Físicos* (também dividido em dois) e *Contra os Éticos*. Esses livros desenvolvem com mais profundidade o que foi tratado na segunda parte dos *Esboços Pirrônicos*, ou seja, empregam os modos céticos de argumentar contra as filosofias dogmáticas.

Segundo Sexto Empírico, existem três tipos de filosofia: as que afirmam terem descoberto a verdade, as que afirmam que a verdade é inapreensível e as que seguem investigando (PH I 1-4). Os primeiros são os dogmáticos, os que possuem a pretensão de encontrar a verdade, de falar sobre o que está para além das aparências; os segundos são os acadêmicos ou dogmáticos negativos, pois têm a mesma pretensão dos dogmáticos de falar sobre a realidade, mas suas teses são negativas; o pirronismo se enquadra na terceira opção, ou seja, ao contrário do que normalmente se entende por ceticismo, o pirronismo não afirma que a verdade é impossível de ser apreendida, apenas se detém em suspender o juízo e seguir investigando. Os dogmáticos são aqueles que possuem dogmas, que por sua vez consistem em qualquer doutrina filosófica com a pretensão de falar sobre a realidade última. A suspensão do juízo (*epokhé*) é o conceito mais caro para o ceticismo, pois é através dele que essa filosofia se caracterizará como não-dogmática. Porém, antes de falar propriamente da *epokhé*, vejamos com mais detalhe como o cético chega nela.

É comum uma pessoa iniciar seus estudos em filosofia por se sentir perturbado em relação às anomalias e contradições presentes na vida. Não nos parece clara a natureza das coisas, e o que não falta é desacordo (*diaphonia*) entre opiniões. Com a esperança de que a filosofia nos ajude a acabar com essa perturbação, ou seja, atingir a tranquilidade (*ataraxia*) através da descoberta da verdade, lançamo-nos na jornada de esclarecer o mundo e suas leis gerais, delimitar os limites do conhecimento ou entender a natureza da linguagem. É um desejo de saber se p ou não-p é o caso, ou seja, um interesse em conhecer (PH I 13 e 26). Mas, pelo contrário, o que encontramos é apenas mais desacordos, alimentados pela crescente diversidade de pontos de vista incompatíveis uns com os outros. Além disso, na medida em que nos aprofundamos cada vez mais nos estudos, percebemos que a cada tese é possível contrapor uma tese contrária de mesma força persuasiva, gerando um equilíbrio entre as teses chamado pelos céticos de equipolência (*isosthéneia*). Dada a situação, o cético se vê incapaz de escolher entre as teses, suspendendo o juízo. Isso não significa dizer que não existe



resposta para a questão em debate, mas sim que naquele momento a situação parece ser de empate para os dois lados. Quando houver novos argumentos o cético voltará à sua investigação, buscando contra-argumentos para demonstrar a equipolência. Ele mesmo pode formular tais contra-argumentos para produzir a equipolência e assim voltar a suspender o juízo. Existem modos ou tropos argumentativos para isso, como os cinco modos de Agripa e os dez modos de Enesidemo⁷. A habilidade de opor argumentos é uma das principais características de um pirrônico. Após suspender o juízo, o cético, como de surpresa, se vê no estado de tranquilidade ou imperturbabilidade buscado em primeiro lugar. A suspensão do juízo também age na crença que aparentemente gerou as perturbações iniciais desse sujeito, no caso a crença que a verdade (em um sentido objetivo e dogmático) deve ser buscada. Veremos, em nossa revisão de *Contra os Éticos*, que no âmbito moral também temos uma grande quantidade de perturbação eliminada a partir da suspensão. A passagem da suspensão do juízo para a tranquilidade é ilustrada por Sexto a partir de uma metáfora do pintor Apeles, que não conseguia pintar a espuma na boca de um cavalo mas, ao jogar enraivecido a esponja sobre o quadro, por acaso consegue a textura que queria (PH I 28). Essa metáfora é utilizada principalmente para mostrar que não há relação causal entre a suspensão do juízo e a tranquilidade, mas sim que esta última é comumente vista ao final das investigações dos céticos.

213

A suspensão do juízo, por sua vez, é um estado do intelecto no qual não afirmamos nem negamos nada (PH I 10). Isso significa um estado de não asserção, uma retenção do assentimento. É uma atitude que visa se livrar de crenças dogmáticas, que consistem em asserções ao não evidente. A frase “eu suspendo o juízo” possui o mesmo significado de “eu sou incapaz de dizer em qual das alternativas propostas devo acreditar e em qual não devo acreditar” (PH I 196). Dessa forma, o cético diz viver sem crenças ou opiniões (*adoxastos*)⁸. O

⁷ Os modos de Agripa se tornaram, na filosofia contemporânea, um obstáculo para os teóricos da justificação: os dois primeiros modos fazem surgir a necessidade de razões para aceitar uma crença, enquanto os outros três visam minar as tentativas de se obter tais razões. Para uma abordagem neo-pirrônica da epistemologia contemporânea, ver *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* (FOGELIN, 2017[1994]).

⁸ Uma famosa objeção ao ceticismo é a respeito da sua própria possibilidade prática. Será realmente possível uma vida sem crenças? O que devemos considerar como dogma e o que devemos considerar como fenômeno? Essas questões versam sobre o mesmo problema, a saber, o escopo da suspensão do juízo. O que se quer saber é o quão diferente é a vida de um cético da vida de uma pessoa comum, ou então se a suspensão do juízo atinge até as crenças mais banais. Existem duas interpretações principais do ceticismo que visam esclarecer esse problema: a interpretação rústica defende que a suspensão do juízo engloba todas e quaisquer crenças, inclusive as crenças da vida comum; a interpretação urbana, ao contrário, defende que a suspensão do juízo não se dá para todas as crenças, apenas para as filosóficas e científicas, mantendo imune as crenças da vida cotidiana (BURNYEAT, 1980; FREDE, 1987). Uma das formas de resolver essa questão é pensar que existem dogmas tanto na vida comum quanto na filosofia. Independente do âmbito, o cético não possui crenças dogmáticas, mas é possível ter crenças não-dogmáticas tanto na vida comum quanto na filosofia (SMITH, 2017, p. 130)



que resta após a suspensão do juízo é o fenômeno ou o que aparece (*phainómenon*), que servirá de critério de ação no pirronismo. O fenômeno, que é uma experiência-de-mundo, é imune à suspensão do juízo e nos permite viver a vida normalmente. O que aparece nos é suficiente para servir de guia prático para a ação. O discurso do cético, como a própria exposição dos *Esboços Pirrônicos*, se dá como uma narrativa do que lhe aparece, não tendo pretensão de falar sobre como as coisas são.

O ceticismo, então, caracteriza-se por uma atitude investigativa e examinadora, que avalia os argumentos disponíveis e realiza oposições entre eles de forma a gerar uma equipolência. Avesso ao dogmatismo, propõe uma filosofia que parece mais uma atitude ou habilidade do que uma doutrina. Contrapõe-se àqueles que dizem ter descoberto a verdade, demonstrando, através de argumentos, as falhas no raciocínio adversário. Seus defensores até mesmo aderem temporariamente ao modo dogmático de discursar e aos seus conceitos, mas apenas para poderem derrotá-los a partir de seus próprios pressupostos.

E quanto às emoções no pirronismo sextiano? Em primeiro lugar, não há um tratamento sistemático do *pathos* nas obras de Sexto, o que é definitivamente estranho considerando que o mesmo trata de uma variedade de assuntos com o propósito de opor as teses dogmáticas para atingir a suspensão do juízo. Em sua obra *Contra os Éticos*, lugar que poderia se encontrar tal discussão, Sexto foca no debate da natureza boa ou má das coisas. O que é possível fazer é resgatar as consequências emocionais de seu posicionamento. Para isso, passaremos por uma breve exposição de *Contra os Éticos*.

Segundo Sexto Empírico, os dogmáticos perseguem de forma obsessiva ou intensa as coisas pelas quais eles são atraídos, e procuram evitar de forma igualmente intensa aquilo que não gostam. Essa atitude dos dogmáticos, segundo Sexto, é causada por crenças relativas à natureza das coisas, a saber, que existem coisas boas e existem coisas ruins. Além disso, essa mesma atitude traz efeitos emocionais perturbantes, pois tal perseguição intensa é acompanhada de turbulências e frenesis, afinal, é de grande importância para a pessoa que ela tenha, ou não tenha, a coisa em questão. Mesmo que ela chegue a conseguir o que desejava, ela faz de tudo para não a perder; o mesmo se dá com quem consegue evitar algo ruim, ou seja, ela faz de tudo para continuar evitando. O cético se diz livre de todas essas perturbações por não possuir a crença que as coisas em questão são boas ou ruins, que fundamentaria tais comportamentos. Porém, Sexto admite que não são todas as perturbações que são eliminadas, afinal a pessoa ainda sentirá fome, sede, dor, etc. Mas mesmo assim o cético se encontraria em uma posição melhor que a do dogmático, pois a perturbação extra que surge com a crença



de que a dor, por exemplo, é por natureza ruim, não existiria⁹. A moderação das afecções (*metriopatheia*) também é um aspecto importante da vida emocional do cético, referindo-se aos *pathê* que se mostram como inevitáveis e a capacidade de mitigar o sofrimento através da suspensão do juízo quanto ao caráter moral desses *pathê*.

Mas como seria, afinal, o estado emocional do cético de acordo com o Sexto Empírico? Pode parecer que seria completamente sem emoções, mas isso não se segue. O cético teria várias experiências emocionais psicológicas. Mesmo suspendendo o juízo sobre crenças filosóficas, ou seja, dogmas, ele ainda possui o que aparece para lhe guiar. Isso inclui, por exemplo, leis básicas e costumes culturais que o sujeito internaliza ao longo de sua vida, lhe proporcionando inclinações praticamente inconscientes direcionadas a diversas atitudes e consequências dessas atitudes. Atitudes induzidas culturalmente geralmente possuem um componente emocional, como por exemplo você crescer em uma sociedade que repudia a morte e preza pela preservação da vida, uma repulsa surgiria no sujeito perante a situação de matar outro ser humano. É inevitável termos emoções ao nos depararmos com escolhas, pelo menos escolhas difíceis. São eventos psicológicos e afetivos com força motivacional, e, como argumenta Bett, possuem os requisitos para plausivelmente serem incluídas como emoções pois possuem complexidade cognitiva. A diferença entre o cético e outra pessoa não cética, supondo que eles vivem na mesma sociedade e cultura, seria que o cético não inclui nem pressupõe crenças sobre a natureza das coisas, não possui dogmas. Se você cresce em uma sociedade que repudia mortes, você passa a acreditar que mortes são erradas, logo haveria um repúdio tanto consciente quanto inconsciente. O cético teria repulsa puramente por ter sido criado nessa cultura, mas não por ter a crença de que é algo ruim em si mesmo. O condicionamento cultural seria profundo o bastante para causar a inclinação em sentir repulsa mesmo não tendo dogmas. Mas, se tomarmos como pressuposto que emoções devem necessariamente pressupor crenças, como fazem alguns filósofos contemporâneos, talvez esses sentimentos culturalmente induzidos não sejam considerados emoções, mas, como argumenta Bett, o rótulo de “emoções” parece não importar muito nessa discussão, pois esses estados induzidos moldam ações e tem, pelo menos em parte, estados afetivos. Pode ser objetado que os costumes e condicionamentos

⁹ Richard Bett (1998) apresenta interessantes contrapontos à essa visão. Primeiramente, não fica claro como a ausência de crenças causa necessariamente a ausência de perturbações. Pode não ser o caso para algumas pessoas que não ter crenças as livrarias de estados emocionais ruins, pelo contrário, talvez ela se sinta vazia e insegura. Em segundo lugar, não parece necessário que a causa de perturbações sejam crenças sobre a natureza boa ou má das coisas. É facilmente concebível que alguém possa crer que existem certas coisas boas ou ruins, mas mesmo assim não as perseguir de forma intensa e exagerada. Não irei focar nessas críticas, mas considero-as importante o suficiente para não as ignorar completamente.



culturais são baseados em crenças, mas a isso pode-se responder ressaltando que as crenças que os cétricos não possuem são as filosóficas, que se referem a natureza das coisas, ou seja, dogmas. Os costumes, por sua vez, não parecem necessariamente exigir dogmas.

Além de sentimentos culturalmente condicionados, em Sexto podemos concluir que as emoções que têm mais destaque são a perturbação gerada pelo desacordo entre opiniões, consistindo na força geradora do ceticismo, que o engaja na filosofia e o faz desenvolver sua habilidade de opor ideias e fenômenos, e a tranquilidade que se segue da suspensão do juízo, vista como objetivo do ceticismo e um acontecimento fortuito.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comparando as posições de Pirro e Sexto, podemos perceber que Pirro busca diminuir ou eliminar todas suas emoções e reações ao mundo ao seu redor. Evitar ser um ser humano o máximo possível. Por outro lado, Sexto Empírico é mais modesto. O autor considera que existem emoções que são inevitáveis, apesar de podermos eliminar algumas, a saber, as mais intensas. Não há evidências sugerindo que Sexto busque eliminar completamente todas emoções. Provavelmente esse objetivo era único de Pirro. Porém, ambos parecem concordar que é preferível evitar estados emocionais perturbadores, além de considerarem essa ataraxia como consequência de suas filosofias, ou seja, como consequência de não terem pretensões de oferecer uma descrição determinante de como as coisas são por natureza. A ataraxia, para Pirro, envolve impassividade, envolve se livrar de emoções o máximo possível. Em Sexto Empírico, a ataraxia é a supressão de emoções que tem por base crenças dogmáticas. De qualquer forma, o ceticismo como apresentado por Sexto, relativo à situação emocional de quem adere a tal posição, parece-me mais bem elaborado e coerente.

Uma das definições de emoção na contemporaneidade é de emoções como crença somada a desejo. A perturbação que proporcionou o princípio causal seria uma crença de que a verdade é um bem objetivo e um desejo de obtê-la, enquanto perturbações morais seriam a crença na natureza boa ou má da coisa e um desejo de obtê-la ou evitá-la. Mas o que seria o desejo, por sua vez? Não seria ele motivado por uma crença, nem que seja uma crença inconsciente? Entender a natureza de crença e desejo parece ser essencial para esse debate. Se o cétrico não possui crenças, pode ele continuar com desejos? Desejos seriam baseados nos condicionamentos culturais, portanto inevitáveis e no escopo da



moderação das afecções na medida em que motivam emoções? Por outro lado, qual a natureza dessas crenças a que Sexto se refere? Existe um extenso debate entre os especialistas do pirronismo sobre as crenças no cético, onde um dos lados afirma que não há nenhuma crença no pirronismo e o outro lado diz que existem tipos de crenças que o cético pode ter. Certamente esse debate é relevante para pensarmos o estado emocional no ceticismo. Dessa forma, esse trabalho procurou introduzir o debate e mostrar alguns possíveis caminhos a serem percorridos nesta investigação.



REFERÊNCIAS

- BETT, Richard. The skeptics and the emotions. In: SIHVOLA, J.; PEDERSEN, T. E. (Ed.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 197-218.
- BOLZANI, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Trad. Jaimir Conte, São Paulo: Editora Odysseus, 2010.
- BURNYEAT, Myles. Can the sceptic live his skepticism? In: BURNYEAT, Myles; BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm (Ed.). *Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic epistemology*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1980, pp. 20-53.
- EMPÍRICO, Sextus. *Outlines of skepticism*. Trad. Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- EMPÍRICO, Sextus. *Against the logicians*. Trad. Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press: 2005.
- EUSÉBIO. *Praeparatio evangelica*. Trad. Edwin Hamilton Gifford. Oxonii E Typographeo Academico: 1903.
- FOGELIN, Robert. *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Trad. Israel Vilas Bôas. Salvador: Edufba, 2017.
- FREDE, Michael. The skeptic's beliefs. In: FREDE, M. (Ed.). *Essays in ancient philosophy*. Mineápolis: University of Minnessota Press, 1987, pp. 179-200.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- PERIN, Casey. Pyrrho and Timon. In: MACHUCA, D.; REED, B. (Ed.). *Skepticism: from antiquity to the present*. Nova Iorque: Bloomsbury, 2018.
- PETTERSEN, Bruno. O pirronismo e as paixões: entre a indiferença e a ataraxia. *Sapere Aude*, v. 10, n. 19, p. 43-60, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2019v10n19p43-60>.
- SMITH, Plínio. *Uma visão cética de mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- SPINELLI, Emídio. Passions, affections and emotions: a coherent pyrrhonian approach. *Sképsis*, Vol. XI, N. 20, 2020, p. 20-30.
- SVAVARSSON, Svavar. Pyrrho and early Pyrrhonism. In: BETT, Richard. (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Skepticism*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010, pp. 36-57.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44541>

Ensaio recebido em: 07/08/2022

Ensaio aprovado em: 28/10/2022

Ensaio publicado em: 19/12/2022

A HISTÓRIA ENQUANTO UMA COMÉDIA DO ABSURDO os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

HISTORY AS AN ABSURDIST COMEDY the foundations of anti-historicism in Arthur Schopenhauer

Antunes Ferreira da Silva¹

(antunes.ferreira@hotmail.com)

Resumo: A possibilidade de se admitir uma determinação histórica dos atos humanos que se desenvolva no decurso da história, expondo uma finalidade natural de evolução humana é o principal problema a ser abordado neste texto. Em contraposição ao pensamento historicista da época, impulsionado pelo idealismo alemão otimista de sua época (Kant e Hegel), serão aqui explanadas as teses de Arthur Schopenhauer (1788-1860), nos dois tomos de *O mundo como vontade e como representação* (1819/1859). Tais obras, assim como alguns comentadores foram tratados por meio de leitura analítica, no intuito de entender objetivamente os conceitos nelas trabalhados. Segundo Schopenhauer, a história não passa de uma possibilidade de autoconsciência da humanidade e não possui as capacidades nem de desvelar o em-si do mundo nem de modificar a moralidade humana. Este texto pretende, pois, expor o anti-historicismo a partir dos quatro fundamentos inerentes ao seu organismo filosófico e já presentes na estrutura básica de sua obra prima: epistemologia, ontologia, ética e estética. Portanto, apesar de a história possuir algum valor, ela não é capaz de encontrar um fio condutor que a leve a um pretenso progresso da humanidade. A única atitude possível diante dos acontecimentos da história universal é a resignação diante do absurdo e a completa falta de sentido da vida. Nela se encena apenas uma comédia do absurdo.

Palavras-chave: História. Filosofia da história. Schopenhauer. Absurdo. Anti-historicismo.

Abstract: The possibility of admitting a historical determination of human acts that develops in the course of history, exposing a natural purpose of human evolution, is the main issue addressed in this text. In contrast to the historicist thinking of the time and driven by the optimistic German idealism of his time (Kant and Hegel), Arthur Schopenhauer's (1788-1860) theses in two volumes of *The world as will and representation* (1819/1859) are explained here. Such works, as well as some critics, were considered from an analytical reading perspective in order to objectively understand the concepts discussed in them. According to Schopenhauer, history is nothing more than a possibility of self-

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1780882886381277>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3201-1145>.



awareness for humanity and is not capable of revealing the self of the world or modifying its main attribute, human morality. This text therefore intends to expose anti-historicism based on the four foundations inherent to his philosophical organism that are present in the basic structure of his masterpiece, which are: the theory of knowledge, ontology, aesthetics and ethics. Thus, despite the fact that history has its value, it is not capable of finding a common thread that leads it to the asserted progress of humanity. The only possible attitude towards the events of universal history is resignation to the absurd and the complete lack of meaning in life. In it, only an absurdist comedy is staged.

Keywords: History. Philosophy of history. Schopenhauer. Absurd. Anti-historicism.

INTRODUÇÃO

O século XIX é fortemente caracterizado pelo surgimento da grande historiografia e pelos planos de conceber uma história universal que dê conta de expor uma evolução natural do intelecto e da moral humanas, isso tanto na Filosofia quanto na Sociologia.

As respostas a este problema que serão aqui elencadas e explanadas foram formuladas pelo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), aquele que justamente é uma exceção desse tempo e dessa onda historicista.

220

A questão que se põe neste debate trata da possibilidade de se admitir uma determinação histórica dos atos humanos que se desenvolva no decurso da história.

A aporia de conceitos se encontra dentro do idealismo alemão, mais especificamente entre as filosofias da história de Immanuel Kant (1724-1804) na obra *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (2004), e Georg W. F. Hegel (1770-1831) na obra *Filosofia da história* (2008), para os quais a história é a exposição mais clara de uma finalidade natural de evolução humana.

Em contraposição a isso, Schopenhauer formula a tese de que a história não passa, quando muito, de uma possibilidade de autoconsciência da humanidade. O pano de fundo dessa crítica schopenhaueriana se tece principalmente no bojo da não aceitação dessa ideia de progresso defendida pelo idealismo alemão. Esse anti-historicismo se encontra fundamentado nas quatro perspectivas que são próprias ao seu organismo filosófico e estão presentes na estrutura básica de sua obra prima: O mundo como Vontade e como representação.

Estes quatro fundamentos são: epistemologia (teoria do conhecimento), ontologia, ética e estética. A epistemologia schopenhaueriana orbita a divisão kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, restando-lhe apenas a capacidade de conhecer o fenômeno, nunca o númeno (o em-si das coisas). A ontologia, ainda sob a égide do idealismo kantiano, resume-se em entender se é possível entender a essência do mundo como Vontade, o que, para



Kant, seria incognoscível². Ao contrário do formalismo kantiano, sua ética funda-se no princípio da compaixão como uma aporia ao imperativo categórico. Na estética se encerra a postulação do gênio enquanto único ser capaz de entender a essência do mundo (a Vontade) e se arbitrar contra ela, mesmo que intuitiva e não decididamente.

O lugar da história e sua possível filosofia é um aspecto pouco investigado no pensamento de Schopenhauer, mais especificamente nos centros de estudos e pesquisas schopenhauerianos no Brasil. Essa lacuna de estudos se justifica em virtude da tímida exposição deste tema dentro da obra do próprio filósofo, sem prejuízo para a pequena quantidade de traduções para a língua portuguesa do conjunto de textos schopenhauerianos.

1 O ENTENDIMENTO DE SCHOPENHAUER A RESPEITO DA HISTÓRIA

Arthur Schopenhauer trata do problema da história originalmente no parágrafo (§) 51 do Tomo 1 (2015a) de sua obra prima *O mundo como Vontade e como representação*, publicado originalmente em 1818 (datado de 1819). Posteriormente, em 1859, lança o Tomo 2 (2015b), do qual lançaremos mão do capítulo 38, intitulado Sobre a história.

A obra filosófica schopenhaueriana é denominada por ele mesmo como um pensamento único, em contraposição a ideia de sistemas que era bastante comum em sua época, dada a influência do idealismo absoluto, mais propriamente o hegeliano. Tal organismo filosófico se assemelha a uma grande casa, para a qual as várias portas e janelas sempre conduzem ao mesmo grande salão. Deste modo, os fundamentos textuais acima descritos não são exclusivos uma vez que, ao tocar num ponto de sua obra, vários outros permanecem em estreita correlação.

A estrutura argumentativa para entender os pilares do seu anti-historicismo já está contida na, segundo ele, introdução ao seu pensamento único, que é a sua tese doutoral de 1813 intitulada *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (2019). Segundo nosso filósofo, o princípio de razão suficiente possui uma quádruplice raiz: 1- do devir (inerente a necessidade física), 2- do conhecer (inerente a necessidade lógica), 3- do ser (inerente a necessidade matemática) e 4- do agir (inerente a necessidade moral). Esta divisão se encontra também na base da divisão e classificação das ciências, como adiante será exposto.

² Essa impossibilidade de conhecimento da coisa-em-si em Schopenhauer se restringe ao conhecimento que segue o roteiro estrito da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente.



1.1 Divergências a Kant e Hegel

As posições schopenhauerianas sobre a história e a filosofia da história não podem deixar de ser analisadas sobre o pano de fundo do contexto do idealismo alemão, principalmente do criticismo kantiano e do idealismo absoluto hegeliano.

A questão central desse debate no qual nosso filósofo se insere é a possibilidade de admitir a existência de uma determinação histórica dos atos humanos, ao que os seus antecessores admitem positivamente.

Para Kant, de quem Schopenhauer se diz o único autêntico seguidor, apesar de lhe avessar quase todas suas teses, a história é dotada de uma finalidade (um *telós*), cuja representação máxima se dá pelo Estado. Em *A Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant expõe seu entendimento de que a história possui um fio condutor que foi claramente mostrado pela natureza ao desenvolver a cultura no homem e dotá-lo de razão.

Para Hegel, na continuidade do pensamento kantiano sobre a história, através do progresso da consciência humana se desvela a ideia de que a razão governa a história. Os fatos ocorridos e registrados pela história nada mais são do que simples manifestações de um princípio interno (a ideia de liberdade) que, através dos vários estágios da história universal, se efetiva, tornando-se real e concreta. A principal obra hegeliana sobre essa temática é *Preleções sobre a filosofia da história universal* (1953). Diferentemente de Kant, Schopenhauer é absurdamente avesso à filosofia hegeliana³, a quem acusa de ser “corruptora e perniciosa

222

³ Schopenhauer é um contumaz crítico de Hegel e sua filosofia. No tomo II de *O Mundo*, ele complementa sua crítica a Hegel e seus seguidores, ainda discorrendo sobre a filosofia da história e contrastando a visão otimista destes com seu pessimismo metafísico: “Os hegelianos, que inclusive veem a filosofia da história como o fim principal de toda filosofia, deveriam ler Platão, que incansavelmente repete que o objeto da filosofia é o imutável e imperecível, não o que ora é assim, ora é de outro jeito. [...] Deve-se, portanto, investigar o que É, o que realmente É hoje e para sempre, - isto é, conhecer as IDEIAS (em sentido platônico). Os obtusos, ao contrário, acreditam que alguma coisa deve primeiro surgir na existência. Por isso, atribuem à história um lugar central em sua filosofia [...]. Tomam o mundo como o real perfeito, e põem seu fim na miserável felicidade terrena, que, por mais que seja cultivada pelos seres humanos e favorecida pela fortuna, é, no entanto, uma coisa vã, enganosa, efêmera e triste, que nem as constituições e legislações, nem as máquinas a vapor e telégrafos poderão algum dia melhorar substancialmente. Os ditos filósofos e glorificadores da história são, por consequência, realistas ingênuos, otimistas, eudemonologistas, logo, companheiros simplórios e filisteus contumazes, ademais, são, propriamente dizendo, péssimos cristãos; pois o verdadeiro espírito e núcleo do cristianismo [...] é o conhecimento da nulidade da felicidade terrena” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 532, grifos do autor). A citação demonstra inclusive e claramente o platonismo latente de Schopenhauer.



pesudofilosofia” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 531). À filosofia da história de Hegel, Schopenhauer responde da seguinte forma:

Naquilo que diz respeito ao esforço empreendido [...] de compreender a história do mundo como um todo planejado ou [...] de “a construir organicamente”; ora, tal esforço baseia-se, propriamente dizendo, num toco e raso REALISMO que considera a APARÊNCIA como a ESSÊNCIA EM SI do mundo [...] (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 531, grifos do autor).

Deste modo, a análise schopenhaueriana acerca da história não é apenas uma discordância com a filosofia da história de Kant e Hegel (a este em particular, como crítica da noção moderna de progresso), mas uma postura coerente com seu próprio organismo filosófico, conforme já vimos introdutoriamente na exposição das bases fundamentais de seu anti-historicismo e o explanaremos mais amiúde abaixo.

1.2 Fundamento epistemológico

223

O fundamento epistemológico é o mais forte e complexo dos que Schopenhauer lança mão no seu anti-historicismo. Mais forte no sentido em que, ao manter sua fidelidade para com seu próprio organismo filosófico, este é o de conclusão mais fácil e lógica, inclusive porque dele depende também os outros fundamentos. Mais complexo porque envolve também toda uma epistemologia das ciências que se encontra diluída pela obra deste filósofo.

Deste modo, é preciso evidenciar que: 1- a história não é capaz de produzir o conhecimento da essência do mundo e 2- que ela sequer pode ser considerada uma ciência, haja visto lhe faltar, justamente por esta incapacidade citada, os caracteres de uma verdadeira ciência.

Não se pode chegar a nenhum conhecimento sobre a natureza humana se se levar em consideração os acontecimentos históricos, uma vez que se situam no mero âmbito dos fenômenos, não possuem a capacidade de conhecer ou fazer conhecer a essência das coisas.

Também a experiência e a história ensinam a conhecer a humanidade; contudo, mais frequentemente OS seres humanos, e não A humanidade mesma, isto é, a experiência e a história fornecem mais notícias empíricas sobre a conduta humana, de onde surgem regras para o próprio comportamento, em vez de olhar profundo em nossa essência íntima (SCHOPENHAUER, 2015a, § 51, p. 282, grifos do autor).



Em outras palavras, o verdadeiro em-si do mundo até pode ser conhecido, embora não de modo racional (pela analogia à essência do homem⁴), mas igualmente não pela história, que é fluante de acordo com o tempo e o espaço. Não à toa nosso filósofo estabelece o lema da história como “*eadem, sel aliter* (o mesmo, mas de outro modo)” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 533).

Schopenhauer não concede à história nem dignidade filosófica muito menos epistemológica, uma vez que ela não atende sequer aos requisitos suficientes para como tal ser considerada, inclusive deixando-a abaixo da poesia quando o objetivo é a promoção do conhecimento da essência do mundo, conforme se vê na seguinte citação:

A história [...] posiciona-se atrás da poesia; e, ademais, no sentido estrito do termo, não é uma ciência; por fim que o empenho de construí-la como um todo com começo, meio e fim dotado de coerência é algo vão e baseado num mal-entendido (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 534).

Ao estabelecer sua doutrina da ciência, no capítulo 12 do segundo tomo de sua obra magna (cf. SCHOPENHAUER, 2015b, p. 154), em consonância com várias outras passagens em suas outras obras⁵), nosso filósofo estabelece uma divisão das ciências em puras a priori (estabelecidas a partir dos princípios do ser e do conhecer, daí a matemática e a lógica, respectivamente) e empíricas a posteriori (por sua vez, estabelecidas a partir dos modos do princípio do devir: as causas, de onde surgem as ciências físicas; os estímulos, de onde surgem as ciências da vida, e os motivos, de onde surgem as ciências sociais e humanas⁶), conforme demonstrado no quadro abaixo:

224

⁴ “O argumento da analogia é talvez o único encontrado pelo filósofo para adquirir a chave para compreender os demais corpos. Ora, como as ciências falham na tentativa de chegar a essência das coisas, já que partem do que lhe é externo, o único caminho que nos resta como acesso ao mais real do mundo é o íntimo do corpo, pois nada tem, para nós, mais realidade quanto nós mesmos. A base de tal argumento, no uso dado por Schopenhauer, consiste em perceber que nosso corpo é a concreção do querer. Deste modo, o que ‘vale para nós, é possível que também valha para os outros corpos’ (BARBOSA, 2003, p. 31)” (SILVA, 2011, p. 29).

⁵ (cf. SCHOPENHAUER, 2019, §51, p. 345; 2015a, §7, pp. 29-40 e §15, pp. 82-98).

⁶ Esta terminologia das ciências sociais e humanas é apenas uma adaptação/atualização de sua filosofia da ciência, haja visto que em sua época ela não era usada e, portanto, seria estranha para Schopenhauer.



Ciências puras <i>a priori</i> (matemática e lógica)		Ciências empíricas <i>a posteriori</i> (ciências físicas, da saúde, sociais e humanas)		
Doutrina da razão do ser (matemática)	no espaço (geometria)	Doutrina da razão do devir	Doutrina das causas (ciências físicas)	universal (mecânica, hidrodinâmica, hidráulica, física, química)
	no tempo (aritmética e álgebra)			particular (astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmácia)
Doutrina da razão do conhecer	lógica		Doutrina dos estímulos (ciências da saúde)	universal (fisiologia, anatomia)
				particular (botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia, terapia)
				universal (ética, psicologia)
			Doutrina dos motivos (ciências sociais e humanas)	particular (doutrina do direito, história)

Fonte: SCHOPENHAUER, 2015b, p. 154, com adaptações.

Justamente por possuir a doutrina dos motivos como seu fio condutor, a história não dá conta de espelhar a essência do mundo, que, como vimos, é Vontade. Em outras palavras, a essência da humanidade não pode ser encontrada pela história pois uma vez que ela segue o fio condutor dos motivos, se torna incapaz de revelar a verdadeira essência do mundo.

Nem sequer a história pode ser considerada uma ciência, haja visto que ela não possui a condição necessária: um saber conceitual que subordine os fatos por ela narrados, conforme é possível observar claramente nas palavras do próprio filósofo:

[...] A ciência promete repouso ao espírito que investiga. Assim, as ciências colocam-se uma ao lado da outra e por sobre o mundo real das coisas singulares que elas repartiram entre si. [...] Apenas A HISTÓRIA não pode, propriamente dizendo, figurar nessa série; pois não pode vangloriar-se da mesma vantagem das outras: é que lhes falta o caráter fundamental da ciência, a subordinação do conhecimento [...]. Por consequência, não há sistema algum de história, como há



em toda outra ciência. A história é decerto um saber, mas não uma ciência. [...] As ciências, visto que são sistemas de conceitos, falam sempre de espécies; a história, de indivíduos. Ela seria, portanto, uma ciência de indivíduos; o que implicaria uma contradição. [...] As ciências em seu conjunto falam daquilo que sempre é; a história, ao contrário, daquilo que é uma vez e depois nunca mais é. [...] Ela conhece tudo apenas imperfeitamente e pela metade (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 528, grifo do autor).

Não há na história a articulação de conhecimentos que lhe permita equiparar-se as demais ciências, uma vez que no discurso histórico não se estabelecem leis universais (requisito principal que eleva uma disciplina a categoria de ciência). Caso pudesse ser considerada uma ciência, seria uma ciência de indivíduos e não de conceitos, o que seria um absurdo epistemológico. Em outras palavras, a história pode até ser uma forma de sabedoria, mas jamais uma ciência.

1.3 Fundamento ontológico

O escopo do fundamento ontológico do anti-historicismo schopenhaueriano se encontra na divisão kantiana entre coisa em si e fenômeno, que nosso filósofo aceita e reforça.

226

O em-si do mundo que, em Kant ganha o nome númeno e o predicado da incognoscibilidade, em Schopenhauer tal em-si é a Vontade, que apenas pode ser conhecida através de nosso próprio corpo, pelo princípio de analogia, conforme anteriormente já foi explicitado.

A Vontade é um ímpeto cego, sem nenhum parâmetro racional, que consome a tudo e a todos, inclusive a si mesma, e que gera nos humanos um sofrimento ontológico por meio do ciclo infinito de desejo-saciedade/tédio-desejo.

Diferentemente da pretensão kantiana de poder captar, a partir da história, a essência do mundo, nosso filósofo não pode aceitar tal pretensão, uma vez que a história nada mais faz do que, debatendo-se apenas no mundo das representações e dos fenômenos, captar, ao contrário, a afirmação da Vontade e a sua irracionalidade que lhe é inerente. Em outras palavras, o fundamento ontológico para o anti-historicismo schopenhaueriano versa sobre o objeto último da história que é a manifestação da Vontade nos povos e nos indivíduos.

Aqui se torna visível a relação entre a ontologia, a ética e a estética em nosso filósofo. Enquanto a história se encarrega de compreender e descrever o aspecto fenomênico do mundo



e, portanto, de garantir a afirmação da Vontade, a ética e a arte se encarregam de fazer⁷ justamente o contrário, o desprendimento do jugo da Vontade.

1.4 Fundamento ético

Schopenhauer não concebe a razão prática como legisladora da ação moral, haja vista sua ética objetivar compreender as ações humanas com a ressalva de que o bom comportamento não se pode aprender de nenhum modo. Sendo assim, a ética proposta pelo filósofo de Danzig é meramente descritiva, uma vez que não propõe nenhum modelo moral universalmente válido e, neste sentido, se opõe ao imperativo categórico kantiano.

[...] As histórias construtivas conduzidas por otimismo raso deságuam em seu último término num Estado confortável, que alimenta, rico, com constituição justa, boa justiça e polícia, técnica e indústria, e quanto muito em aperfeiçoamento intelectual, que, em realidade, é o único aperfeiçoamento possível, pois o que é moral permanece no essencial o mesmo (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 531).

227

Há, pois, uma conexão impossível de ser realizada entre história e ética. Por mais que as técnicas e tecnologias possam melhorar a vida do humano sobre a Terra, nem a narrativa factual no decorrer do tempo dessa pretensa evolução, nem o aperfeiçoamento intelectual ocasionado por esse decurso, nada disso poderá mudar sua moralidade. As mudanças temporais, mesmo que disfarçadas de evolução técnica não são capazes de afetar o motor metafísico-antropológico das ações humanas.

Em nítida discordância com a tese de uma história entendida linearmente como a demonstração natural de um progresso humano, para Schopenhauer “[...] o autêntico símbolo da natureza é o círculo” (2015b, p. 571), ou seja, tal progresso não passa de uma ilusão, haja vista que a história é, na verdade, o mais do mesmo, sempre (cf. SCHOPENHAUER, 2015b, p. 533).

⁷É importante salientar que “o discurso ético schopenhaueriano é meramente reflexivo, acontece sempre na observação e não tem intenção de determinar nenhuma práxis, pois cabe à Filosofia apenas descrever a realidade, jamais prescrever o que quer que seja (cf. CARDOSO, 2008, p. 105). [...] Apesar do princípio ético da compaixão, a ética schopenhaueriana não se caracteriza pela sustentação de nenhum dever absoluto ou princípio moral universal, não sendo pois uma teoria de deveres, nem uma ética de prescrições (cf. MONTEIRO, 2011, p. 50), tendo em vista que querer determinar uma ética prescritiva seria ‘[...] tão tolo quanto inócuo, pois a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela’ (SCHOPENHAUER, 2015a, § 54, p. 370)’ ” (SILVA, 2011, pp. 61-62).



Ademais, a ética schopenhaueriana é fortemente marcada pelo princípio da compaixão e da ascese, dons que não podem ser ensinados, mas que apenas os gênios (ou os santos) os possuem intuitiva e naturalmente, como resultado de uma contradição da Vontade consigo mesma quando gera tais seres.

1.5 Fundamento estético

Enquanto a história opera com conceitos, operados pelo princípio de razão suficiente (conforme vimos no fundamento epistemológico), a arte opera com as ideias⁸. Ela pode perfurar a camada superficial de conhecimento do em-si do mundo em que a história se encontra aprisionada. É deste modo que as artes podem superar a história.

Nosso filósofo utiliza mais abundantemente nessa comparação entre história e arte, entre conceitos e ideias, a poesia, embora não deixe de fazer menção a outras formas de artes. Defende ele que, por meio da poesia é possível conhecer a humanidade e o ser humano, enquanto que a história fornece tão somente os humanos, enquanto seres individuais e singulares.

228

A poesia possui uma capacidade que a história jamais terá: aquela é capaz de contemplar desinteressadamente a ideia da humanidade como objetivação da Vontade. Por isso, “[...] a poesia, mais do que a história, contribui para o conhecimento da essência da humanidade” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 527).

A formulação do gênio dentro de seu organismo filosófico corrobora com seu anti-historicismo. O gênio, ou o santo, consegue perceber e entender o nó do mundo, sem o auxílio do princípio de razão suficiente, de modo clarividente, por mera intuição.

Deste modo, a história não passaria de anedota, inválida do ponto de vista da moralidade, pois ela definitivamente é incapaz de expor a ideia da humanidade, como as artes são capazes.

1.6 A história como geradora de autoconsciência

⁸ Não quaisquer ideias, mas Ideias platônicas.



“A história é decerto um saber, mas não uma ciência” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 528). Sendo assim, é necessário buscar o real sentido, bem como o autêntico valor e a importância que podem ser atribuídas a história nesse constructo filosófico.

A história deve ser vista como a razão ou a clara consciência do gênero humano e faz as vezes de uma consciência de si imediatamente comum a todo o gênero, de modo que só em virtude da história é que o gênero humano se torna de fato um todo, uma humanidade. Este é o verdadeiro valor da história (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 535).

E ainda:

Só através da história é que um povo torna-se plenamente consciente de si mesmo. Por isso a história deve ser vista como a consciência de si racional do gênero humano e é para este o que a clara e conexa consciência é para o indivíduo condicionado pela razão (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 534).

229 Não é porque a história possui status de não-ciência que ela não tenha nenhum valor. É graças à consciência enquanto espécie gerada por ela que o homem pode se distinguir dos demais animais, ou seja, ela “deve ser vista como a razão ou a clara consciência do gênero humano [...], de modo que só em virtude da história é que o gênero humano se torna de fato um todo, uma humanidade. Este é o verdadeiro valor da história” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 535).

Em outras palavras, o valor da história reside justamente em sua capacidade de criar uma consciência comum ao gênero humano, um fio condutor que, unindo passado e presente, possibilita a previsão e até a construção do futuro.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema aqui analisado versou sobre a possibilidade de existência de um plano natural que garanta o progresso moral na história. Em outras palavras, se a história pode se denominar possuidora de um *telós* fundante que lhe motive e que encaminhe a humanidade para a realização de suas capacidades.

Não obstante haver um resgate da importância e do real papel da história para a humanidade, que é o de gerar autoconsciência ao conectar passado e presente possibilitando o futuro, a filosofia de Schopenhauer é profundamente marcada pelo



anti-historicismo. Esta afirmação se alicerça em quatro fundamentos, que são, por sua vez, os próprios pilares do organismo filosófico schopenhaueriano como um todo: a epistemologia, a ontologia, a ética e a estética.

Epistemologicamente falando, o discurso histórico não pode ir além da superfície do mundo. Ela não é capaz de, preenchendo o requisito básico de toda ciência, produzir assertivas universais, haja vista que versa apenas sobre os indivíduos e fatos que, uma vez ocorridos, jamais se repetirão. Ele se encontra aprisionado na camada superficial de conhecimento do em-si do mundo.

Ontologicamente falando, a manutenção por Schopenhauer da divisão kantiana entre o em-si do mundo e seu fenômeno faz com que toda pretensão de projetar um intuito ou uma finalidade (*telos*) para a história apenas confunda os fenômenos com a essência do mundo.

Eticamente falando, a história não dá conta de explicar a evolução moral, vista pelo filósofo como coisa impossível. “Quando muito [a história pode falar] em aperfeiçoamento intelectual, que, em realidade, é o único aperfeiçoamento possível” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 531). As mudanças temporais, mesmo que disfarçadas de evolução técnica não são capazes de afetar o motor metafísico-antropológico das ações humanas. Apenas o gênio (o santo ou o artista) pode, intuitivamente, desvelar o nó do mundo e viver a ascese e a compaixão. Deste modo, sua ética se torna meramente descritiva, pois não propõe nenhum modelo moral universalmente válido.

Esteticamente falando, as artes (a poesia como destaque para esta seção das obras do filósofo na qual ele dá ênfase a esta questão) podem facilmente superar a história, haja vista que aquelas operam com as Ideias, enquanto esta opera com conceitos dados pelo princípio de razão suficiente, portanto mediado pelo servo da Vontade, que é o intelecto. Apenas o artista, que opera com o conhecimento intuitivo, é capaz de rasgar o véu de *Maya* e contemplar a essência do mundo.

O antagonismo de uma concepção acerca da filosofia da história entre o organismo filosófico schopenhaueriano e os sistemas kantiano e helegiano se torna bastante evidente. Schopenhauer, ao ser fiel ao ponto de partida de seu constructo filosófico, a saber: o em-si do mundo nada mais é do que Vontade, se opõe a uma filosofia da história teleológica, cuja finalidade seria o devaneio da criação de um mundo melhor ou de que a sequência dos fatos históricos pudesse dar aos homens a capacidade de perceber o que lhes é essencial.

Justamente pela concepção de história em Schopenhauer expressar seu pessimismo metafísico, desabonando o otimismo, segundo ele, ingênuo no idealismo



(de Kant a Hegel) que nosso filósofo teria penetrado no coração da história (cf. HORKHEIMER, 1971). Ao contrário do que postulou o idealismo alemão, pensando ser a história linear em seu progresso, para Schopenhauer “[...] o autêntico símbolo da natureza é o círculo” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 571), ou seja, o passar do tempo no máximo deixa ainda mais claro o quanto todas as coisas permanecem o mais do mesmo, sempre (cf. SCHOPENHAUER, 2015b, p. 533).

Deste modo, pelo que foi argumentado anteriormente, não há nenhuma instância superior que sirva para interpretar a história no sentido de lhe encontrar um fio condutor que a leve a um pretenso progresso da humanidade. Todas estas explicações são falsas, pois elas obedecem às necessidades da vontade de viver⁹. A única atitude possível diante dos acontecimentos da história universal é a resignação diante do absurdo e a completa falta de sentido da vida. Parafrazeando Alexis Philonenko em seu livro sobre Schopenhauer (1989, p. 234): “na história se encena nada mais do que uma comédia do absurdo”. Ela “narra, em realidade, apenas o longo, pesado e confuso sono da humanidade (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 532).

Apesar do reconhecido e limitado valor atribuído à história como formadora de uma possível autoconsciência da humanidade, filosofia e história são consideradas por nosso filósofo como disciplinas antagônicas de tal modo que sua conciliação numa filosofia da história se torna impossível. E é por base nesses fundamentos aqui expostos que Schopenhauer ganha o renome de anti-historicista.

⁹ “Aí é que está o que faz com que o modo de viver da humanidade, tomado em conjunto e em geral, não apresente, como quando contemplamos seus sofrimentos isolados, o aspecto de fantoches movidos por cordéis exteriores como os fantoches comuns, mas por um mecanismo interior. [...] O que movia os fantoches não era um cordel exterior, mas um mecanismo interior. Essa engrenagem infatigável é a *vontade de viver*, impulso irrefletido que não tem razão suficiente no mundo exterior” (SCHOPENHAUER, s.d., pp. 244-245, grifo nosso).



REFERÊNCIAS

- ALONSO, Juan David Mateu. La crítica schopenhaueriana de la historia. *Schopenhaueriana* (Revista española de estudios sobre Schopenhauer), n. 2, 2017, pp. 9-26.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.
- GARCÍA, Roger A. Pérez. Historia y conocimiento em la filosofía de Schopenhauer. *Schopenhaueriana* (Revista española de estudios sobre Schopenhauer), n. 2, 2017, pp. 43-58.
- GOTTFRIED, Paul. Arthur Schopenhauer as a critic of history. *Journal of the history of ideas*, vol. 36, n. 2, apr-jun, 1975, pp. 331-338. DOI: <https://doi.org/10.2307/2708931>.
- HEGEL, G. *Filosofia da história*. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.
- HEGEL, G. *Lecciones sobre la filosofía de La historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1953.
- HERRERA, Fernando Martínez. Entorno a la «devaluación» de la historia en Schopenhauer. *Schopenhaueriana* (Revista española de estudios sobre Schopenhauer), n. 2, 2017, pp. 205-240.
- HORKHEIMER, M. La actualidad de Schopenhauer. In: Adorno, T.; HORKHEIMER, M. *Sociologica*. Tradução Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971.
- KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Tradução Artur Morão. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- MONTEIRO, Fernando J. S. *10 lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Anthropos: Barcelona, 1989, pp. 234.
- SANTOS, Katia Cilene da Silva. A história e a determinação das ações na filosofia de Schopenhauer. *Kínesis*, vol. II, n. 03, abril-2010, pp. 135-143. DOI: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2010.v2n03.4341>.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. 2. ed. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valadão Silva. Campinas: UNICAMP, 2019.
- SCHOPENHAUER, A. In.: MANN, Thomas (apr). *O pensamento vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins, s.d.
- SILVA, A. F. *Os conceitos de vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer*. 2011. 75 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44619>

Ensaio recebido em: 12/08/2022

Ensaio aprovado em: 02/11/2022

Ensaio publicado em: 19/12/2022

A NOÇÃO DE SAGRADO EM GEORGES BATAILLE

THE NOTION OF SACRED IN GEORGES BATAILLE

Ulisses Alberto Pereira¹

(ulisses.alberto@ufabc.edu.br)

Resumo: O presente artigo busca compreender os conceitos de continuidade, descontinuidade e a noção de sagrado inseridos dentro da antropologia filosófica apresentadas pelo intelectual francês do início do século XX, Georges Bataille (1897 – 1962). Para isso nos propusemos a estudar o distanciamento da continuidade, através do processo de hominização, e a sua subsequente entrada em mundo descontínuo; também estudamos o movimento da criação dos interditos e a transgressão dos mesmos, para que dessa forma possamos compreender como esses conceitos estão interligados com as práticas ritualísticas (festas, orgias, sacrifícios) e do conceito de erotismo sagrado proposto pelo autor, que em última instância, busca um retorno à continuidade.

233

Palavras-chave: Sagrado. Continuidade. Georges Bataille.

Abstract: This article seeks to understand the concepts of continuity, discontinuity and the notion of the sacred inserted within philosophical anthropology presented by the French intellectual of the early twentieth century, Georges Bataille (1897 – 1962). For that we proposed to study the distance from continuity, through the process of hominization and its subsequent entry into a discontinuous world; we also studied the movement of creation of interdicts and their transgression, so that in this way we can understand how these concepts are intertwined with ritualistic practices (parties, orgies, sacrifices) and the concept of sacred eroticism proposed by the author, for to return a continuity.

Keywords: Sacred. Continuity. Georges Bataille.

INTRODUÇÃO

A relação do homem com o movimento erótico ocorre na tentativa de supressão do abismo que nos separa da continuidade. O erotismo é a maneira que o indivíduo encontrou de

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC). Bacharel em Filosofia pela Faculdades Paulus de Tecnologia e Computação (FAPCOM-SP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0268662904612493>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1298-2825>.



abrir uma ferida no mundo imanente e adentrar no estado de continuidade do qual está separado. De acordo com Bataille, além da sexualidade, nós também possuímos práticas eróticas diferentemente dos outros animais. As práticas eróticas só acontecem com o homem, enquanto nos animais apenas a sexualidade se manifesta. O erotismo é a prova da existência do ser, no sentido de que através do erotismo, a vida do homem prova-se até mesmo na morte (BATAILLE, *O erotismo*, 2013b).

Na base, há passagem do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente o ser. A nostalgia de que falo não tem nada a ver com o conhecimento dos dados fundamentais que introduzi. Alguém pode sofrer por não estar no mundo à maneira de uma onda perdida na multiplicidade das ondas, mesmo ignorando os desdobramentos e as fusões dos seres mais simples. Mas essa nostalgia determina em todos os homens as três formas de erotismo: o erotismo dos corpos, o erotismo do coração e o erotismo sagrado. (BATAILLE, 2013b, p. 39).

234

O papel do erotismo, em última instância, é colocar o isolamento do ser em questão, buscando uma adaptação dessa solidão do homem no mundo e de sua descontinuidade a uma continuidade. Ao utilizar toda a potência que governa os movimentos eróticos, que é animada pela energia excedente que o homem possui encerrado em si, a prática erótica torna-se um fio condutor que leva o desejo de violação da imanência às últimas consequências. O movimento erótico dissolve as identidades individuais e o ser dos indivíduos envolvidos nesse processo. Exibe a continuidade através da nudez dos corpos e do coração no ato erótico e na conjunção dos seres, mesmo que por tempo determinado.

A noção de sagrado aliado ao erotismo em Bataille se mostra obscura. Para o autor (2013b) toda ideia de erotismo é sagrada, visto que buscamos os desdobramentos da continuidade através do erotismo para além do mundo imediato das coisas. De acordo com Bataille (*As lágrimas de Eros*, 1984) o sagrado se revela através da morte de um ser descontínuo em um ritual religioso, visto que é através da morte que a descontinuidade do ser se revela.

A noção de sagrado, “é essa efervescência pródiga da vida” (BATAILLE, *Teoria da religião*, 2016, p. 44). O sagrado é um poder que transcende, que irradia excesso, que rompe com o mundo das coisas de forma violenta e alastra-se “como um incêndio ilimitado que se propaga, irradia calor e luz, queima e cega” (BATAILLE, 2016, p. 44).



O sagrado firma-se em decorrência da transgressão humana ao buscar motivos e explicações para o mundo e suas condições, além da busca por respostas de questões que estão fora do alcance da razão. O sagrado revela aquilo que transcende nossa realidade em uma continuidade onde o homem entra diretamente em contato com aquilo que pode ser considerado divino.

Essa continuidade, esfera onde o sagrado supostamente existe, é desnudada a partir da realização de uma transgressão voltada ao interdito. Esses interditos, que fundam a nossa sociedade, forçam a permanência em descontinuidade onde os homens estão fechados em um mundo onde aquilo que é transcendente escapa.

Bataille [...] se debruça sobre experiências nas quais parece haver uma tentativa de ultrapassar os limites do humano – limites que se relacionam intrinsecamente aos interditos que fundam o mundo do trabalho/racionalidade – e contatar uma esfera desagregadora e violenta que pertence ao âmbito do sagrado. Assim, na guerra sangrenta, nos sacrifícios religiosos de humanos ou de animais, nas orgias sagradas, nos rituais de sadismo, nas experiências de tortura e suplício de prisioneiros, e, de forma mais branda, no erotismo dos corpos e dos corações e na mística, o humano antevê uma possibilidade de romper com o interdito maior que funda o corpo social – o interdito em relação à destruição de seu corpo e singularidade, ou, em palavras de Bataille, da descontinuidade que é – e acessar algo que é de tal modo oposto ao mundo da racionalidade em que habita, que só pode ser caracterizado como totalmente outro (OLIVEIRA, 2011, p. 163).

235

É através da transgressão que o homem escapa aos movimentos definidos pelos interditos e volta à sua violência animal, aproximando-se de sua natureza contínua. Através da aproximação com o sagrado, o homem volta-se aos excessos do mundo contínuo e de si mesmo. E, enquanto o homem aceita e acata seus instintos, o ato de transgredir possibilita que ele estabeleça uma relação com o sagrado através de uma animalidade divina inserida em um mundo profano.

A elaboração de um “mundo profano” que se tornou antagônico a um “mundo sagrado”, deu-se através do trabalho. O trabalho iniciou o movimento de criação de interditos que colocaram em oposição o homem e a natureza. Através desses interditos, o homem pôde colocar em movimento a evolução de sua comunidade e, ao mesmo tempo, reter a violência que o anima.

O “mundo sagrado”, por sua vez, nada mais é que a natureza em seu estado originário, que segue seu fluxo sem nenhum tipo de impedimento e “não é inteiramente redutível à ordem instaurada pelo trabalho, ou seja, à ordem profana” (BATAILLE,



2013b, p. 138). A natureza segue seu próprio movimento e suas pulsões; ignora o cálculo racional empregado pelo homem em suas tentativas de domar a si mesmo enquanto constitui sua comunidade.

A dicotomia apresentada entre a ordem profana e a ordem sagrada demonstra que enquanto o mundo profano, elaborado através de interditos e leis, buscava a emancipação do homem de seu passado animal através do trabalho, o mundo sagrado, ou seja, a natureza, negava essa mesma emancipação e mantinha em si um caráter negativo que sobrepuja a ordem profana.

Entretanto, mesmo que o mundo sagrado negue o mundo profano, sendo aparentemente seu contrário, ele também é “resultado do trabalho, uma vez que tem por origem e por razão de ser, não a existência imediata das coisas, num contragolpe, suscitado pela oposição à natureza do mundo da atividade útil” (BATAILLE, 2013b, p. 139). O mundo sagrado, embora seja correspondente à natureza, é, em última instância, uma elaboração da ordem profana e é determinada por ela, visto que suas características são formas moldadas pelo homem como uma espécie de retorno à imanência do mundo e sua continuidade.

De acordo com o autor (BATAILLE, 2013b), este mundo sagrado é carregado de todos os excessos contidos pelos interditos. As festas, as orgias, as guerras, os sacrifícios são os exemplos de explosões de violência controladas pela ordem racional do mundo profano. Essas explosões direcionadas encerram em si as transgressões praticadas pelos homens de forma orientada, sem grandes danos à sua comunidade, enquanto são divididas em datas e horários estipulados pelo sistema que controla essa comunidade.

Os aspectos ritualísticos deste mundo sagrado têm sua origem nos interditos que criaram barreiras frente à energia natural que nos anima, tais regras determinavam o movimento da transgressão com intuito a “entrada – secundária e inevitável – de uma violência desvairada nas engrenagens do mundo humano organizado pelo trabalho” (BATAILLE, 2013b, p. 140).

O excesso de energia que conduz o animal na natureza e que fora tolhido pelos interditos no processo de hominização do homem, ganha novas dimensões no mundo sagrado regido pela ordem profana. A violência, que antes direcionava nossas vontades e necessidades em busca de realização, agora ganha não só um aspecto de retorno à natureza, mas, antes disso, um aspecto divino, sagrado.

A religião então é instaurada com o objetivo de retorno à continuidade perdida e à imanência de um mundo natural que antes nos era acessível enquanto animais.



A imagem que possuímos dos ritos primitivos que se direcionavam a um contato direto com o sagrado sofre uma distinção quando colocada em contraponto aos ritos de sociedades “civilizadas” e em suas respectivas interpretações.

Os rituais praticados pelas civilizações “primitivas” estão longe de serem considerados reais, no sentido de que, na interpretação corrente, são inferiores por buscarem “unicamente a obter bens de ordem material e as crenças correspondentes teriam por objeto os deuses e as forças que se movem no plano dos fenômenos [...] [pois] é sua existência física fenomênica que ele tem em vista” (DURKHEIM, *Considerações a respeito dos cultos primitivos e a função do Sagrado*, 2012). Já os ritos dos povos “civilizados” inclinam-se a esquecer de seus próprios corpos e do mundo físico, ao renunciar esse aspecto de sua vida em vista de uma vida superior.

No entanto, de acordo com o antropólogo e sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), os ritos têm como principal função um aspecto moral e não “nos serviços psíquicos que o fiel geralmente espera deles” [DURKHEIM, 2012, p. 1]. Há uma necessidade de que esse aspecto da cultura seja recriado para que a identidade deste grupo sobreviva através do tempo; ou seja, o indivíduo dentro da comunidade realiza os rituais com o intuito de reavivar o ideal moral que une esse mesmo grupo, e esse mesmo ideal moral está acima dos interesses individuais.

237

A diferença que ocorre nos atos religiosos que buscam o sagrado, tanto de “povos primitivos” quanto de “povos civilizados”, dá-se em suas práticas: enquanto os “primitivos” têm uma ideia mais obscura em relação aos ritos, os “civilizados” conhecem de maneira suficientemente clara as leis morais estabelecidas de sua religião. Entretanto, a natureza de ambas continua a mesma, pois ambos “entregam-se a fins superiores que ultrapassam infinitamente o círculo de preocupações utilitárias” (DURKHEIM, 2012, p. 1).

[através dos rituais] beber líquidos excitantes, intoxicaram-lhes, fizeram-lhes queimar perfumes, embriagaram-lhes de cantos e música, ou ainda, ao contrário, provocaram-lhes, por meio de jejuns repetidos ou prolongados, espécies de delírios [...] todos os grandes estados religiosos são, por condição, estados físicos que, tomados por si só, são propriamente patológicos ou parentes próximos de estados patológicos [...] a vida religiosa, assim como toda vida social, quando é muito intensa, violenta nossa natureza animal, perturbando seu funcionamento normal. (DURKHEIM, 2012, p. 2).

Segundo Durkheim (DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, 2000) o sagrado é a força original que gerou a sociedade. É através do sagrado que o homem



suprimiu sua individualidade pelo bem da coletividade de sua comunidade. Ao estarem juntos, formaram atividades que ultrapassam o cotidiano: o ritual.

As práticas ritualísticas têm, de uma maneira geral, o mundo material sendo transgredido pelo mundo imaterial concebido pelo nosso pensamento. É nesse não-lugar que o sagrado reside. É através da experimentação do sagrado, a partir dos rituais, “nesses movimentos de efervescência, [onde] os indivíduos estão fora de si” (DURKHEIM, 2012, p. 2) que o homem, em sua comunidade, consegue voltar-se novamente à imanência do mundo e à sua continuidade.

Os rituais, segundo Bataille (BATAILLE, 2016), possibilitaram que os indivíduos dentro de uma determinada comunidade pudessem exteriorizar seus excessos, sua desordem e, assim, a sua violência podia, durante os festejos, ser alimentada e saciada. Mas isso ocorria em momentos pré-determinados pela comunidade, sem destruir a vida ordenada construída sobre suas bases racionais. Quando se extinguíam, os interditos eram mais uma vez erguidos para que não houvesse grandes tumultos.

238

[...] a humanidade estabeleceu uma proliferação sem medida da vida. A recusa implicada nos interditos conduzia ao isolamento avaro do ser, oposto a essa imensa desordem de indivíduos desgarrados uns nos outros e cuja própria violência abria à violência da morte. Num sentido oposto, o refluxo dos interditos, liberando o movimento vertiginoso da exuberância, atingia a fusão ilimitada dos seres na orgia [...] Ela era desde o início efusão religiosa: em princípio, desordem do ser que não se perde e não opõe mais nada à proliferação desvairada da vida. Esse imenso desencadeamento pareceu divino, de tanto que elevava o homem acima da condição a que ele mesmo se condenara. Desordem dos gritos, desordem dos gestos violentos e das danças, desordem dos agarramentos, que uma convulsão sem medida embriagava. As perspectivas da perda exigiam essa fuga na distinção, em que os elementos estáveis da atividade humana se furtavam, em que nada mais havia que não perdesse pé (BATAILLE, 2013b, pp. 137-138).

Durante alguns festejos, em algumas civilizações mais antigas, eram comuns cerimônias em que a orgia funcionava como uma espécie de ritual cujo erotismo ligado aos corpos, em sua conjunção e ímpeto disforme, buscava o êxtase. Esse mesmo êxtase seria composto do erotismo e da religiosidade e, através do grande fluxo de energia e no frenesi dos corpos à procura do ilimitado, tinham a festa como significado de “negação dos limites da vida que o trabalho ordena” (BATAILLE, 2013b, p 137).

O ritual propõe justamente a alteração da ordem das coisas, dos interditos, do mundo ordenado pelo trabalho e pelo cálculo racional. É através da desordem, da embriaguez, do grande fluxo de energia unidos ao delírio provocado por essa



liberdade, que o homem pôde experimentar a dissolução de si mesmo através do êxtase com os outros; ou seja, através de rituais orgíacos o homem pôde, mesmo que momentaneamente, desprender-se de sua condição individual, descontínua, para uma continuidade imanente.

O ritual, segundo Bataille, tem um caráter sagrado (BATAILLE, 2013b). O erotismo que pulsa dentro do ritual orgíaco é, antes de tudo, um erotismo arcaico, que busca entrar em contato com um excesso de energia que transborda e que busca a supressão do limite. Possui um caráter “explosivo [que] ameaça indistintamente todas as possibilidades” (BATAILLE, 2013b, p. 137). O ritual em si direciona o homem ao delírio, à perda de sua própria consciência e ao gasto de energia visando uma abertura do ser para o aspecto sagrado da continuidade, retirando-o de sua individualidade.

Segundo o antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950) (MAUSS, 2017), o corpo não é só um objeto orgânico e fechado: o corpo está inserido no tempo e no espaço de uma maneira individual e, ao mesmo tempo, contido em uma manifestação representativa de uma determinada comunidade. As manifestações físicas de um corpo estão intrinsecamente ligadas a uma coletividade na qual o homem está inserido e as configurações, com as quais cada comunidade interpreta o mundo e elabora seus costumes, influenciam a forma como cada indivíduo dentro dessa comunidade compreende as “dimensões que variam desde o prazer, o embelezamento, a veneração, até o sofrimento, as mutilações e muitas outras formas de violência física” (LESSA, 2007, p. 908).

O corpo, no decorrer da história recente do homem, teve um papel fundamental, através dos rituais religiosos arcaicos, de interligar o mundo material com a ideia de transcendência.

A prática do sacrifício tem como norma representar uma forma não só de contato com um mundo transcendente, como também de controlar os impulsos violentos dos indivíduos dentro de uma comunidade, protegendo-os de si mesmos. A potência destes impulsos é redirecionada nos diversos rituais religiosos, que tem seu tempo e duração controlados, a fim de que possam salvaguardar seus cidadãos e manter a integridade dos interditos fundantes.

Mauss e o arqueólogo e sociólogo das religiões Henri Hubert (1872-1927) pesquisaram a fundo o tema do sacrifício não só como uma expressão religiosa, mas também como expressão simbólica de um grupo de indivíduos dentro de uma comunidade. Seu trabalho em conjunto ocupou-se de estudar e compreender os significados dos ritos sacrificiais com a intenção de examinar e oferecer uma contraposição que, em tese, pudesse explicar tal fenômeno.

O sacrifício, de acordo com os autores, opera uma modificação na comunidade e em seus respectivos participantes, pois o ritual de sacrifício tem o



papel de consagrar essa figura, mesmo que o seu fim seja o de transcendê-la, visto que a reunião dos indivíduos alcança a transcendência por meio dos ritos religiosos, e os mesmos abandonam o mundo material que os encerra.

O instrumento do sacrifício se modifica em cada comunidade, determinados ritos são estabelecidos para toda uma comunidade a fim de manter um contato direto com uma divindade, ou ainda, buscando um benefício isolado, ou mesmo a ajuda desta divindade. Há também a ideia de expiação moral da comunidade, onde o sacrifício opera como instrumento que possa aplacar a fome de uma determinada divindade.

A ideia de sacrifício para estes autores (MAUSS, HUBERT, 2005) tem em sua gênese o conceito de consagração: a adoração de uma figura divina que reside em um espaço imaterial que é consagrado a partir de um determinado objeto ou vítima que sofre um processo de transformação, passando de um estado profano para um estado divino. A consagração tem o papel de intermediar, através do sacrifício, a relação entre aqueles que sacrificam e a divindade para qual o sacrifício é realizado, pois o objeto ou vítima desse ritual é um instrumento que viabiliza uma comunicação entre o mundo material e o mundo imaterial e, aquilo que é sagrado com aquilo que é profano (RODOLPHO, 2004).

240

Para Bataille (BATAILLE, 2013a, 2013b) o sacrifício funciona como uma espécie de ferramenta que possibilita ao homem retirar do plano das coisas (o mundo profano) os bens comuns à sua comunidade (os animais, colheitas etc.).

No sacrifício, a identidade das coisas é destruída. Entretanto, mesmo que essas coisas sejam destruídas, o sacrifício não se realiza em busca de aniquilação. O que ocorre nesse tipo de ritual é a destruição de um determinado objeto, no sentido de destruir seus laços com o mundo das coisas e dar-lhes intimidade para com a continuidade.

Bataille apresenta o sacrifício como uma oferenda, visto que o sacrifício tem o poder de elevar a vítima a um estado divino, consagrado. O animal que é imolado possui uma ligação com o sagrado por não estar ligado aos interditos, mas à imanência do mundo, à continuidade, uma vez que o animal vincula-se aos estados da violência que o direciona.

O sacrifício, como ritual, apresenta-nos a possibilidade de elevação do mundo profano, de uma elevação da vida baseada em um cálculo racional. Através da ferida infligida, é possível entrar na profundidade da imanência do ser do animal, pois a ideia de sagrado é revelada na morte da oferenda. É justamente na morte deste ser descontínuo que o sagrado se revela. Sua continuidade é revelada através da ruptura do seu corpo e do sangue que carrega sua vida. É na morte, em sua contemplação, que nos é devolvida a ideia de continuidade.



O que a violência exterior do sacrifício revelava era a violência interior do ser percebida sob a luz da efusão de sangue e do jorro dos órgãos. Esse sangue, esses órgãos cheios de vida, não eram aquilo que a anatomia vê neles: só uma experiência interior, não a ciência, poderia restituir o sentimento dos antigos. Podemos presumir que então aparecia a pletora dos órgãos inchados de sangue, a pletora impessoal da vida. Ao ser individual, descontínuo, do animal, sucederá, na morte do animal, a continuidade orgânica da vida, que o repasto sagrado encadeia à vida comunal da assistência. [...] É geralmente próprio ao sacrifício fazer concordar a vida e a morte, dar à morte o jorro da vida, à vida o peso, a vertigem e a abertura da morte. É a vida misturada com a morte, mas nela, no mesmo instante, a morte é signo de vida, abertura do limite (BATAILLE, 2013b, p. 115).

O sacrifício é uma forma de transgressão que visa a transformação do ser oferecido como sacrifício. Através do sacrifício, da imolação de seu corpo, a vítima que antes estava presa em si mesma, em sua própria descontinuidade, escapa, enquanto é encaminhada pela morte a vítima é direcionada à continuidade. É na violência deste ato que o sagrado se abre: excesso, o impossível, o ilimitado se abre para aqueles que conduzem o ritual, abrindo o infinito que o sagrado encerra através da carne e do sangue da vítima.

241

O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve àquele do capricho ininteligível. Quando o animal ofertado entra no círculo onde o sacerdote o imolará, ele passa do mundo das coisas - fechadas ao homem e que não são nada para ele, que ele conheceu apenas de fora - para o mundo que lhe é [...] íntimo (BATAILLE, 2016, p. 39).

O sacrifício como ato religioso pode ser compreendido como uma espécie de oferenda realizada em caráter de agradecimento ou mesmo de súplicas direcionadas à alguma entidade divina que pudesse aplacar ou responder às angústias e dar respostas para os homens que buscavam soluções para os seus problemas e dúvidas cotidianas. Também funcionavam como forma de celebração à vida, a benefícios naturais e bens materiais que o homem, em algum momento, construiu.

O sacrifício é o responsável por abrir uma fissura no mundo profano (o mundo do trabalho) para a elaboração de um mundo sagrado, divino, onde o homem, por sua vez, pudesse entrar em contato, através do sacrifício de sangue, com o transcendente, com a continuidade no qual ele estava excluído, preso em sua descontinuidade terrena.

Os animais foram as primeiras vítimas de sangue desses primeiros rituais, oferecidos como vítimas substitutivas. Antes da antropomorfização, os deuses nas civilizações antigas eram tidos como seres híbridos, representados com partes do corpo (como a



cabeça) de animais. Esses mesmos deuses não estavam presos em interditos terrenos. Isso se deve ao sacrifício dos animais, pois a vítima que sofria tal violência, assumia o “sentido da divindade. O sacrifício a consagrava, a divinizava” (BATAILLE, 2013b, p. 106).

Os interditos tendiam bastante a separar o animal do homem: só o homem, com efeito, os absorve. Mas, diante da humanidade primeira, os animais não se diferenciavam dos homens. Por não absorverem interditos, os animais tiveram mesmo, inicialmente, um caráter mais sagrado, mais divino que os homens (BATAILLE, 2013b, p. 105).

Anteriormente, o interdito separava o homem do animal, enquanto a morte toma conta da vítima no ato de sacrifício, revelando, sob o animal sacrificado, o sagrado. A morte revela a continuidade do ser encerrado em algo descontínuo (o corpo biológico do animal), visto que “o espírito da transgressão é aquele do deus animal que morreu, desse deus cuja morte anima a violência e que não é limitado pelos interditos que atingem a humanidade” (BATAILLE, 2013b, p. 108).

Através do ato de sacrifício, o homem escapa aos movimentos definidos pelos interditos e retorna à sua violência animal, enquanto experimenta os excessos que antes tentou controlar. O sacrifício busca a transformação da vítima que está presa no mundo profano (mundo material), isolada em si mesma e através do sacrifício, a vítima escapa de sua realidade descontínua e acende à continuidade; e a violência responsável por essa quebra abre caminho para que ocorra a ligação entre o homem, descontínuo, que transcende e chega ao mundo sagrado (um mundo onde há continuidade).

A violência que ocorre durante o ritual é “percebida sob a luz da efusão de sangue e do jorro de órgãos” (BATAILLE, 2013b, p. 108). Neste espetáculo de sangue, a vida do corpo se esvai, destruindo a descontinuidade ao qual estava presa; através da morte do corpo biológico da vítima, o homem assiste a possibilidade de transcender.

Bataille utiliza os rituais sagrados dos astecas para exemplificar suas teses. O ato do sacrifício, para essa civilização, opera uma separação do mundo das coisas e seus sacrificadores. Essa separação estabelece um retorno à intimidade do sagrado e a uma proximidade com o plano divino e a continuidade, onde o homem perde seus contornos e se une como uma extensão do mundo, em êxtase. O sacrifício torna-se necessário para que o homem possa perder sua descontinuidade perante o mundo e a natureza e separar-se do mundo profano (o mundo das coisas) que criou para si mesmo.



A estruturação da sociedade Asteca deu-se a partir de uma austera legislação interna, onde havia apenas duas classes sociais: aristocracia e o povo comum. As práticas laborais eram realizadas por artesãos e agricultores, enquanto as atividades realizadas pelo comércio eram controladas pelo imperador que, por sua vez, era considerado um semideus (SOUZA, SILVA, FONTENELE, 2006).

Bataille pesquisava alguns aspectos históricos e culturais de algumas civilizações da América pré-Colombiana e discorreu sobre o domínio da civilização asteca ao longo de diversos ensaios e artigos publicados nas décadas de vinte e trinta do século XX, em revistas como *Critique e Documents*. O autor, que sempre teve interesse nessas civilizações, em seu livro *A parte maldita* (1949) – que analisa as relações entre uma economia geral e ações de dispêndio, onde o excesso e a despesa inútil tem um papel decisivo na forma como nos relacionamos com o mundo – utiliza esta civilização como um dos exemplos para explicar os conceitos de consumação e excesso a partir dos rituais de sacrifício.

Para o autor (BATAILLE, 2013a), a forma com a qual os astecas percebiam o mundo era o oposto das civilizações europeias. Os astecas tinham o sacrifício em consideração da mesma forma que os europeus têm o trabalho. A consumação, nesta sociedade, era tão ou mais importante do que as práticas laborais que visavam a produção. Podemos perceber este fato através de seus mitos, em que o próprio Sol, uma divindade para os astecas, era considerado uma alta “expressão do sacrifício” (BATAILLE, 2013a, p. 64), visto que um deus antropomorfizado se lançou no fogo para se tornar um astro em chamas.

Este mito corrobora com a ideia de que, para os astecas, os sacrifícios eram essenciais para uma manutenção da própria sociedade e do mundo. Os corações das vítimas deveriam ser arrancados e, junto do sangue, alimentar o sol. Para Bataille (BATAILLE, 2013a), este mito demonstra o imenso valor da consumação para esta sociedade através da sacralidade do sol e as inúmeras consagrações voltadas a ele.

Os ritos eram realizados no alto de suas pirâmides de pedra, a vítima era segurada enquanto uma lâmina rompia a sua carne e a mão de um dos sacerdotes invadia o seu corpo. A vítima, estirada no chão de pedra com uma fenda no peito, tinha o coração arrancado; o sacerdote erguia o órgão pulsante sobre a cabeça e o oferecia ao sol.

As vítimas eram cativas das conquistas realizadas através das guerras. Uma pequena parte era escravizada, enquanto a maioria eram oferecidas como oferendas ao sol: suas vidas eram oferecidas para aplacar a fome solar. A guerra, nessa comunidade, não tinha o sentido restrito de conquista, mas tinha como fim a ideia de consumação, uma vez



que, a partir da guerra e da conquista de cativos, era possível manter os rituais necessários para alimentar o seu deus – pois a ideia de parar com os ritos levaria ao apagamento do sol.

O corpo da vítima após a violência contida no ritual era tratado com gentileza, sendo carregado por seus algozes pelos degraus de pedra até chegar ao pátio principal do templo. Em contrapartida, os escravizados comuns que eram sacrificados, eram lançados nas escadarias. Os corpos eram esfolados e utilizados como vestimenta por alguns dos sacerdotes. Outras vítimas eram encerradas em fornalhas e queimadas vivas, depois retiradas por ganchos e colocados à vista de todos da comunidade. A carne humana que era consagrada aos deuses, muitas das vezes, eram consumidas durante os festejos (BATAILLE, 2013a, p. 67).

Os astecas tratavam suas vítimas de forma branda. Em sua maioria, as vítimas mantinham uma relação próxima aos seus algozes. Foram realizados festejos onde se “dançavam e cantavam com aqueles que as levavam para a morte [para] abrandar sua angústia” (BATAILLE, 2013a, p. 67). Essa forma branda de tratar suas futuras vítimas fazia parte do rito que os astecas estavam se preparando para realizar, pois preparavam a vítima para imolação como um animal para o abate.

Bataille, em sua hipótese sobre o sacrifício asteca, propõe que este ritual seria o responsável por devolver ao mundo sagrado as coisas e os objetos que o mundo profano degradou em atividades e práticas laborais e servis. O mundo profano, ou material, fez da coisa um objeto, embora em sua gênese, essa coisa tenha a mesma natureza do sujeito. A destruição da coisa, neste ritual, é o que menos importa. A destruição é voltada para o significado imposto a essa coisa regida pelo mundo material visando a aniquilação de sua relação utilitária (BATAILLE, 2013a, p. 71).

A partir da posição do mundo das coisas, o próprio homem se tornou uma das coisas deste mundo, pelo menos no tempo em que trabalhava. É dessa degradação que o homem de todos os tempos se esforçou para escapar. Em seus mitos estranhos, em seus ritos cruéis, o homem está antes de tudo *em busca de uma intimidade [continuidade] perdida* (BATAILLE, 2013a, p. 72).

A própria vítima escolhida para o sacrifício não tem um valor utilitário. A vítima foge da ordem das coisas, pois tanto o sacrificante quanto aquele que é sacrificado pertencem a uma mesma intimidade. O aspecto reducionista das coisas retira a própria coisa do mundo, tornando-a um objeto. O ritual tem por finalidade devolver à coisa a sua imanência perdida através do sacrifício.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas religiosas em busca do sagrado têm o papel de estabelecer uma comunicação com a continuidade perdida a fim de restituir a natureza imanente do qual o homem originalmente fez parte. O ritual abre caminho para retirar do mundo das coisas e da ordem racional a coisa em si e devolvê-la ao âmbito sagrado. O sacrifício destrói as consagrações humanas em busca de transcendência e é através dele que o homem dá fim, ainda que momentaneamente, a sua angústia.

O êxtase que a continuidade revela faz frente ao mundo regido pelos interditos. O homem se liberta de suas amarras e experimenta a embriaguez, perdendo sua própria identidade e adentrando em um mundo disforme e desordenado enquanto consome a si mesmo.

A introdução ao erotismo sagrado, ao que Bataille chama de “mundo sagrado”, ocorre justamente na realidade da morte que é apreendida pelo homem primitivo. O erotismo sagrado logo assume o papel decisivo de abrir uma distância entre a espécie humana e as demais espécies de animais. A união entre o erotismo e a morte, por meio de práticas ritualísticas, abre a possibilidade para que o homem entre em contato com a continuidade perdida.

A continuidade é a comunicação que nasce dessa união e, ao mesmo tempo, é a responsável por romper com todos os limites, por transcender as barreiras e aniquilar o indivíduo. A continuidade é a responsável pela comunicação que une o indivíduo com o todo, com a imanência do mundo.

Bataille compreende que o homem se aproxima da continuidade através da transgressão dos interditos e na destruição do sujeito e do objeto inseridos no tempo através do processo de hominização. A nostalgia da continuidade encerrada no homem engendra uma violência que transgride “o mundo profano” na tentativa de adentrar ao “mundo sagrado”, onde o informe e a desordem se fazem presentes.

Essa desordem inserida através de práticas ritualísticas acontece através da ruptura de um princípio individual que se apodera do homem enquanto movimento que se percebe mais íntimo de si mesmo, ou seja, de sua própria natureza contínua. Este contato mais íntimo consigo mesmo, apreendido por meio de uma espécie de embriaguez que ultrapassa o indivíduo, faz com que o homem se una a seu estado de natureza e com a imanência do mundo do



qual antes fazia parte. Neste estado de desordem, o homem se auto aniquila, perdendo a sua própria identidade.

O sagrado é uma potência que transgride o cálculo racional e os interditos criados e instaura um tumulto no mundo das coisas ordenadas pela razão no qual os indivíduos estão inseridos. O sagrado desperta, a partir de uma nostalgia de um passado próximo, e reintroduz o contínuo e a desordem na vida dos homens.



REFERÊNCIAS

- BATAILLE, G. *As lágrimas de Eros*. Lisboa: uma edição etc. – número 12 da série K, 1984;
- BATAILLE, G. *A parte maldita*. Precedida de “A noção de dispêndio” – Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013a.
- BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013b.
- BATAILLE, G. *Teoria da religião*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, E. Considerações a respeito dos cultos primitivos e a função do sagrado (1913). *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 63-66, 2012.
- LESSA, Andrea. Rituais de sacrifício: a sobrevivência de uma antiga dimensão do corpo humano. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 907-919, jul.-set. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000300012>.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- OLIVEIRA, Cleide Maria de. A soberania das experiências místico-eróticas: uma introdução ao pensamento de Georges Bataille. *Estudos de religião*, v. 25, n. 40, p. 162-180, jan./jun., 2011. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v25n40p162-180>.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. Do Bode Expiatório à Galinha Preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert. *Protestantismo em Revista – Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia*, vol. 03, jan.-abr., 2004. DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v3i0.2158>.
- SOUZA, Antônia Ellita Correia de; SILVA, Kátia Adriano M. da; FONTENELE, Sílvia Helena de Mendonça. Os Astecas e sua relação com a morte, *Ameríndia*, vol. 2, n. 2, 2006. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/amerindia/article/view/1413>>. Acessado em: 11 ago. 2022.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44614>

Ensaio recebido em: 11/08/2022

Ensaio aprovado em: 22/11/2022

Ensaio publicado em: 19/12/2022

EL MITO DE LA FILOSOFÍA
sobre el fundamento del Eurocentrismo

O MITO DA FILOSOFIA
sobre o fundamento do Eurocentrismo

THE MYTH OF PHILOSOPHY
on the basis of Eurocentrism

Hander Andrés Henao¹

(sociologiadialectica11@gmail.com)

248

Resumen: Atreverse a pensar como filósofo latinoamericano, significa superar el hechizo del concepto y volver al carácter mítico del pensar, a su dimensión poética, analógica y por eso crítica. Estudiar filosofía desde Latinoamérica significa muchas veces la interiorización de un prejuicio frente al pensar mitológico en cuanto forma del reflexionar en filosofía. Recuperar el carácter “analógico” de la Razón y superar la “univocidad” del concepto, sin recurrir a “equivocidad”, sino a las posibilidades que la “Semejanza” de la experiencia humana nos ofrece en un dialogo cultural sin imponer un ethos particular como universal: sin establecer un mito que encubre al Otro, es hacer de la ontología una “Ética Ontológica” y del filosofar un proceso de Liberación, una anarcodecolonialidad del pensar.

Palabras Claves: Mito. Razón. Lógica. Analógico. Descolonización epistémica.

Resumo: Ousar pensar como filósofo latino-americano significa superar o feitiço do conceito e retornar ao caráter mítico do pensamento, à sua dimensão poética, analógica e, portanto, crítica. Estudar filosofia da América Latina muitas vezes significa internalizar um preconceito contra o pensamento mitológico como forma de refletir sobre filosofia. Recuperar o caráter “analógico” da Razão e superar a “univocidade” do conceito, sem recorrer à “equivocidade”, mas sim às possibilidades que a “Semelhança” da experiência humana nos oferece em um diálogo cultural sem impor um ethos particular como universal: sem estabelecer um mito que oculte o Outro, é fazer da ontologia uma “Ética Ontológica” e filosofar um processo de Libertação, uma anarco-descolonialidade do pensar.

Palavras-chave: Mito. Razão. Lógica. Analógico. Descolonização epistémica.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8656272474971455>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9606-7450>.



Abstract: Daring to think as a Latin American philosopher means overcoming the spell of the concept and returning to the mythical nature of thinking, to its poetic, analogical and therefore critical dimension. Studying philosophy from Latin America often means the internalization of a prejudice against mythological thinking as a way of reflecting on philosophy. Recover the “analog” character of Reason and overcome the “univocity” of the concept, without resorting to “equivocality”, but rather to the possibilities that the “Similarity” of human experience offers us in a cultural dialogue without imposing a particular ethos as universal: without establishing a myth that conceals the Other, it is to make ontology an “Ontological Ethics” and philosophizing a process of Liberation, an anarcho-decoloniality of think.

Keywords: Myth. Reason. Logic. Analogical. Epistemic decolonization.

INTRODUCCIÓN

[..] la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados[..]
R. Krusch.

249

La palabra *Mito* viene del griego μῦθος que significa *relato*, palabra, reflexión y razón² haciendo referencia al proceso por el cual la consciencia humana, en un momento fundamental (inicial) del pensamiento, así como la estructura interna del pensar, representa y explica el origen de lo real y sus fenómenos, a partir de la *intuición imaginativa* (especulativa). El mito es el eje de producción de sentido; refiere siempre a la experiencia de vida-muerte constitutiva del ser humano, estando más allá de la operacionalización instrumental, colocando la experiencia humana en un horizonte de construcción de sentido cultural y civilizatorio³. El espacio mítico del pensar no se le presenta como algo trascendente – aunque se refiere a transcendencias-, sino algo inmanente, una dimensión que le viene dada por la inmanencia de la experiencia – y por eso de los juicios – relativos a Vida/Muerte, que sin tener delimitación – todo está contenido en él – posee un origen (HINKELAMMERT, 2007).

²Partimos de la definición del *Manual Griego Clásico-Español de VOX* (cf. DE URBINA PABÓNS, 2016).

³ Al respecto Hinkelammert afirma: “[...] Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin [...] Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada [...]”. (HINKELAMMERT, 2007, p. 40).



¿Qué relación existe entonces entre esta forma de consciencia, la mítica, y la conciencia filosófica?

El ser humano es un animal simbólico; del trabajo y del lenguaje, allí adquiere su esencia y su determinación más fundamental. Sin la representación del mundo, sin una imagen de él, el ser humano se siente como en un abismo enorme y lo invade la angustia de la inmensidad de lo incondicionado: el ser. Temeroso por ser devorado por los más feroces animales salvajes; temerosos de las luces resplandecientes y el movimiento perpetuo de las esferas que observa en la bóveda celeste, el ser humano proyectó sus miedos, sobre toda la inmensidad desconocida del cosmos, a través de figuras en los muros de sus cavernas. La representación y el mito están unidos, pues el ser humano necesitó hallar explicaciones a los objetos de la naturaleza (realidad), además de representarlos de las más variadas maneras, para salvaguardarse de su angustia y para movilizarse en el mundo. El origen del mito y, con éste, el origen del lenguaje y de la dimensión simbólica, es el asombro por lo desconocido y el deseo por apropiarse de él.

250

La naturaleza en una primera medida abstracta y sin una determinada forma, comenzó a tornarse con figuras conocidas: animales, plantas y el ser humano mismo, comenzaron a ser representaciones del cosmos y su orden, de la vida y de la muerte, de los impulsos externos e internos, que antes ni una imagen tenían. Fue necesario des-cubrir, como una especie de acto al mismo tiempo *creativo*, el origen y fundamento de lo des-conocido. Ya sean griegos, hindúes, persas, árabes, incas, mayas o Himba y Mosquimano... la estructura mitológica presenta un rasgo común: en todos los relatos y representaciones de las culturas más variadas, encontramos un impulso por explicar y comprender el origen del mundo y la creación del universo y sus procesos. Sea Zeus o Prometeo, Ra, el Tao o Gaia, el cristianismo o cualquier otra forma religiosa, pueden ser reducidos a formas simbólicas – lingüísticas – que sirven para dejar el miedo y volver al hombre la confianza que lo desconocido arrebatava con su angustia. Con el mito finalmente el ser humano supera su miedo y domina la naturaleza (ADORNO-HORKHEIMER, 1998).

El mito entonces no es irracional, sino una muestra de racionalización de la realidad. Todo mito posee una unidad coherente; cada uno de sus elementos es necesario e indispensable para la explicación que él da a la realidad o alguno de sus fenómenos particulares. Una coherencia interna que parece disolverse en lo mágico de su narrativa y los rituales y creencias a él inscritos por la colectividad. El mito integra la psicología individual a la vez que organiza las relaciones de todo el colectivo y, sin embargo, en cuanto estructura “formal” (estructura



explicativa), el mito conserva una autonomía. La imagen de Zeus como Dios en la mitología y cultura griega, si bien no puede ser separado de la construcción del pueblo griego antiguo, es independiente de este en tanto noción simbólica – lingüística –, puesto que lo que el viene a ser es explicar un proceso general de la naturaleza. Lo mismo acontece con Ra en la cultura egipcia o Ala en los pueblos islámicos de la antigua gran palestina y todas estas figuras en general.

El lenguaje es la capacidad mediante la cual el ser humano se sitúa frente al universo y hace de este un hogar junto a los otros, construyendo al *Verbo* la experiencia por la cual deja de ser un “ente entre entes para transformarse en su habitante” (ZEA, 1989, p. 9). El mito explica el mundo, da origen y logicidad a lo indeterminado infinito, pero está plagado de subjetividad y contenido particular, adheridos al misticismo y la “alucinación” colectiva del grupo que lo crea.

La dificultad de desvincular la coherencia interna (racional) del mito con la cultura que lo crea, es precisamente aquello que acusan de su limitación con respecto a la forma que lo sucederá: el concepto. Para la tradición académica, la filosofía tiene un carácter geográfico (geo-filosofía), lo cual quiere decir que su nacimiento, desarrollo y construcción, la posicionan en un territorio: la Grecia antigua. ¿Por qué se desarrolló allí? ¿Cuáles son los procesos centrales para que en ese territorio se diera la transición de la consciencia del μῦθος al λόγος?

251

1 EL ORIGEN MATERIAL DEL MITO Y EL PENSAMIENTO ABSTRACTO

Durante el periodo micénico y homérico [siglos XX-XVIII a.C. – XVIII-XII a.C.] de esta civilización de la antigua Grecia, se desarrolló un pensamiento y consciencia mítica constitutivamente de tradición oral (Homero y Hesíodo son considerados los principales exponentes de esta tradición, o por lo menos a ellos se les adjudica la creación de los relatos y versos). Como toda consciencia mítica, se representa la realidad por medio de imágenes fabulosas y relatos esotéricos, con personajes sorprendentes que mostraban los orígenes de la cultura y fenómenos de la realidad. Sólo hasta el periodo Preclásico (donde aparecen los presocráticos [VII-V a.C.]) y posteriormente en el periodo clásico [V-IV] se presenta dicha transición o quiebre con el pensamiento mítico⁴.

⁴ Para Leopoldo Zea, este hecho hace que posteriormente la figura social del filósofo represente aquel que cultiva la palabra como su excelencia, pues quiere saber del ser en la nada, del orden en el caos



Alejarse de la imaginación, dejar la emoción y restringir las pasiones sobre el pensamiento. En otras palabras: “[...] Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo, es suficientemente duro para quebrar los mitos [...]” (ADORNO- HORKHEIMER, 1998, p. 60). En ese camino de las “luces” de la ciencia, la evidencia y la universalidad, se sacrifica el *sentido* por la fórmula, la causa, la regla y la probabilidad⁵. La naturaleza queda en mera *objetividad*, una “cosa” manipulable y el mito finalmente se disuelve.

La forma cultural griega es el resultado determinado del desarrollo de una forma social (MARX, 2011, p. 63), de tal modo que el ser socio histórico traspuesto en la consciencia cultural, “aparezca” *para la consciencia* como el movimiento de sus categorías como el dinamismo de lo real, sin percatarse que las “[...] leyes del pensamiento abstracto que se eleva de lo más simple a lo más complejo, corresponde al proceso histórico real” (MARX, 2008, p. 261). Este largo proceso (de formación del espíritu griego) puede ser explicado por los siguientes desarrollos socio-históricos:

- a. **Estado-Ciudad (política):** De la misma manera que lo anterior, el desarrollo de sistemas políticos de convivencia democrática entre los griegos, les permitió considerar la importancia de poner la responsabilidad de lo que acontecía de la experiencia humana en sociedad, no en meros entes y seres superiores, externos, sino en el juicio mismo de los seres humanos. Esto hizo, no de manera inmediata, pero sí de manera contundente, que la supremacía del poder de los Dioses y mitos, fuese relativizada y cambiara hacia una *explicación* más acorde con la racional. Ejemplo de ello, es que las reflexiones éticas ya no son puestas por una estructura divina, sino humana, son las personas, en conjunto, quienes, en el Ágora, dictan sus propias leyes y da fundamento a la *polis*⁶.
- b. **Desarrollo del Comercio:** El desenvolvimiento del intercambio comercial con otras culturas como la egipcia y la oriental, permitió que los pueblos y ciudades que conformaron la civilización griega se pernearan de otras visiones de concebir el mundo, así como otras formas de conocimiento - entre los que se encuentran las matemáticas- que permitieron

252

gracias al “verbo” (ZEA,1989, pp. 9-25). Coincidimos con él en el hecho de ver en esta experiencia una experiencia humana por excelencia, pero no reducimos lo que él llama allí por *el verbo* con la forma conceptual propia del concepto universal del discurso filosófico occidental. Así, sabemos ya que *μῦθος* guarda la misma estructura que *λόγος*, en la medida que ambos son actos de: *μιμέομαι*, imitar, representar, remendar, así como *μυμήσκω*, recordar, en el sentido de traer al pensamiento – una imagen – para pensar lo real.

⁵ “[...] La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración [...]” (ADORNO- HORKHEIMER, 1998, p. 63).

⁶ Un análisis detallado del desarrollo de la forma política Griega a partir de su desarrollo material y socio-histórico, puede encontrarse en los denominados “Grundrisse” y en los “Escritos Etnológicos” de Marx. (cf. MARX, 2011; 1988).



que aquella consciencia mítica, comenzara a ser revaluada como forma de explicación del mundo (Tales de Mileto por ejemplo, viajó por multitud de pueblos, influenciándose de estas formas de ver el mundo, hasta considerar un principio unívoco: el agua). Esta actividad comercial, precisó del desarrollo de un equivalente monetario que permitiera el intercambio de mercancías, es decir, de la creación del *Dinero*. Este factor, el de la creación de un referente de equivalencia – el *Dinero* – lo que posibilitó fue la abstracción de todas las cualidades de los objetos (valores de uso) en un denominador común, trayendo con sí la noción de unidad como algo fundante. Lo anterior, el desarrollo del *comercio y el Dinero*, mina el pensamiento mítico en la medida de que, con ellos, se explicaba la necesidad de una unidad orgánica coherente con todas las formas culturales de los pueblos del mundo, para explicar la realidad y sus fenómenos. La apertura a otras culturas, permite relativizar la propia cultura y el dinero, permite considerar la *unidad y la universalidad* para explicar los fenómenos⁷.

- c. **Desarrollo de la Escritura:** La aparición de la escritura como forma de inmortalizar el pensamiento, la cultura y la tradición, hizo que los relatos orales (míticos) comenzarán a ser relativizados.

Estos tres elementos (**A, B y C**) son los procesos socio-históricos fundamentales que permiten entender la construcción de una Cultura, en la que lo constitutivo es la paulatina “Racionalización” de sus formas de vida y, como venimos diciendo, la transición de la consciencia mítica a la conciencia conceptual como el paulatino desarrollo del pensamiento *Abstracto*⁸.

253

El mito es entonces una aproximación a la dominación del mundo por medio del pensamiento. Su estructura fundamental está unida indiscutiblemente con los procesos más básicos y complejos del lenguaje y el proceso de trabajo humano. El mito es el relato que explica el mundo

⁷ Al respecto de la “esencia del dinero” Marx considera que se trata de la abstracción de la forma de intercambio social traspuesta en una objetivación ideal, que permite la construcción de la serie de equivalentes que permite una divisibilidad, una homogeneidad y uniformidad de lo cualitativo en la dimensión del quantum. Dice lo siguiente: “[...]La moneda, en los límites del proceso de circulación, es igual al quantum de oro que contiene [...] más allá de su existencia real que contiene como pieza de oro de un peso determinado, la moneda adquiere una existencia ideal que nace de su función [...]” (MARX, 2008, p. 142). Y todavía más argumenta lo siguiente “[...] Toda la moneda de oro queda más o menos transformada por el propio proceso de circulación en una simple señal o símbolo de su substancia [...] el valor de cambio de las mercancías adquiere en el precio y en el dinero, más que una existencia ideal, imaginaria, simbólica [...]” (MARX, 2008, p. 146; p. 151).

⁸ “[...] Hay infantes mal educados e infantes precoces. Los griegos fueron crianzas normales. El encanto de su arte, para nosotros, no está en contradicción con el estadio social no desarrollado en el que creció. Al contrario, es su resultado, y está indisolublemente ligado al hecho de que las condiciones sociales inmaduras sobre las cuales nació, e solamente de las cuales podría nacer, no pueden retornar jamás [...] el arte griego supone la mitología griega, *i. e.*, la naturaleza y las propias formas sociales ya elaboradas por la imaginación popular [...] la mitología egipcia jamás podría ser el suelo o el seno materno de la mitología griega. Sin embargo, de todos modos [presupone] una mitología. Por consiguiente, de modo alguno un desenvolvimiento social, que excluya todas las relaciones mitológicas con la naturaleza, toda relación mitologizante con ella; que por eso exige al artista una relación no mitologizante con ella [...]” (MARX, 2011, pp. 63-64).



para el ser humano, lo representa, se representa a sí mismo en esa representación (antropomorfismo de los mitos) y, en definitiva, da tranquilidad a su miedo. La construcción mitológica del mundo es un proceso de construcción significativa del mundo, es un dominio en el orden del lenguaje y el pensamiento como determinado (y determinante) del proceso material de trabajo social.

Los mitos son discursos y construcciones coherentes, sin embargo, no poseen universalidad. Sólo el *Concepto*, la posibilidad de crear definiciones y visiones generales sobre los fenómenos del mundo, aplicables a cualquier cultura, es propiamente lo que configura unidad racional y explicación racional al caos que se pretende dominar. Este desarrollo de la abstracción (concretizado en las relaciones sociales como el comercio, el dinero y la escritura), es el fondo que permitió el desarrollo de la filosofía occidental como ejercicio estrictamente conceptual; según dicen los colonizadores claro está.

2 EL MITO DE LA FILOSOFÍA Y EL EUROCENTRISMO

254

¿Acaso eso no es la fundación de un nuevo mito? Si se considera el Saber filosófico como construido a partir de su universalidad de los conceptos, significa querer universalizar caracteres propios a una cultura y pueblo particular, como si estos fueran el modelo prototípico de todo pensar Racional, incluso, como el modelo excepcional de experiencia humana en el mundo con los otros, de la totalidad de la cultura y la historia.

Al separar la filosofía del mito⁹, se establece una separación también entre las civilizaciones y el grado de humanidad entre los pueblos del mundo, tomando “la Experiencia griega” como prototipo y arquetipo de la humanización¹⁰. Así se construye un relato mitológico de la historia y de las relaciones entre los pueblos y los modelos civilizatorios. La periodización histórica habría que relatar el necesario camino a ser transcurrido como el relato heroico de un sujeto (los europeos)

⁹ La modernidad se establece en una paradoja: al separarse del mito, se construye a sí misma como mitología “[...] la modernidad intenta definirse en contra del mito. En el mito aparece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece des-mitización y des-magización [...]” (HINKELAMMERT, 2007, p. 41).

¹⁰ Son los románticos alemanes – Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) fundamentalmente – quienes construye el ideal de imitación de lo “griego”, lo clásico, como la imitación de lo universal en lo humano. Dice Zea: “[...] El romanticismo eleva lo particular, lo concreto y único a lo absoluto y universal [...]” (1989, p. 31).



que imponen un proceso civilizatorio como el universal. Así nace el mito de la “Razón” como el mito de la modernidad. El modelo son los griegos como forma de civilización de la razón. El tesoro máspreciado para occidente, recién construyéndose como identidad histórica, es el Λόγος, el discurso racional, dirigido por un instrumental formalizador que lo dota de universalidad y que hace parecer como lógica humana lo que simplemente es un elemento de su cultura.

Lo que se denominó como “Grecia antigua”, indicaba tanto una sociedad con una existencia real concreta en el devenir histórico de la humanidad, así como una determinada época histórica de la humanidad y no de un pueblo particular; en ella se expresa el desarrollo histórico material de un pueblo (con una determinación geográfica) así como la construcción de un modelo civilizatorio, centrado en la actividad intelectual.

Los griegos utilizan el verbo νοέω y el sustantivo νόημα para referirse a la presencia fundamental del νοῦς, de la «inteligencia» racional que dirige los acontecimientos de la realidad, dando a estos un esquema propio de ser en el interior mismo de la mente humana, “apropiándose” de estos, sin “ser” propiamente las cosas, sino la *Estructura ontológica* de las mismas. El pensar discursivo en la tradición antigua es un pensar que unifica su forma y su contenido (por lo menos en Platón y Aristóteles), es tanto una lógica del ser como ontología del pensamiento; una lógica ontológica y una ontología lógica. El pensar se cuestiona sobre la relación entre los nombres y la esencia de las cosas; entre una afirmación de un particular y la enunciación de un principio universal sobre el universo, así como una relación entre lo uno y lo múltiple; problemas transversales a todo pensar independientemente de su objeto (puedo pensar sobre las virtudes y considerar con ello la relación entre la aparición de la virtud en una acción particular y el concepto universal de esa virtud por ejemplo), unificando así la estructura del pensar con las dimensiones que pueden ser pensadas: ontológica, ética, física, política, económica, etc. Así, filosofía, era la actividad del intelecto como la forma originaria y esencial de la realidad. Pensar quiere decir la búsqueda de la “Verdad” como el compromiso de descubrimiento del ser humano mismo¹¹.

Ahora, la dimensión del Λόγος, poseía otros caracteres no estrictamente formales y universales, sino que también analógicos y miméticos prevaecientes en la época arcaica, donde era uno y la misma concepción mística y epistémica en el acercamiento de la explicación ontológica

¹¹ Nótese esto en el pensamiento de Heráclito de Éfeso que considera que el λόγος ni dice ni oculta, sino que indica (DK. 93). La filosofía es una revelación de enigmas, una experiencia cercana a la figura de la *sibila* que revela los enigmas del oráculo de Delfos.



del universo, siendo el discurso Romántico en el siglo XIX dónde aparece Grecia como *la filosofía sin más* porque allí se incrusta el arquetipo de la humanidad: el λόγος¹². El origen de la filosofía se convierte en un quiebre formalizador con los desdoblamientos analógicos y miméticos de la reflexión.

Es por ello que el debate por la existencia de la filosofía latinoamericana, no puede resolverse simplemente considerando la filosofía como modelo de humanidad, por más matices críticos que este pensamiento pueda traer, se recae en una colonización epistémica. Bien crítica Zea (1989) en su texto el hecho de que desde el inicio el problema de la humanidad de los indígenas es un problema que construyó la raíz de la discusión por el pensamiento filosófico latinoamericano, en donde occidente estableció tres arquetipos de “humanidad” y de modelo filosófico:

- El helénico-Romano
- El cristiano
- El Europeo (hoy el norteamericano)
(ZEA, 1989, pp. 20-22).

256

No por ello, su respuesta termina sobre la base de un mito: *la filosofía sin más*, el olvido del *Núcleo Ético-Mítico*¹³, y la vía de universalidad por asimilación. Dice:

[...] Tomar, Seleccionar, elegir, esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia no implica renunciar a esta forma de originalidad que nos ha enseñado Europa [...] El mundo de Platón y Aristóteles es un mundo distinto del cristiano, pero no distinto del hombre, que en una y otra circunstancia, se ha planteado problemas que, por distintos que sean, no por ellos dejan de ser problemas de hombre [...] (ZEA, 1989, p. 30).

No tendríamos que imitar los frutos, las materias ya acabadas, pero si deberíamos servirnos de la actitud, del punto de vista, del ímpetu que hizo posible esos frutos¹⁴. Pero como el mismo

¹² “[...] Lo mismo preguntar por la existencia de una cultura, una filosofía que sea propia, como por la humanidad del que se hace estas preguntas [...]” (ZEA, 1989, p. 16).

¹³ Con este concepto Ricoeur expresa el complejo de valores y de actitudes valorizantes, como acciones correctivas sobre la experiencia de vida, del mismo modo que el conjunto de imágenes – *imagos* – símbolos que constituyen las representaciones básicas de un pueblo. (RICOEUR, 2010, pp. 48-51).

¹⁴ En otro texto suyo *América en la Historia* dice: “[...] La América ibera deberá seguir sus propios caminos, tal y como lo hicieron los pueblos modernos, y crecer de acuerdo con ellos. Así hicieron los pueblos sajones que han crecido atendiendo a su espíritu individualista y libre. Los iberos también podrán hacerlo atendiendo a su viejo sentido comunal, el cual no está reñido con la libertad. La América ibera



Leopoldo Zea dice: ¿acaso eso no es ya una experiencia humana? Leopoldo Zea (1989) problematiza cómo el sujeto In-humano se ha encarado a sí mismo como humano, mostrando con ello que le *núcleo del pensamiento occidental* de su tradición filosófica, permite que la conciencia europea encuentre sus límites en Latinoamérica (Lo absolutamente Otro) mientras que esta encuentre sus posibilidades al pensar su realidad como fuente de su originalidad; así la historia del pensamiento filosófico latinoamericano sería la historia de la recepción y actualización de las corrientes de la filosofía occidental y el desarrollo de los momentos de la conciencia filosófica Latinoamericana, como los momentos y tránsitos que van de una “*conciencia inauténtica*” que imita, a una “*conciencia originalidad de asimilación*”, hasta llegar a una de “*asimilación emancipación*” que sería una “*superación de lo asimilado*” (ZEA, 1989). La cultura occidental deja de ser el arquetipo de la humanidad, para encontrarse como ser humano entre demás seres humanos y, por esta misma vía el carácter concreto de nuestra manera de existir en el mundo, nuestros valores raizales, dejan de prevalecer “*sin más*”¹⁵.

257

El mito del *helenocentrismo* en filosofía es construido a la par que se construye el mito de la Modernidad, como el establecimiento de una normativa en la periodización de la experiencia histórica que demarca un ideal a ser igualada, como un origen y agente cultural que direcciona el proceso. El que la filosofía haya nacido en Grecia y, a partir de la diferenciación del discurso abstracto conceptual (universalizado, unívoco) del mito y no en Mesoamérica, en Babilonia, Egipto o en la China, significa que, si bien el espíritu universal nace en Asia, es Europa el *Topos* central de su desarrollo, el motor de su desenvolvimiento. Significa entre otras cosas que la construcción del discurso que sustenta lo real, se presente paradójicamente como una Estructura mítica: como el mito de la Filosofía occidental.

La modernidad como esta Estructura mitológica realiza un procedimiento en el que, explicando el mundo, lo encubre, disimula sus niveles de devastación y de irracionalidad (DUSSEL, 1995). Si el indígena es un sujeto i-lógico, su cultura toda es una contradicción al

no podrá actuar en función de ideas propias de los sajones, por buenas que estas sean; tiene que atender, en primer lugar, su realidad y modo de ser [...]” (ZEA, 1970, p. 173).

¹⁵ Dice Zea: “[...] El hombre occidental y la cultura occidental no son sino una expresión del hombre encarnada en la absurda pretensión de universalidad. El hombre de América, a su vez, se h arrancado la máscara en el que ocultaba lo humano por excelencia, la máscara de que su sentimiento de ser menos que un hombre le había hecho adoptar. Antes que mexicano argentino, chileno, o lo que se quiera, era un hombre. Un hombre en situación, en una determinada circunstancia, pero un hombre sin más [...]” (ZEA, 1989, p. 79).



evangelio de la proposición racional: ¡un sacrilegio al principio de identidad! propio del pensar filosófico occidental. La *No-Identidad* con las notas de una definición universal de lo que significa pensar, justifica el vaciamiento de todo contenido cultural de un pueblo, para poder así colocar aquellas notas esenciales y de ese modo conseguir con que se ajuste a la universalidad de la definición. ¿Dónde quedó la liberación y dignidad de la filosofía para el Azteca con la lógica de Hernán Cortez? Tampoco la moral de los puritanos fundadores demócratas aceptó las proporciones que la cultura de las pieles rojas sostenía sobre el mundo. Como nos dice Dussel (1995) la modernidad se erige como un proceso de *autoafirmación* a través del encubrimiento y negación (la destrucción y el genocidio) de lo no-idéntico, de lo *Dis-tinto*. En ese proceso la construcción del *mito de la Filosofía*, juega un papel fundante.

El imperio de lo *mismo*, la *ontología de la identidad*, antepone una unidad para la diversidad de relatos (mitos); el *todo es lo verdadero*, porque Europa se construye como la experiencia espiritual absoluta. Las relaciones entre mito y filosofía, el que la filosofía no sea mito, es el eje que da dinamismo a la construcción de toda episteme y construye el carácter *Eurocéntrico* de aquella estructura del pensar: ¡Que el mito jamás llegue a ser filosofía!

258

3 RAZÓN MÍTICA Y PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO: APROXIMACIÓN PARA UN NUEVO ENFOQUE

Las relaciones entre la lógica y el pensar, entre la estructura formal del pensar y el mundo, entre lógica, el pensar y el mundo, es algo sobre lo que debe preocuparse el filósofo. En ese sentido, un pensar filosófico desde y/o para Latinoamérica, que piense reflexivamente el *estar-siendo latinoamericano*, se enfrenta a un cuestionamiento: ¿es posible que el mito sea la lógica del pensar latinoamericano? La importancia de la pregunta estriba en el hecho recurrente de denominar el pensamiento latinoamericano, por su crítica a la tradición occidental, como un discurso que no se puede sostener sobre las bases de occidente, de su lógica y, por tal motivo, sería menos riguroso, más emotivo (muchos lo tildan de charlatanería) y completamente *analógico* (dominio de lo metafórico y mitológico, por la dimensión mimética). Una pregunta así, implica un retorno a la importancia del pensar abstracto, a la actividad propia del quehacer especulativo, una tarea de pensar el pensamiento mientras piensa el mundo: la rigurosidad del concepto



en el trabajo crítico del pensar y el retorno a la *razón mítica* como modelo de representar crítico liberador.

La lógica nos habla sobre como el conjunto de enunciados discursivos, producto de nuestra capacidad lingüística, que se interrelacionan y sirven para expresar /enunciar una verdad, a partir de la derivación necesaria de lo afirmado. Es por ello que la lógica como ciencia estricta, nos habla de lo “correcto” o “incorrecto” en la estructura del pensar; mejor dicho, estudia los principios de validez formal de la inferencia (COPI, 1981, p. 21). La Lógica como órgano predilecto del filosofar occidental Eurocéntrico, es la ciencia de la estructura del pensamiento “correcto” y, por tal motivo, “tribunal de humanidad y civilidad”. El *ἦθος* del eurocentrismo es formal, funda una racionalidad que identifica los entes y construye al concepto en cuanto búsqueda de un fin: el dominio y control sobre lo *dis-tinto* bajo el rotulo de la identidad. La lógica se construyó como criterio último para distinguir no sólo los argumentos más justificados y racionales, sino para identificar personas y civilizaciones como dotadas de una completa irracionalidad. La lógica es un instrumento de la *Colonialidad del Poder* que se inscribe en el pensar y se prolifera por el sentir y el ser.

259

La lógica del pensamiento de los pueblos aborígenes latinoamericano sería, desde esta óptica, una *lógica ilógica*, un pensamiento sin estructura racional, o como se suele afirmar en los cursos de filosofía, una creencia, una *δοξα* y no un sistema conceptual; una *pre-filosofía* y no una *filosofía sin más*. En la estructura de su pensar radicaría su *hedor*; un pensamiento de contradicción, un acercamiento al discurso que viola las normas y reglas de la lógica (una *anti-lógica*)¹⁶. El indígena latinoamericano (y el negro africano), se presentó, así como lo completamente *i-lógico*, desposeído de cualquier entendimiento y racionalidad, de moral y cualidades humanas.

Hay tres elementos que debemos considerar: el “pensamiento”, su carácter “mimético” (una determinada actividad de un sujeto), unido a “lo latinoamericano”. Pensar es *des-ocultar*, estimular capacidad lingüística (mimética) para conocer la estructura básica de las cosas (la realidad); implica tanto una actividad cognitiva como una formación espiritual. Tenemos así, un contenido de pensamiento, la realidad; un representar, que sería el carácter mimético de la razón, ineludiblemente ligada a una experiencia cultural particular. La filosofía no puede ser como

¹⁶ Se nos presentan tres posibilidades para el pensar latinoamericano: el Formal, el ilógico y el Antilógico. Distingamos precisamente estas modalidades del pensar en la antigüedad occidental entonces como *Formal, Retórica y Dialéctica*. Lo interesante es que todos tres ya están integrados en cuanto momentos formativos, dentro del pensar occidental, pudiéndolos identificar desde Grecia antigua al pensamiento contemporáneo.



pensaba Hegel, un pensar puro del universal, y su manifestación en la vida, una reconstrucción histórica de las formas esenciales mediante la cual se ha realizado un espíritu universal (¡una filosofía sin más!). La filosofía es un tipo *racional* de representación y explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente) de tal modo que la *Razón Mítica* fue el primer tipo racional de interpretación y explicación (DUSSEL, 2009, p. 18).

Se restablece el carácter latinoamericano del pensamiento en el sentido de un determinado *Estilo* del pensar: el pensar *mítico crítico* que se encuentra en lo profundo de América. El orientar el pensamiento desde el punto de vista de la ciencia y la racionalidad, son los canales por donde el latinoamericano suele escurrir sus creencias, sin darse cuenta que esta orientación y esquema “formal”, dota a su pensamiento del principal impedimento para que comprenda el estilo de vida real al cual pertenece (KUSCH, 2000, p. 260).

La representación ya no caerá en formatos, en esquematismos y en procedimientos de dominación de lo diferente. Lo humano si bien es universal, su experiencia es concreta. Superar el *Fetichismo del concepto* significa superar el pensamiento identificador, que estatiza la realidad, hace del lenguaje un reflejo de la forma de mercancía y del conocimiento una manera de alienación. En la actitud lógica y conceptual, propia de la filosofía occidental, predomina el cálculo de los elementos, su control y estabilización por medio de la definición universal, más que la contemplación viva, experiencia de la realidad siempre en movimiento. La filosofía no es el *espíritu pensante en la historia universal*, sino la experiencia viva de un pueblo en el pensamiento y acción vital de uno de sus individuos. La rigidez del esquematismo científico de la consciencia filosófica contemporánea, es esgrimida para encubrir precisamente en nosotros una subjetividad que no es factible, precisamente porque deja canalizar, en el transcurso de la mitología a la logística, el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia, dejando de reflexionar sobre sí mismo, sobre sus elementos culturales constitutivos como pensamiento.

Existen *Núcleos problemáticos* (DUSSEL, 2009, p. 15) universales sobre los cuales se abre un *Núcleos Ético-Mítico* (RICOEUR, 2010, pp. 48-51) no una *filosofía sin más*. La *Razón Mítica* es una estructura de pensamiento que se fundamenta no en esquematismos, ni en definiciones universales, sino en el carácter simbólico y rítmico del lenguaje; no a la manera de conceptos abstractos que encierran realidades estáticas, sino “al modo que se hace” algo y no al hacer mismo, un predominio del sentir emocional sobre el ver mismo, de tal manera



que *ve* para *sentir*, ya que es la emoción la que da el tono a seguir frente a la realidad. El conocer para la lógica aborígen es un conocimiento de personas antes que de un orden conceptual de cosas (inverso a la lógica de la filosofía conceptual); su saber no está constituido por una serie de objetos, sino por movimientos y acontecimientos vitales (KUSCH, 2000. pp. 280-282).

La *enfermedad de la razón*, en una sociedad enferma, revele la reificación del pensamiento en aquello que lo configura como pensamiento. Colonización epistémica es reificación conceptual. No puede haber pensar sin una lógica del pensar. Por ello es necesario pensar la lógica latinoamericana. El camino para el pensar latinoamericano, necesita una ruptura radical con esta tradición. Enrique Dussel (1997), nos dice que una nueva posibilidad del pensar se encuentra más allá de la lógica formal y la lógica dialéctica, sin caer en una ilogicidad. Necesitamos volver a aprender a pensar, como si estuviéramos de nuevo intentando volver a caminar. Existe la posibilidad de partir del camino óptico o del camino ontológico, desde la facticidad de la experiencia de la cotidianidad o, desde la estructura general que sostiene toda experiencia existencial de lo cotidiano; ambas, adscritas al pensar eurocentrado. Un pensar latinoamericano, es un pensar más allá de la identidad, es un pensar desde el Otro, como una acción pedagógica de la liberación (DUSSEL, 1997). Se niega el carácter totalizador y se muestra su culminación en las dos formas de lógica occidental (Formal y Dialéctica), para proponer así, hermenéutico al Ser de América Latina y a una ética ontológica (conocimiento de la esencia de ese ser), interpretado desde una filosofía de la liberación.

Para poder ser encarado críticamente este problema, se hace imposible no involucrarse con la cuestión de la representación [*Darstellung*]. El nuevo método de hacer filosofía donde se ve la posibilidad de experimentar la verdad separada del despliegue tiempo – lenguaje, como el llamado a la idea para que se nos manifieste críticamente (BENJAMIN, 1990). La filosofía tendrá que elevarse al grado de la *Razón Mimética*, pues es una manera de escapar a la alienación del concepto colonizador y, el retorno al propio núcleo ético latinoamericano.

Frente a la teoría sin sentimiento, anteponer el mito y, frente al mito, recuperar el carácter crítico del pensar abstracto, mostrando así *la tensión del pensamiento latinoamericano*, ese modo particular en que “[...] el logos y el mito actúan como integrantes de un mismo movimiento del conocimiento y la reflexión [...] no pueden excluirse el uno del otro [...]” (QUIJANO, 2014, p. 699).



El arte y a través de la dimensión estética¹⁷, se encuentra la posibilidad de penetrar en lo más enigmático del mundo y la existencia, porque no la somete al dominio (cuando es en verdad arte), antes bien, permite que sea ella quien en su propia prosa se exprese¹⁸. La ciencia y la filosofía, por el contrario, somete la realidad a la exactitud del análisis, que petrifica la verdad ante una mirada desprovista de cualquier sensibilidad. El dolor y el sufrimiento quedan fuera de su instrumento de medición. Ahora bien, solo el concepto puede relevar realmente el sufrimiento y el dolor. Entonces, una *revolución a la revolución copernicana* (ADORNO, 2005), que permita a la filosofía expresar la prosa del universo (cosmos) sin pretensión de dominación de los elementos; un movimiento que sea al mismo tiempo una *dialéctica negativa*¹⁹ y un proceso de descolonización epistémica: un *Pensamiento anarcodecolonial*.

¹⁷ Afirma Quijano en *Estética y Utopía* que existe una relación fundamental entre estética y utopía, estando la vida hecha a la forma de los sueños (QUIJANO, 2014b, p. 733).

¹⁸ No podemos olvidar, como siempre lo recuerda W. Benjamin, que: “[...] el conocimiento es posesión [...] para esta relación de posesión, la representación es secundaria, no tiene una existencia previa, como algo que se presenta a sí mismo. Pero esto sí vale para la verdad. Para el conocimiento, el método es la forma de poseer a su objeto, incluso creándolo en la consciencia, pero el método de la verdad consiste en representarse a sí misma y, por tanto se da como forma junto con ella [...]” (JAMENSON, 2010, p. 93).

¹⁹ Precisamente, Adorno logra conjugar en su postura la trilogía clásica de lo Bueno (sociología – ética), lo verdadero (filosofía) y lo Bello (estética) que se entrelazan combinan y siguen conservando su autonomía. (ADORNO, 2005).



REFERENCIAS

- ADORNO, T. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editora AKAL, 2005
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Ed. Trotta, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *El Origen del Trauespiel Aleman*. Madrid: Editorial Abada, 1990.
- COPI, I. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1981.
- DE URBINA PABÓNS, José M. *Manual Griego Clásico-Español*. Barcelona: Ed. VOX, 2016.
- DUSSEL, E. *Método para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca: Edición sígueme, 1997.
- DUSSEL, E. Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt). In: MIGNOLO, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo, 1995.
- DUSSEL, E. La filosofía de algunos pueblos originarios. In: DUSSEL *et al.* *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000)*. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- HINKELAMMERT, F.J. *Hacia una crítica de la razón mítica: El laberinto de la modernidad*. Materiales para la discusión. Costa Rica: Editores Arlekin, 2007.
- JAMENSON, F. *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- KUSCH, R. El Pensamiento Indígena y Popular en América. In: KUSCH, R. *Obras Completas tomo II*. Córdoba: Ed. Fundación Ross, 2000.
- MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão popular, 2008.
- MARX, K. *Apuntes Etnológicos*. México: Siglo XXI Editores, 1988.
- RICOEUR, P. *Civilización universal y culturas nacionales (1961)*. In: RICOEUR, P. *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2010.
- QUIJANO, A. La tensión del pensamiento Latinoamericano. In: QUIJANO, A. *Cuestiones y Horizontes: Antología Esencial*. 1ª ed. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- QUIJANO, A. *Estética y Utopía*. In: QUIJANO, A. *Cuestiones y Horizontes: Antología Esencial*. 1ª ed. Buenos Aires: Clacso, 2014b.
- ZEA, L. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, 1989.
- ZEA, L. *América en la Historia*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.46235>

Tradução recebida em: 01/12/2022

Tradução aprovada em: 17/12/2022

Tradução publicada em: 19/12/2022

[TRADUÇÃO]

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA¹

o Papa

Alain (Émile Chartier)

Tradução

Sally Barcelos Melo²

Michelly Alves Teixeira³

Paula Furtado Goulart⁴

Revisão Técnica

Jade Oliveira Chaia⁵

Luciano Magalhães Alves⁶

264

¹ Publicado originalmente na coleção *Les contemporains*, em 1923 organizada pela *Librairie Stock*.

² Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia e em Pedagogia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB). Advogada. E-mail: sallybarcelos@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2243706158214074>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-0545>.

³ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pela mesma instituição. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

⁴ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB) com período sanduíche no Departamento de Filosofia da Universidade de Montreal. Mestre e Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). E-mail: paulie.goulart@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.

⁵ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia (bacharelado) pela mesma instituição. Mestre em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco. Graduada em Direito pela mesma instituição. E-mail: jade.joc@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

⁶ Mestre em Filosofia pelo Programa de Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (ProFilo-UFMS). Especialista em Fundamentos da Educação pela mesma instituição. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Professor de Filosofia e Língua Francesa. E-mail: magalluc1@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6407449864800462>.



Resumo: Em 1923, a Livraria Stock publicou, em uma coleção de pequeno formato *Les Contemporains*, uma série de *Propos sur l'Esthétique* escritos durante os anos de 1921-1923 e extratos dos *Libres Propos* (*Journal d'Alain*). O monumental *Sistema de Belas Artes* composto por Alain através dos ensaios da guerra, acabava de ser publicado (1920) nas Edições da *Nouvelle Revue Française*. Em oposição ao *Sistema*, e por consequência introduzindo-a, esta pequena coleção de 35 *Propos*, reunidas quase ao acaso teve a virtude fulgurante de revelar aos leitores mais diversos uma grande e nova *Présence*. A tradução foi realizada por integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia ainda inéditas em língua portuguesa e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre.

Palavras-chave: Alain. Émile Chartier. Estética.



VII. O PAPA

Vejo que as pessoas julgam mal o falecido Papa. O mínimo que se pode dizer é que ele não soube dominar com o olhar nem julgar das alturas do céu os imensos acontecimentos que marcaram seu reinado. Tentando meditar sobre este grande assunto, sou imediatamente parado diante da Doutrina austera e coerente, que posso muito bem descrever de fora, mas na qual não posso entrar. Foi preciso ter recitado milhares de rosários, foi preciso ter lido milhares e milhares vezes a letra do breviário, pronunciando cada palavra, se quiser pensar à maneira de um padre católico. Que o espírito de um Humanista se forma não só para ler e compreender, mas também para reler as Humanidades, é o que é evidente. Mas quem sabe como reler?

Retomei, portanto, o *L'Otage* de Paul Claudel, que é um dos meus breviários, e encontrei ali mais uma vez a oportunidade de compreender o que é reler, porque dele posso recitar trechos e trechos, mas, sem dúvidas, por falta desse objeto sólido que é a própria obra, sou remetido de uma ideia à outra: explico, reflito, não medito. É bem diferente se eu me limitar a ler o texto em si. Sou então retido e trazido de volta. Eu penso como ele quer, e não como eu quero. Os desenvolvimentos e as aproximações, é ele quem os comanda. E o poder do Belo, que me impede de abreviar, de transpor, de organizar à minha maneira, me coloca na presença de uma coisa da natureza, que devo considerar como é. Esse aspecto monumental faz-me reconhecer os grandes livros; e, ao mesmo tempo, relendo letra por letra um grande livro que li mais de vinte vezes, faço-me alguma ideia daquilo que seja Doutrina.

Então, leiam também este Breviário, sem pular uma palavra. Nele encontrarão um Papa e, até onde eu sei, os pensamentos do Papa. O Papa também, nos tempos napoleônicos, era um árbitro que cada partido queria manter, e ter para si mesmo, em uma prisão ou de outro modo, da mesma maneira que se tem exércitos, munições e a correta lei. Mas o Papa Pio, venerado ou não, prisioneiro ou não, não quer escolher, detido pela doutrina, recitando a doutrina e julgando como por uma precaução invencível a agitação diabólica, importante, orgulhosa, que torna mau até mesmo o bem, que torna injusta até mesmo a lei. Aos argumentos da insônia, que são sempre de bela aparência, ele responde como um diretor de seminário: “É preciso dizer o rosário quando não se está dormindo e não adicionar a noite ao dia a quem a própria malícia basta”.

A Doutrina se faz. A humanidade se faz. Nelas podemos e devemos acrescentar muito, mas há aqui uma sabedoria adquirida. Muitas vezes citei, durante os anos de guerra, o velho axioma: “Ninguém é juiz em sua própria causa”. Aquele que reler as cartas pastorais do falecido Papa encontrará poucas coisas que correspondam às suas



esperanças ou aos seus desejos, mas, certamente, encontrará uma forte advertência contra os pensamentos do estômago, do fígado e do baço, que são sempre persuasivos, mesmo quando são irracionais, mas que ainda são falsos, mesmo quando falam a verdade. Os rústicos estoicos, aos quais a Igreja tomou muitos, já diziam que um louco, que grita em plena luz do dia, não é menos louco por isso. Deste modo, na agitação inferior, lá onde o espírito não deve descer, nem lhes proferir gritos que imitam o pensamento, muito menos buscar uma justa comoção. Nenhuma comoção é justa.



REFERÊNCIAS

- ALAIN. *Propos sur l'esthétique*. 1ª edição. Paris: Les Presses Universitaires de France (PUF), 1949. Disponível em: <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb37158481d>. Acesso em: 25 maio, 2021.
- ALAIN [Émile Chartier]; OLIVEIRA CHAIA, J.; ALVES TEIXEIRA, M.; LACOUR, P. CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: da metáfora. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 269–272, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.44425>.
- LACOUR, P.; MATOS LIMA MELO, F.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. A Noção de Objeto, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 2, p. 181–192, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i2.41822>.
- LACOUR, P.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. O Culto da Razão como Fundamento da República, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 3, p. 373–380, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i3.41746>.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.46239>

Tradução recebida em: 01/12/2022

Tradução aprovada em: 17/12/2022

Tradução publicada em: 19/12/2022

[TRADUÇÃO]

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA¹

Marcel Proust

Alain (Émile Chartier)

Tradução

Michelly Alves Teixeira²

Paula Furtado Goulart³

Sally Barcelos Melo⁴

Revisão Técnica

Jade Oliveira Chaia⁵

Luciano Magalhães Alves⁶

269

¹ Publicado originalmente na coleção *Les contemporains*, em 1923 organizada pela *Librairie Stock*.

² Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pela mesma instituição. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

³ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB) com período sanduíche no Departamento de Filosofia da Universidade de Montreal. Mestre e Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). E-mail: paulie.goulart@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.

⁴ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia e em Pedagogia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB). Advogada. E-mail: sallybarcelos@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2243706158214074>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-0545>.

⁵ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia (bacharelado) pela mesma instituição. Mestre em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco. Graduada em Direito pela mesma instituição. E-mail: jade.joc@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

⁶ Mestre em Filosofia pelo Programa de Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (ProFilo-UFMS). Especialista em Fundamentos da Educação pela mesma instituição. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Professor de Filosofia e Língua Francesa. E-mail: magalluc1@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6407449864800462>.



Resumo: Em 1923, a Livraria Stock publicou, em uma coleção de pequeno formato *Les Contemporains*, uma série de *Propos sur l'Esthétique* escritos durante os anos de 1921-1923 e extratos dos *Libres Propos (Journal d'Alain)*. O monumental *Sistema de Belas Artes* composto por Alain através dos ensaios da guerra, acabava de ser publicado (1920) nas Edições da *Nouvelle Revue Française*. Em oposição ao *Sistema*, e por consequência introduzindo-a, esta pequena coleção de 35 *Propos*, reunidas quase ao acaso teve a virtude fulgurante de revelar aos leitores mais diversos uma grande e nova *Présence*. A tradução foi realizada por integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia ainda inéditas em língua portuguesa e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre.

Palavras-chave: Alain. Émile Chartier. Estética.



XVI. MARCEL PROUST

Não é fácil dizer o que é um bom Romance. Os romances ruins, por outro lado, são todos quase do mesmo modelo; são objetos que carregam a marca do molde. Tudo ali é reunido para agradar, admirar, tocar: quadros de costumes e de obras; atitudes, movimentos, trajés, cor e forma dos lugares, patoá, arcaísmos. Exposição de metáforas; encantamento vã. Nada aparece. É um mundo de imagens, e a imagem não é nada.

Mas aqui está uma criança que ainda não acabou de nascer, sempre retornando à polpa maternal, como os filhotes do saruê. Vestida e envolta pelos seus queridos pais; que vê homens e coisas em sombras na sua janela; que primeiro medita nas palavras, segundo a lei da infância; que pensa pelas divindades do lar; que crê em tudo desse mundo próximo, e que nunca acreditará em nenhum outro; que descobre todas as coisas através desse meio fluído. Semelhante aqueles pintores que olham as coisas em um espelho de Claude, a fim de recuperar sua primeira aparência; mas sem qualquer artifício, e pela graça da infância. Todavia, essa comparação, extraída da pintura, pode nos fazer compreender o que é a metáfora, e o que é a pintar pela metáfora, pois o pintor de paisagens, para representar a distância das coisas, o horizonte, o mar e o céu, deve primeiro reduzi-los a uma aparência colorida, sem qualquer distância. Assim nosso poeta vê primeiro as coisas e as pessoas projetadas na casca do ovo familiar. Daí vem esta verdade imediata, tão distorcida e tão monstruosa, mas fielmente copiada, como os japoneses copiam um peixe ou um pássaro. Aqui estamos no primeiro despertar, no primeiro nascimento do mundo. É o patriarcal retornado.

A metáfora no estado nascente refere-se àquela época do pensamento em que as ideias, naturalmente extraídas todas da ordem humana, determinam os objetos externos de acordo com as relações familiares e políticas. Por um lado, a primeira aparência do objeto é preservada, porque é a ideia prática, a ideia do artesão que muda a aparência. Por outro lado, essas aparências expressam diretamente os afetos. Todo monstro é linguagem e símbolo. Tal é a idade do poeta. E não se deve dizer que o poeta nisto imita o pintor; mas é preciso dizer antes que o pintor encontra algo da primeira poesia. Assim o mau romancista descreve quadros, trabalho em vão, que a imaginação não consegue acompanhar, enquanto o poeta, pela verdade dos afetos, rebaixa o mundo ao nível da aparência e, de tudo o que nos cerca, reproduz a aparência e o fantasma. Tal é a era Mágica até onde pode ser descrita, onde o próprio mundo aparece. Aos olhos de uma raça ativa e industriosa, o mundo não aparece mais, ele é. Também nossos devaneios são ínfimos. Nossa mitologia é exterior e pintada. Mas

*Michelly Alves Teixeira; Paula Furtado Goulart;
Sally Barcelos Melo*



aqui a mitologia está em ação e descortina o mundo. Duvido que o leitor tenha reconhecido suficientemente, neste rabisco, o desagradável pintor de Swann e Charlus, em cujos olhos somos vegetais, peixes e outras formas. Desagradável, mas muito forte.



REFERÊNCIAS

- ALAIN. *Propos sur l'esthétique*. 1ª edição. Paris: Les Presses Universitaires de France (PUF), 1949. Disponível em: <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb37158481d>. Acesso em: 25 maio, 2021.
- ALAIN [Émile Chartier]; OLIVEIRA CHAIA, J.; ALVES TEIXEIRA, M.; LACOUR, P. CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: da metáfora. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 269–272, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.44425>.
- LACOUR, P.; MATOS LIMA MELO, F.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. A Noção de Objeto, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 2, p. 181–192, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i2.41822>.
- LACOUR, P.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. O Culto da Razão como Fundamento da República, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 3, p. 373–380, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i3.41746>.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.46240>

Tradução recebida em: 01/12/2022

Tradução aprovada em: 17/12/2022

Tradução publicada em: 19/12/2022

[TRADUÇÃO]

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA¹

música

Alain (Émile Chartier)

Tradução

Paula Furtado Goulart²

Michelly Alves Teixeira³

Sally Barcelos Melo⁴

Revisão Técnica

Jade Oliveira Chaia⁵

Luciano Magalhães Alves⁶

274

¹ Publicado originalmente na coleção *Les contemporains*, em 1923 organizada pela *Librairie Stock*.

² Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB) com período sanduíche no Departamento de Filosofia da Universidade de Montreal. Mestra e Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). E-mail: paulie.goulart@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.

³ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pela mesma instituição. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

⁴ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia e em Pedagogia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB). Advogada. E-mail: sallybarcelos@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2243706158214074>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-0545>.

⁵ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB). Graduada em Filosofia (bacharelado) pela mesma instituição. Mestra em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco. Graduada em Direito pela mesma instituição. E-mail: jade.joc@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

⁶ Mestre em Filosofia pelo Programa de Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (ProFilo-UFMS). Especialista em Fundamentos da Educação pela mesma instituição. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Professor de Filosofia e Língua Francesa. E-mail: magalluc1@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6407449864800462>.



Resumo: Em 1923, a Livraria Stock publicou, em uma coleção de pequeno formato *Les Contemporains*, uma série de *Propos sur l'Esthétique* escritos durante os anos de 1921-1923 e extratos dos *Libres Propos (Journal d'Alain)*. O monumental *Sistema de Belas Artes* composto por Alain através dos ensaios da guerra, acabava de ser publicado (1920) nas Edições da *Nouvelle Revue Française*. Em oposição ao *Sistema*, e por consequência introduzindo-a, esta pequena coleção de 35 *Propos*, reunidas quase ao acaso teve a virtude fulgurante de revelar aos leitores mais diversos uma grande e nova *Présence*. A tradução foi realizada por integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia ainda inéditas em língua portuguesa e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre.

Palavras-chave: Alain. Émile Chartier. Estética.



XX. MÚSICA

276 Diz-se geralmente que Chopin celebrou, em suas *Polonaises* ou *Valses*, os infortúnios de sua pátria ou os tormentos do seu próprio coração. Mas o músico escapa a estes julgamentos literários por aquela modéstia em ação, que é a alma da música. Aqui se pode pensar, talvez, em algum músico enfático, mas proponho esta ideia, que o menor traço de ênfase ou inchaço, como se gostaria dizer, desonra a música bem como a estatuária; ainda mais claramente a música, porque a música, como uma bandeirola no ar, se deforma pelos mais tênues abalos de raiva, orgulho ou vaidade. O cantor testemunha como isso é necessário, pois lhe falta a modéstia, por pouco que seja, o som torna-se um grito e ofende os ouvidos; ao mesmo tempo, o ritmo está deslocado e a frase é rompida. A virtude do violinista e do pianista é da mesma qualidade. Todo o poder do quarteto de cordas, quando revive algum trabalho imenso de Beethoven, provém do fato de os artistas se tornarem servos da música e, assim, nada mais exprimirem que a natureza humana purificada. Chopin confessava ingenuamente quando publicou, sob o nome de *Préludes* e *Estudos*, composições comoventes das quais algumas atingem o sublime. Mas o homem solicita à música um relato de seus efeitos mágicos, e não compreendendo o ponto que a negação apenas da existência inquieta e ansiosa é o todo sublime, ele procura algum deus exterior, que seria um objeto ou uma ideia; esta busca é idolatria propriamente dita.

Observei na ação de um poderoso pianista, bastante conhecido pelo privilégio de se igualar, tanto quanto se pode esperar, o Beethoven das três últimas sonatas. Ele deu-me uma ideia do próprio Beethoven que improvisa na tecla. Era a máscara surda e cega. Nesta forma humana, todo o desejo de agradar ou de comover foi apagado. Então nasceu o canto, sob a única lei de responder a si mesmo, de se continuar a si mesmo, e de se realizar de acordo com a sua lei interna, sem qualquer perturbação exterior. Assim, improvisava o Mestre do Tempo, primeiro dando a si próprio matéria por uma espécie de tumulto rico em começos e disciplinado por um ritmo forte, e depois desenvolvendo esta riqueza de acordo com todas as expectativas, assumindo e pondo em prática todas as sonoridades suspensas, até ao triunfo do movimento retido, onde os próprios silêncios são contados, o ritmo desfeito, a sonoridade superada, o tempo entregue e submisso. É a conservação do poder consigo mesmo. O sinal é a negação dos sinais; assim, este poder é exercido em todos, nestes momentos preciosos, sem qualquer farsa. Talvez seja necessário ter suspenso, de qualquer forma, por seu lugar, ter pesado e mensurado um momento, este augusto silêncio, para encontrar, assim, o Tempo nos jogos e variações, objetos submissos, pensamentos transparentes.



Metáforas ainda; literatura inda; mas pelo menos mais próximo do objeto e reduzido à forma do objeto, em via de nos lembrar que a música é apenas música, que termina em si mesma e se basta. Isso esclarece, ao mesmo tempo, as outras artes, que não são menos tentadas pela ênfase e pelo sofrimento, mas talvez menos rapidamente punidas.



REFERÊNCIAS

- ALAIN. *Propos sur l'esthétique*. 1ª edição. Paris: Les Presses Universitaires de France (PUF), 1949. Disponível em: <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb37158481d>. Acesso em: 25 maio, 2021.
- ALAIN [Émile Chartier]; OLIVEIRA CHAIA, J.; ALVES TEIXEIRA, M.; LACOUR, P. CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA: da metáfora. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 269–272, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.44425>.
- LACOUR, P.; MATOS LIMA MELO, F.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. A Noção de Objeto, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 2, p. 181–192, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i2.41822>.
- LACOUR, P.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. O Culto da Razão como Fundamento da República, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 3, p. 373–380, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i3.41746>.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i23.44588>

Artigo recebido em: 11/08/2022

Artigo aprovado em: 15/11/2022

Artigo publicado em: 19/12/2022

A ESCRITA FEMININA NO BRASIL DOS SÉCULOS XIX E XX

uma nova proposta para o ensino de filosofia

FEMALE WRITING IN BRAZIL IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES

a new proposal for teaching philosophy

Nalberty Santos¹

(nalbertymedeiros@gmail.com)

279

Resumo: Neste artigo, apresentar-se-á uma proposta para o Ensino de Filosofia, tendo como alicerce as vozes e escritas das brasileiras dos séculos XIX-XX. Nesse sentido, analisar-se-á algumas das contribuições de sete escritoras tupiniquins, a saber: Nísia Floresta, Francisca Senhorinha, Josefina Álvares de Azevedo, Mariana Coelho, Bertha Lutz, Maria Lacerda e Antonieta de Barros. Dessas contribuições, focar-se-á especialmente nos conceitos de filosofia dos costumes, emancipação racional, voto feminino, igualdade de coparticipação no culto, filosofia do direito, fascismo e vida sintetizada. Na medida em que tais conceitos forem desenvolvidos, vislumbrar-se-á que propiciam uma compreensão mais ampla da filosofia enquanto inclusiva e transversal, essa que não se cala perante os mais funestos males do gênero humano, como o machismo, a colonização, a escravidão e o fascismo. Enfim, com essa proposta, espera-se que a filosofia e seu ensino se libertem do mundo fechado no qual foram inseridas, tornando-se pluriversais e transculturais.

Palavras-chave: Filosofia. Educação. Professoras brasileiras.

Abstract: In this article, we will present a proposal for the teaching of philosophy, based on the voices and writings of Brazilian women from the XIX-XX centuries. In this sense, we will analyze some of the contributions of seven Brazilian women writers, namely: Nísia Floresta, Francisca Senhorinha, Josefina Álvares de Azevedo, Mariana Coelho, Bertha Lutz, Maria Lacerda and Antonieta de Barros. Of these contributions, we will focus especially on the concepts of philosophy of manners, rational emancipation, women's suffrage, equal co-participation in worship, philosophy of law, fascism, and synthesized life. As these concepts are developed, it will be seen that they provide a broader understanding of philosophy as inclusive and transversal, one that is not silent before the most evil evils of the human race, such as machismo, colonization, slavery, and fascism. Finally, with this proposal, it is expected that philosophy and its teaching will free itself from the closed world in which it was inserted, becoming pluriversal and cross-cultural.

Keywords: Philosophy. Education. Brazilian women teachers.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4722640671752582>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8501-6989>.



INTRODUÇÃO

Nesse texto, tem-se como propósito repensar o Ensino de Filosofia, esta que é ensinada na academia, nos manuais e na Educação Básica a partir de um cânone que exclui todas as pessoas que não são brancas, homens, europeus ou estadunidenses, ou ainda que não pesquisem ou pensem seguindo esse viés exclusivista.

Para provar essa exclusão, basta citar o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD, 2018), no qual a maioria dos livros de filosofia indicados para a Educação Básica, apregoam sobre o (mito do) milagre grego, e intencionalmente não inserem no corpo do texto qualquer filosofia que não ocidental, branca ou masculina. A única exceção é o texto do Vasconcelos (2016), este que é dividido em quatro unidades, sendo a última denominada *Para além do eurocentrismo*, e na qual concentra brevemente nas tradições e escritas filosóficas “orientais”², africanas, afrodescendentes e feministas, apesar de que, na maior parte do livro, enquadre a filosofia e sua discussão dentro do espaço geopolítico grego, europeu e estadunidense, e por consequente, dentro do arcabouço teórico da filosofia ocidental.

280

Para além dos textos do PNLD, os próprios manuais de filosofia (os textos utilizados na academia), defendem a ideia do milagre ou do espírito grego, do pensamento “oriental” como mera sabedoria, primitivo ou estando na menoridade, e do mundo grego ou daqueles que estavam dentro do contexto cultural helênico como “criadores” de uma filosofia enquanto a ciência que pergunta, que fala e que se maravilha com o *logos*, e que por essa razão são nomeados de “primeiros” filósofos.

Para se ter uma ideia de quanto essa visão de filosofia perpassa e influencia todo o Ocidente, especialmente a partir da modernidade³, essa que levará a negação epistêmica de outros modos de filosofar, basta ler os seguintes textos sobre a história da filosofia: Hamlyn (1990), Jaeger (1994), Kenny (1999), Marías (2004), Marcondes (2007), Maritain (1998), Nestle (1981), Reale e Antiseri (2003).

² Apesar de usarmos esse termo, é importante informar que originalmente, se refere as mais variadas formas pelas quais o Ocidente (o orientalismo) estereotipou as civilizações do continente asiático, em outro dizeres: “o Oriente era quase uma invenção europeia, e fora desde a Antiguidade um lugar de romance, de seres exóticos [...] por orientalismo eu entendo diversas coisas [...] o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (SAID, 1990, pp. 13-15).

³ Para uma melhor compreensão de como a modernidade fomentou a ideia de filosofia enquanto criação ocidental, ou melhor dizendo, como a filosofia alemã tentou (e soturnamente conseguiu) excluir o resto do mundo do fazer filosófico, vide o livro *Africa, Asia and the history of philosophy: racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*, escrito por Peter K. J. Park.



Portanto, tanto os livros de filosofia da Educação Básica como também os manuais acadêmicos de filosofia são marcados pela exclusão, pela demarcação espacial e temporal do nascimento da filosofia, e por conseguinte, pelas cruéis consequências dessa origem única. Além disso, vislumbramos na consagração do cânone ocidental, um apagamento, ou ainda um epistemicídio⁴ de pensamentos outros, e por essa razão, vemos uma filosofia marcada pelo apagamento do outro.

O cânone fica em uma situação ainda mais indefensável, quando além das razões supracitadas, adicionamos o seu desenvolvimento dentro de uma sociedade falocêntrica, na qual a filosofia, a ciência e a literatura excluíram também a participação feminina na construção do pensamento, e sistematicamente levaram ao esquecimento a maioria das mulheres que tentaram pensar e problematizar o seu contexto, tempos e vivências.

Por conseguinte, é em razão de propor uma nova ótica para o Ensino de Filosofia, que nesse trabalho, analisaremos alguns desses excluídos, ou mais especificamente, apresentaremos algumas das contribuições literárias-filosóficas das brasileiras dos séculos XIX e XX⁵, contribuições essas que por não terem como égide a exclusão, dialogam com todo o globo, incluindo a própria filosofia ocidental.

281

Enfim, esperamos que esse breve texto possa corroborar para um Ensino de Filosofia que seja pluriversal e transcultural, que não se limite a uma *visão eurocentrada*, mas que venha se abrir para as filosofias “orientais” e “ocidentais”, nas vozes daqueles e daquelas que compõem a África, a Europa, a Ásia, a Oceania e as Américas.

1 JORNALISTAS, LITERATAS E FILÓSOFAS BRASILEIRAS

1.1 Nísia Floresta Brasileira Augusta

Na tentativa de traçar um marco na filosofia e na escrita feminina brasileira, iniciemos com a filósofa potiguar Dionísia Gonçalves Pinto (1810-1885), esta que em suas publicações

⁴ “El epistemicidio es el proceso político-cultural a través del cual se mata o destruye el conocimiento producido por grupos sociales subordinados, como vía para mantener o profundizar esa subordinación. Históricamente, el genocidio ha estado con frecuencia asociado al epistemicidio. Por ejemplo, en la expansión europea el epistemicidio (destrucción del conocimiento indígena) fue necesaria para 'justificar' el genocidio del que fueron víctimas los indígenas” (SANTOS, 1998, p. 208).

⁵ Devido aos livros e textos de jornais citados neste artigo terem sido publicados nos séculos XIX e XX, sendo anteriores aos últimos acordos ortográficos, resolvemos atualizar a grafia dos mesmos.



normalmente utilizava o epíteto Nísia Floresta Brasileira Augusta⁶. A obra de Nísia Floresta, tanto no contexto acadêmico como no ensino básico, pode ser trabalhada das mais diversas formas, umas destas é a partir do seu *Opúsculo Humanitário* (1853), no qual a autora faz uma exegese da mulher na história das civilizações, em que argui que as sociedades que desprezam a educação e a emancipação feminina, não conseguem alcançar a civilização, sendo então levadas a barbárie.

De forma geral, esse texto nisiano se situa entre os primeiros a fazer uma genealogia da mulher, como também a problematizar a situação das mulheres no mundo e especialmente no Brasil. Além do mais, dialoga constantemente com a filosofia europeia, o que nos permite um estudo cotejado da obra da Nísia com o cânone ocidental, este com o qual tem forte aquiescência, em suas palavras:

Imitemos principalmente os ingleses no respeito à religião e à lei, os alemães no hábito de pensar e no empenho de elevarem-se acima de todos os povos pelo estudo e pela reflexão, os franceses em seu espírito inventor e em suas generosas inspirações civilizadoras (FLORESTA, 1989, p. 101).

282

Na citação acima, a Nísia manifesta sua assaz admiração aqueles que têm como pressupostos a reflexão, a institucionalização das regras para existência e coexistência social (a lei), como também a invenção que pelo espírito vem à tona, possibilitando as coisas mais primorosas da criação humana.

Dessa citação, é interessante frisar que o vocábulo “imitemos”, que a princípio pode significar a mera cópia e apropriação do pensamento das metrópoles, na verdade, no contexto da criação nisiana, expressa a inclusão do outro no mundo-pensamento, a inclusão daquelas e daqueles que pensam para além das metrópoles, que compõem e fazem parte de outros lugares, de outros espaços de criação.

No contexto do Ensino de Filosofia, o ato de inserir um texto que tem como marca a inclusão do pensamento outro, possibilita um meditar e dialogar mais profundo com os/as discentes sobre os sentidos da Filosofia e suas ações no mundo. Desse modo, a apreciação de uma criação filosófica tupiniquim, propicia o ampliamiento do sentido da filosofia, ou melhor dizendo, a desvela e desnuda das limitações impostas pelo Ocidente.

⁶ Sobre a razão de ser desse pseudônimo, a autora provavelmente o teceu da seguinte forma: o nome Nísia vem de Dionísia, o Floresta se refere ao seu lugar de nascimento, o sítio Floresta, este que fazia parte da cidade de Papari-RN, hoje nomeada Nísia Floresta, já o Brasileira é uma demarcação ou expressão patriótica, significando de que é uma pensadora brasileira, enquanto que Augusta é uma homenagem a sua filha Lúvia Augusta de Faria Rocha (1830-?).



Com o *Opúsculo*, vislumbramos que a filosofia nisiana se configura e se alicerça na inclusão, isto porque na sua criação filosófico-literária, não exclui o outro, mas o traz para o diálogo, pelo menos quando o outro não é marcado pela tirania, desprezo e vontade de destruição. Entretanto, quando essas últimas características se manifestam, aquela não se cala, mas se levanta contra toda filosofia ou ideologia que se baseia na destruição e vituperação do outro.

É dentro desse antagonismo e aparente contradição, que na pequena epopeia *Páginas de uma vida obscura* (1855), a filósofa faz uma crítica a escravidão, como também se põe como uma das primeiras abolicionistas, se posicionando contra os sistemas de opressão, posição essa que aparece no poema *A lagrima de uma caeté* (1849), no qual a autora narra sobre a destruição da terra de Tupã, a usurpação desta pelo tirano europeu.

Dentro de sua vasta obra, trabalharíamos e traríamos para a sala de aula a sua *filosofia moral ou filosofia dos costumes*, essa que está presente nos *Conselhos à minha filha* (1842), pequeno texto reeditado em 1845 e no final do qual a autora adiciona alguns poemas sob a denominação *Máximas e pensamentos para minha filha*.

Desse texto, destaquemos o conceito nisiano de *amor materno*, o amor que ama sem interesse, que não se gaba, mas ama o outro, no outro e pelo outro. Dessa maneira, o amor de uma mãe é dentre as coisas da natureza o mais importante sentimento, visto que perpassa todas as civilizações, séculos e costumes, não desvanecendo nem mesmo perante a morte (FLORESTA, 1845, p. 7).

Consequente, o *amor maternal* é tão grandioso que deixa todas as sensações, noções e afetos sobre a insígnia do aquém, de modo que até mesmos os sentimentos e as percepções que os jovens, os guerreiros, os amigos e os sábios devotam seu louvor, são meros amores, prazeres, desejos, honras, glórias ou simples amizade. Dessa forma, o *amor maternal* não pode ser cotejado com os supracitados, porque esses têm origem no interesse, têm uma finalidade, enquanto que somente a mãe:

Ama a seus filhos com um inteiro e verdadeiro desinteresse. Ela o ama feliz, se ele é virtuoso, desgraçada se ele o não é; mas o ama sempre, e o ama então com um sentimento mais poderoso, a compaixão! Uma mãe é o título mais terno, e mais doce, que há na natureza (FLORESTA, 1845, p. 8).

No contexto ou estrutura deste pequeno livro, a filósofa aconselha a sua filha a praticar as virtudes filiais e a evitar os vícios que inundam a existência humana. Dessa maneira, aconselha-a a sempre se volver a simplicidade, a amabilidade, as virtudes



cristãs e a obediência, essa última não no sentido de servilidade ou de temor, visto que nessa situação a virtude desfalece, por esse motivo, a obediência deve ser praticada: “por amor de ti mesma” (FLORESTA, 1845, p. 20).

Por conseguinte, ao volver a tais virtudes, não se deve enveredar pelo ilusório encanto da aparência externa, nem também pelos males que a acompanham, a saber: o vício, a vaidade, a decrepitude e a desolação. Deve, antes de tudo, fugir do mal e agir de acordo com a consciência, desse austero juiz da vida humana, ou ainda de que é essencial a resignação, no sentido de conhecer que a vida é luta, que todo ser humano passará ou terá momentos de muita dor, e que só a virtude cristã e o amor propiciam a felicidade em um mundo de ilusão (FLORESTA, 1845, p. 18).

Além dessas virtudes, a Nísia destaca a caridade, essa que é um fator essencial na vida virtuosa, e que por consequência, a pessoa caridosa deve sempre ficar ao lado do oprimido, esse que mormente está sozinho no mundo, não tendo ninguém que o defenda, como também não tem o mesmo destino daqueles que são agraciados pela fortuna, esses que nos escassos momentos em que não são louvados têm sempre a sociedade para lhes acudir e lhes glorificar.

Dentro da característica da pessoa ou da ação caridosa, a autora aconselha que quando algum desventurado te rogar por ajuda, faça sem questionar se a sua causa é digna ou não do socorro prestado, nem se incomode com o dizeres daqueles que sempre veem e arranjam desculpas para não ajudar (FLORESTA, 1845, p. 22).

Portanto, esse texto nisiano, além de possibilitar concepções outras sobre os conceitos de moral, virtude e vício, propicia a partir de uma perspectiva tupiniquim a afirmação de que num mundo em que: “tudo é passageiro e transitório” (FLORESTA, 1845, p. 23), somente a prática da generosidade e do bem podem trazer-nos algum grau de felicidade, enquanto que a prática da vingança e do ódio somente perpetuam as atrocidades humanas, levando aos maiores desatinos, a consciência de culpa e ao abismo existencial.

Enfim, dentro de sua filosofia dos costumes, inseriríamos na sala de aula o texto *Fany ou o Modelos das Donzelas* (1847), ou ainda o romance *Dedicação D’uma amiga* (1850), ou até mesmo poderia ser problematizado a emblemática questão do feminicídio presente no pequeno conto *Um crime cometido por amor, e sua punição* (1864)⁷.

1.2 Francisca Senhorinha da Motta Diniz

⁷ Esses três textos da Nísia foram recentemente editados em formato digital.



Dentro dessa proposta de Ensino de Filosofia, não poderíamos esquecer de apresentar para os/as discentes, a obra literária, jornalística ou ainda a atuação da Francisca Senhorinha da Motta Diniz (1834-1910), esta que foi uma das primeiras redatoras e tradutoras do Brasil, tendo fundado os jornais⁸ *O Sexo Feminino*, *a Primavera*, o semanário *Voz da Verdade* e também o quinzenário *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino*, tendo também publicado em 1886, um livro nomeado *A judia Raquel: Romance original de costumes*⁹.

A exposição da vida e obra desta grande mulher brasileira, além de trazer à tona a sua escrita e luta excepcionais, mostra que a sua obra é uma das expressões máximas das publicações jornalísticas brasileiras do período Imperial (1822-1889) e começo da República (1889). Desse modo, por causa da imensa projeção de sua produção intelectual, política, jornalística e educacional no contexto imperial e republicano, é essencial conhecer e trazer para a Educação Básica algumas de suas bandeiras e conceitos, como também suas possíveis relacionalidades.

Primeiramente, é fundamental aperceber que dentro de sua produção teórica-educacional, a sua causa máxima é o que denomina de *Emancipação Racional feminina*, como também a consequência dessa emancipação, a saber: a conquista dos direitos ao trabalho e à educação. Contudo, esses direitos só serão alcançados quando a sociedade não mais fundamentar-se no egoísmo masculino e na opressão das mulheres.

Ao colocar-se na luta pela emancipação da mulher, pela superação da sociedade egoísta e opressiva dos homens, a Francisca amiúde teceu fortes críticas aqueles que guiados pelo *pessimismo*, viam na mulher somente um: “*traste de casa*” (DINIZ, 1873a, p. 1, grifo da

⁸ O semanário *O Sexo Feminino* foi fundado na cidade de Campanha (MG), em 07 de setembro de 1873, tendo sido encerrado nessa cidade em 07 de setembro de 1874. Em 22 de julho de 1875, *O Sexo Feminino* passa a ser publicado na corte (RJ), seguindo (provavelmente) até 02 de abril de 1876. Entre 1876 a 1880, não temos informações sobre o que a Senhorinha fez ou publicou. Entretanto, a partir de 29 de agosto de 1880, surge na cidade do Rio de Janeiro, a revista *Primavera*, publicada e redigida pela Senhorinha provavelmente até 31 de outubro de 1880. Sobre a causa da ruptura na publicação dessa revista, talvez tenha sido a morte da Albertina A. Diniz em 16 de novembro de 1880. A próxima aparição que temos sobre a supracitada será em 1885 (talvez em 12 de maio), quando inicia a publicação de seu jornal *Voz da Verdade* (SUDRE, 1885, p. 2). Finalmente, a autora lança em 1886, junto com uma de suas filhas, o romance *A judia Raquel*. Em 09 de junho de 1889, a autora retorna à publicação (também na corte) do *O Sexo Feminino*, indo até 08 de outubro de 1889. A partir de 15 de dezembro de 1889, o jornal passa a ser nomeado de *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino*. Inclusive, a razão da mudança de título foi devido a proclamação da República em 15 de novembro de 1889. Ademais, esse jornal foi lançado (provavelmente) até 06 de novembro de 1890. A partir dessa data, até 03 de novembro de 1910, data da morte da Senhorinha aos 76 anos (AZEVEDO, 1910, p. 6), não conseguimos encontrar qualquer informação sobre as suas possíveis publicações ou atuações.

⁹ Este livro foi publicado pela Senhorinha com a colaboração e coautoria de uma de suas filhas. Entretanto, é difícil afirmar quais de suas filhas foi a coautora. O que podemos afirmar, é que provavelmente foi escrito com a participação de Amélia Augusta Diniz (1859/1860-?) ou de Albertina Augusta Diniz (1861-1880).



autora), e que em plena modernidade, a mulher ainda estava lançada na subalternidade, de modo que: “Quando filha, quando mãe, esposa ou viúva, sempre, sempre manietada, oprimida e dominada desde o primeiro até o último homem” (DINIZ, 1873b, p. 2).

Dessa forma, a autora problematiza que mesmo no século do progresso e das luzes, os homens (pai, marido ou o filho) continuam a pensarem a si como sendo o “sexo forte”, e a colocarem na mulher a corruptela de “sexo frágil”, a denominando de dócil e lançando-a na vida do lar, na opressão física e moral.

Em corolário, é em vista da educação feminina, da superação da opressão e ignorância nas quais estão submetidas as mulheres, que a Francisca Senhorinha propõe a *tríplice educação*, a saber: educação física, moral e intelectual. Logo, é a partir desse arcabouço formativo, que a educação terá como propósito a conquista de uma saúde salutar, de uma educação civil e religiosa, como também a aquisição dos conhecimentos provindos das mais diversas ciências, estas que, no século das luzes, alcançaram os mais altivos progressos.

Entretanto, a proprietária do *Sexo Feminino* adverte, que esse progresso e essa sociedade dita das luzes, não serão realmente progressistas, esclarecidas, liberais ou humanas enquanto negarem as mulheres os seus direitos, enquanto não abandonarem o modo de pensar que se fundamenta em tudo que é retrógrado, característica essa que veta a ciência, que não propicia o esclarecimento.

Em suma, é necessário que o século do esclarecimento seja marcado verdadeiramente pelas luzes, que os responsáveis pela degradação e ignorância da mulher reconheçam a culpabilidade que cai sobre os seus ombros, e que não se coloquem contra a máxima da época: *fraternidade, igualdade e liberdade*, que antes de tudo reconheçam que as mulheres não são inferiores, mas que categoricamente devem ser consideradas suas iguais, sendo-lhes essencial a conquista do mais profundo amor que a civilização pode possibilitar, a emancipação feminina, nas palavras da Francisca:

Ainda não houve um século, em que mais se falasse de progresso, de aperfeiçoamento e de prosperidade que o presente. No entanto, não haverá prosperidade, nem a haverá enquanto os homens considerarem as mulheres suas inferiores, enquanto não tiverem às suas mães o mais profundo amor, respeito, acatamento e veneração (DINIZ, 1873c, p. 2).

Por conseguinte, ao que tange a obra da Senhorinha, é possível vislumbrar sua inserção e projeção dentro dos mais diversos movimentos intelectuais da sociedade oitocentista, ou seja, é possível fazer uma análise comparativa de sua criação



literária-filosófica com as mais diversas correntes da filosofia moderna. Dessa maneira, podemos meditar sobre a *apropriação antropofágica* que realiza de alguns dos conceitos da obra do filósofo francês Louis Aimé Martin (1782-1844), como também do seu relacionar com o pensamento iluminista, especialmente com o iluminismo francês, a partir da utilização das concepções de progresso, época das luzes, sociedade em marcha, revolução e emancipação.

Inclusive, dentro do iluminismo francês, podemos estudar a aquiescência da escrita da Senhorinha com as filosofias de George Sand (1804-1876), Maria de Rabutin-Chantal (1626-1695), Rousseau (1712-1778), Voltaire (1694-1778), Maria Deraismes (1828-1894) e Marie Pape-Carpantier (1815-1878). Aliás, sobre a escritora e educadora Marie Pape-Carpantier, a Senhorinha além de compactuar com a visão educacional desta, verteu para o português dois de seus livros¹⁰.

Além das filósofas e filósofos supramencionados, a sua obra dialoga também com a filosofia de John Stuart Mill (1806-1873), especialmente com a visão deste acerca dos direitos das mulheres, esta que aparece nos livros *Considerações sobre o governo representativo* e *A sujeição das mulheres*.

Ademais, para além da influência iluminista, a escrita e a atuação da supracitada se relaciona com as formulações teóricas dos primeiros sistemas educativos brasileiros, a saber: com a *escola do povo*, movimento este fundando na corte no mesmo ano em que foi criado o periódico *O Sexo Feminino*, e com o qual aquela mantém um carinhoso diálogo, se correspondendo, especialmente, com o professor Miguel Vieira Ferreira (1837-1895).

Portanto, o estudo cotejado da obra da Francisca Senhorinha com as mais diversas matizes do pensamento europeu, possibilita-nos olhar os textos “clássicos” da filosofia com outros olhos, propicia uma crítica àqueles que utilizam a filosofia como instrumento para a negação do outro. Alfim, tal estudo e ensino proporcionam um outro modo de pensar a filosofia e suas relações, agora marcada pela voz e escrita dessa grande literata brasileira.

1.3 Josefina Álvares de Azevedo

¹⁰ Soturnamente não tivemos acesso a essas duas traduções, o que temos é a informação da própria Senhorinha publicada em 22 de junho de 1885: “Primeiras lições da infância por Mad. Pape Carpentier, tradução de D. Francisca Senhorinha da Motta Diniz [...] Brevemente será publicado o não menos importante opúsculo – Direção das salas de asilo, por Mme. Pape Carpentier. Tradução da mesma” (DINIZ, 1885, p. 4). Ademais, não sabemos mencionar, dentro da obra da Marie Pape-Carpantier, qual texto é esse que a Senhorinha traduz como *Primeiras lições da infância*, o que podemos pensar é que seja provavelmente o *Enseignement pratique dans les écoles maternelles: ou premières leçons a donner aux petits enfants* (1849). Já o opúsculo *Direção das salas de asilo*, provavelmente seja a tradução do *Conseils sur la direction des salles d’asile* (1846).



Para compreender mais detalhadamente as transformações que ocorreram nos dois últimos séculos, a relação entre política, literatura e causa feminista, é fundamental trazer para Educação Básica a obra da docente, redatora, dramaturga e poetisa Josefina Álvares de Azevedo (1851-1913), uma das precursoras na luta pelo voto feminino nas terras brasileiras.

De forma geral, sua atividade escrita deu-se predominantemente na imprensa¹¹, na qual publicou uma gama de artigos defendendo a emancipação feminina, sendo que é a partir desses artigos (e de alguns outros textos) que a autora compõe e traz à luz em 1891 o livro *A mulher moderna: trabalhos de propaganda*.

Nesse livro, ao dissertar sobre o novo regime (a República), expõe que o Império das trevas finalmente caiu por terra, esse no qual a mulher vivia em um: “regime de escravidão legal e moral” (AZEVEDO, 2021, p. 31). E que a todo passo, a todo instante de sua vida, tudo era regido ou estava sob a égide de preconceitos infundáveis, por causa dos quais não lhe era permitido a mínima liberdade, e a igualdade parecia um sonho distante.

Mas agora – por causa do cataclisma que fez com que o Império descaísse sobre si mesmo, os sonhos de igualdade pareciam mais reais, ou pelo menos não tão distantes. Entretanto, a mulher ainda estava sob a tutela do homem, sob a objetificação imposta pela sociedade, essa que lhe privou e negou até mesmo do pensamento, da capacidade racional que distingue o humano dos seres irracionais. Destarte, é em vista de superar os preconceitos presentes na sociedade oitocentista, que a redatora do jornal *A Família* assevera:

É necessário que a mulher, também como ser pensante, como parte importantíssima da grande alma nacional, como uma individualidade emancipada, seja admitida ao pleito em que vão ser postos em jogo os destinos da pátria [...] queremos o direito de intervir nas eleições, de eleger e ser eleitas, como os homens, em igualdade de condições. Ou estaremos fora do regime das leis criadas pelos homens, ou teremos também o direito de legislar para todas. Fora disso, a igualdade é uma utopia, senão um sarcasmo atirado a todas nós (AZEVEDO, 2021, p. 32).

Com o brado acima, a Josefina se posiciona contra a sociedade que é marcada pelo sarcasmo, pela contraditoriedade e pelo delírio, esse último que é a manifestação caricata dos tiranos e egoístas em vista da vontade do poder ou do querer, como também a concretização do desejo de apagar e menosprezar.

¹¹ A escrita jornalística da Josefina tem ascensão a partir da fundação do (seu) jornal *A Família* em 18 de novembro de 1888, um ano antes da Proclamação da República do Brasil.



É por não anuir com a “práxis” desse tipo de civilização, que aquela se coloca antagonicamente as constituições alicerçadas no sarcasmo masculino, essas que ironicamente e diabolicamente se pressupõem fundadas nas ideias de igualdade e democracia, mas na prática cospem sobre esses conceitos, na medida em que negam a mulher até mesmo o *cogito*.

Logo, a poetisa tece fortes críticas às leis, essas que, em uma constituição dominada pelo homem, ao invés de serem o portfólio da sabedoria, são na verdade a assunção das maiores imbecilidades, visto que juridicamente negam a mulher a consciência e a liberdade de escolha, como também ignoram que *a civilização marcha*, e de que: “Já hoje, pela conquista da civilização, temos demonstrado que não somos nada inferiores ao homem” (AZEVEDO, 2021, p. 33). Logo, a mulher não é inferior, e enquanto operária, cientista, advogada ou profissional da medicina, que em todas essas e em muitas outras áreas, tem mostrado que é capaz¹², tem mostrado que a igualdade de direitos é a premissa, o meio e o fim de uma civilização esclarecida.

Todavia, o Brasil República não se colocou dentre as sociedades esclarecidas, de modo que, o direito ao voto pelo qual a Josefina tanto lutou, será conquistado somente quarenta e um anos depois da publicação do seu livro *A mulher moderna: trabalhos de propaganda*, ou ainda dezenove anos depois de sua morte¹³.

No decurso de sua vida, a Josefina lutou bravamente contra todos aqueles que tentaram juridicamente arguir a não participação feminina na política, e que frequentemente utilizavam a falácia da suposta incapacidade. Entretanto, quando questionados sobre o porquê dessa incapacidade, não conseguiam responder coerentemente, sendo suas respostas somente os velhos barbarismos das sociedades dominadas pelo homem, esse que na sua selvageria igualava a mulher ou a ausência de razão dos dementes ou a inexperiência dos menores (AZEVEDO, 2021, p. 37).

Dessa crítica a tentativa jurídica de defender o injustificável, a autora conclui que toda lei que se funda em princípios de exclusão, independentemente do sistema de governo no qual está instituída, no final leva a tirania, a subsunção de todas as existências a egolatria do homem, dessa maneira: “A lei restritiva [...] aparece senão como um despotismo tirânico da força contra

¹² Em relação ao argumento sobre a capacidade feminina, é interessante citar que a Francisca Senhorinha utilizava frequentemente um raciocínio congênere ao da Josefina. Além disso, aquela criou nos seus jornais seções nas quais focava no avanço e entrada das mulheres nos mais diversos cargos em todo o planeta, centrando especialmente na França, Inglaterra, Alemanha e EUA.

¹³ A conquista do direito à elegibilidade feminina no Brasil, tornou-se realidade em 24 de fevereiro de 1932, depois das infundáveis lutas empreendidas pelas feministas brasileiras dos séculos XIX e XX.



o direito, do homem sobre a mulher” (AZEVEDO, 2021, p. 38), é a manifestação de um dos mais horrendos males da civilização.

Sobre a relação entre o governo imperial e o republicano, a literata profere que ao invés de pressuporem-se dialeticamente, na verdade coparticipam dos sistemas de exclusão, visto que ambos persistiram na fomentação das desigualdades e vícios sistêmicos, ambos negaram a inclusão do voto feminino, em outros dizeres: “O governo [...] não considera nem oportuna, nem conveniente qualquer inovação na legislação vigente no intuito de admitir as mulheres [...] ao alistamento e ao exercício da função eleitoral” (AZEVEDO, 2021, p. 40).

Portanto, a obra da Josefina é marcada pela luta e propaganda dos direitos de igualdade para todas as brasileiras e brasileiros, pela constatação de que o direito não pode ser roubado ou destituído por qualquer sistema, é um bem que perpassa toda exclusão, e que não será silenciado pela legislação, covardia ou totalitarismo dos homens.

1.4 Mariana Coelho

290 Uma outra contribuição importantíssima para as letras brasileiras, são os escritos que saíram da pena e da voz da escritora luso-brasileira Mariana Coelho (1857-1952). A Mariana, atuou como jornalista, poetisa, literata, professora e como participante do movimento feminista brasileiro em vista do voto, ou seja, da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF). Dentre a sua contribuição na poesia, literatura e filosofia, destacamos o seu belíssimo livro *A evolução do feminismo: subsídios para a sua história*. Esse livro foi publicado no terceiro decênio do século XX, mais precisamente em 1933, ano em que outros livros escritos por mulheres vieram à tona, como é o caso de alguns textos publicados pela Maria Lacerda de Moura e pela Bertha Lutz.

Nesse livro, a Mariana aborda a participação feminina na religião, na guerra, na administração, na imprensa e no amor. Destes tópicos ou capítulos, concentremo-nos na sua percepção acerca da mulher no contexto religioso, percepção essa que é abordada no capítulo *A mulher na religião*.

Neste capítulo, a autora inicia com a argumentação de que igualmente a proposição dos historiadores sobre a origem humana, ou seja, do mesmo modo que esses apontam como causa comum das sociedades antigas e modernas a Índia ou o Egito, que essa compreensão de origem pode ser utilizada também para pensar a relação da mulher com a religião, isto é, para provar que nas sociedades antigas existia a igualdade entre mulheres e homens



na participação e organização do culto. E nesse sentido, que foi somente com o *Clero romano* que a mulher foi lançada ao degredo, em que a participação no culto lhe foi negada, ou nas suas palavras:

Como o objetivo deste estudo é precisar o papel da mulher em várias religiões, principiaremos por demonstrar que ela foi introduzida em todos os mistérios da antiguidade e que, fazendo o respectivo confronto entre os cultos antigos e modernos, se chega à conclusão de que só a Igreja romana a excluiu do seu culto (COELHO, 2002, p. 51).

Para arguir a tese da negação do culto adimplida pelo cristianismo, como também para provar a anterioridade da igualdade em outras culturas e povos, profere que na antiga Índia, nos textos canônicos do *Rigveda*, não havia desigualdade entre os sexos, sendo as mulheres participantes e colaboradoras no culto. E que tanto na corrente *Védica* como na *Brâmane*, o alicerce era igual, quer dizer, no momento opuscular da criação, a divindade fez que a partir do feminino e do masculino tudo surgisse.

Além do mais, a participação da mulher estava no cerne do culto, seja na representação do *panteão védico* com a deusa Aditi (a manifestação do ilimitado e do infinito), ou enquanto *Devadassi*, aquelas que no culto a Brahma: “mantinham o fogo sagrado” (COELHO, 2002, p. 52). Além disso, a coparticipação feminina se mostrava também nas sacerdotisas de Delfos, do Egito ou nas vestais romanas.

Na sequência, assevera que a libertação das mulheres do jugo masculino era um dos objetivos do budismo, ou de que no panteão romano, as divindades tinham como expressão a igualdade. E para além da Índia, do Egito, da Grécia e de Roma, de que no continente americano, mais precisamente no Peru e na teocracia Inca, a mulher estava presente no culto, esse no qual muitas vezes o homem não era admitido (COELHO, 2002, p. 53-54).

O que a autora objetiva auferir com essas argumentações, é que foi somente com a Igreja Católica Apostólica Romana que a desigualdade da mulher no culto veio à tona, que houve a deturpação dos ensinamentos do Nazareno. Por essa razão, a história do Clero levou a mulher as mais funestas humilhações, e a prova cabal disso é encontrada na própria história dos santos e mártires, nas quais são proferidas as piores condenações e execrações contra as mulheres¹⁴.

¹⁴ À guisa de curiosidade, a Maria Lacerda utiliza um argumento semelhante ao da Mariana no texto *A mulher e a maçonaria*, no qual defende que: “A mulher não foi alevantada pela Igreja Romana [...] A Igreja deprimiu-a, considerou-a “impura”, “arma do diabo”, “satanás em pessoa”, “dardo do demônio”, pela boca de Gregório VII, do Eclesiastes, de S. Tomás de Aquino, de Manegold, de Dustan, S. Paulo, Luís VI, Damião, Constantino, etc., etc., pelos concílios que negavam a alma a mulher e que a custo lhe concediam meia alma ou uma alma inferior” (MOURA, 1922, p. 20).



Mas quem são esses santos e o que disseram sobre as mulheres? A autora responde a essa pergunta ao narrar os anátemas dos santos, ao contar que Tertuliano (160-220) bradou que as mulheres deviam caminhar sempre em luto, cobertas a tal ponto que somente as suas lágrimas pudessem ser vislumbradas, ou que Santo Antônio (1195-1231), foi tão odioso que chegou a perceber a mulher como sendo o diabo encarnado, ou de que um outro santo, de nome S. Coriolano, proferiu que em hipótese alguma o homem pode ficar sozinho com uma mulher, visto que não tendo uma testemunha, por causa de tal ato: “Além de ser posto a pão e água, sofrerá 200 chibatadas” (COELHO, 2002, p. 55).

Entretanto, há entre os santos e os filósofos algumas exceções, como é caso do filósofo e teólogo François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715), esse que vislumbrava na mulher um ser consciente, um ente essencial para a humanidade. Já dentre os santos, cita S. Jerônimo, este que: “viveu entre os séculos IV e V; era feminista, advogava a igualdade dos sexos” (COELHO, 2002, p. 58).

A Mariana Coelho, além de ser uma das mais importantes autoras que advogaram sobre a causa feminista, ao lançar-se em uma ampla análise da participação da mulher nas mais diversas civilizações, inclusive ao que refere a coparticipação no culto, é também uma das primeiras a pensar a relação entre as mulheres e as religiões a partir de uma perspectiva não eurocentrada.

Logo, por analisar a relação entre a mulher, a religião e a igualdade a partir das mais diversas epistemologias, esse texto da Mariana propicia dentro do Ensino de Filosofia e da filosofia da religião, uma ótica outra sobre as relações entre os sexos no contexto religioso, ou ainda permite-nos pensar os modos pelos quais os homens utilizam e utilizavam os sistemas teológicos para oprimir, ofender e perpetuar a sua “lógica” machista, o sistema de dominação masculino.

1.5 Bertha Maria Júlia Lutz

Dentre as brasileiras que advogaram a causa feminista, a Bertha Maria Júlia Lutz (1894-1976) é uma das mais fervorosas vozes. Entretanto, mesmo tendo sido uma das pessoas que mais lutaram pela conquista do voto e da elegibilidade feminina no Brasil, soturnamente, muitas pessoas desconhecem a sua trajetória. Por essa razão, antes de focarmos em uma de suas contribuições para a escrita, a educação, a filosofia e o direito brasileiro, façamos um breve resumo de sua história.



Bertha Lutz nasceu em uma família que cultivava a ciência e a educação, visto que a sua mãe Amy Fowler (XIX-XX) era uma enfermeira, e seu pai Adolpho Lutz (1855-1940) um cientista. Seu percurso foi fervoroso, tendo alcançado a formação acadêmica pela prestigiada faculdade de ciências de Paris (Sorbonne) no ano de 1918, ano no qual sua atuação pública e política propriamente dita é iniciada. A partir daí, trabalhou por um tempo no Instituto Oswaldo Cruz, e em 1919 tornou-se uma das primeiras mulheres a ingressar (no Brasil) em um cargo federal, ao iniciar seus trabalhos no Museu Nacional (LÔBO, 2010, pp. 23-29).

A sua atuação na política brasileira e na causa feminista, ganha outros contornos no final do primeiro decênio do século XX, no qual ao lado de outras feministas fundará a Liga para Emancipação Intelectual da Mulher, e em vista da qual publicará uma série de artigos defendendo além do direito ao voto, a entrada da mulher na ciência e na educação, como também defendendo as associações femininas, ou mais precisamente, propagando sobre a necessidade do espírito de classe, que as mulheres das classes operárias, do professorado entre outras deveriam reunir-se em vista de uma ação comum. É graças a esse espírito de união, que em 1922, a Liga para Emancipação Intelectual da Mulher será renomeada para Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), e terá como primeira presidenta a Bertha Lutz, essa que além de atuar fortemente no Brasil, representará a federação e o próprio governo em vários congressos e conferências internacionais (LÔBO, 2010, pp. 29-41).

Finalmente, após anos de luta em vista do voto feminino, de ter participado de federações e organizações nacionais e internacionais em vista da emancipação da mulher, a Bertha assume em 1936 uma cadeira na Câmara dos Deputados, na qual prossegue com sua luta em vista dos direitos femininos, da ciência e da educação.

Sobre a obra da Bertha, foquemos na sua atuação na luta pelos direitos de igualdade jurídica, social e econômica, luta essa que se materializa no livro *13 Princípios Básicos: Sugestões ao Anteprojeto da Constituição*, publicado em 1933. Nesse texto jurídico-filosófico, enviado a uma das subcomissões da Assembleia Constituinte em 1933, a autora articula que por ser a constituição a base de uma nação, não mero jogo político, é por consequência a concretização das: “relações econômicas e sociais [...] sob a forma da autodisciplina jurídica” (LUTZ, 1933, p. 5). Dessa maneira, é por meio da *lei básica* de uma sociedade, que são constituídos os sonhos mais elevados de um povo, sonhos esses que se concretizam com a harmonização das relações sociais, políticas e econômicas.

Em corolário, sendo a *lei básica* tão sumária, essa deve tomar como alicerce a fraternidade, a liberdade e a igualdade oriunda dos estatutos que foram desenvolvidos devido a Revolução Francesa (1789-1799), ou ainda devido a



Revolução Industrial (1760-1840). Assim, em uma constituição baseada na justiça e no bem humano, há a necessidade de colocar em plano a relação econômica e o bem de cada cidadão, de extirpar toda e qualquer barbárie que ouse persistir na civilização (LUTZ, 1933, pp. 5-6).

A partir dessas proposições, a autora sugere alguns artigos para a nova constituição, sendo que estes devem ter como base *treze princípios*, dos quais destacamos alguns nos parágrafos abaixo.

Dos supracitados, concentremo-nos primeiramente, no que versa sobre *A racionalização do poder*. Sobre esse princípio, a Bertha profere que por causa da política ser um local de luta, em que os seus participantes se lançam uns sobre os outros, faz-se necessário um elemento que possa mediar e harmonizar. Dessa maneira, dentro dos governos democráticos, no âmbito da luta entre vozes e poderes, o único mediador possível é o povo, ou melhor dizendo, é a lei, essa que por consequência é: “A autodisciplina jurídica do povo” (LUTZ, 1933, p. 10), a relacionalidade entre o Estado e o Direito.

Conseqüentemente, o próximo princípio que achamos de suma importância mencionar é o terceiro – a *Dignificação do Trabalho*. Esse princípio pressupõe que o trabalho é o sustentáculo da existência, ou seja, se manifesta e se realiza na tarefa de todo ente em vista da sua sobrevivência (conservação). Logo, é contrário ao parasitismo, este que significa ou expressa-se na degeneração (LUTZ, 1933, p. 24).

Dessa maneira, ao falar sobre o trabalho digno, a supracitada afirma que apesar da atividade laboral ser a obra que constrói as sociedades – a classe trabalhadora é ainda uma das mais desprezadas. E dentro dessa classe, são as mulheres aquelas que trabalhando o dobro (mais que o homem), ganham uma quantia insignificante. Portanto, é em vista da reforma da atividade laboral, que aquela propõe que: “A trabalho igual, salário igual” (LUTZ, 1933, p. 26), isto é, não deve haver distinção entre os sexos, como também entre nacionalidades. A igualdade deve ser a base da lei do trabalho.

O outro princípio que merece essencial destaque, é o *oitavo princípio*, este que versa sobre a *Equiparação dos sexos*. Na discussão sobre o supracitado, a autora afirma que não há cientificamente, inferioridade entre mulheres e homens por causa do tamanho do cérebro, como também que a sexualidade (as genitálias) e a reprodução são somente partes secundárias, e por essa razão, não devem ser juridicamente ou socialmente empecilhos (uma negativa) a participação feminina na política, na educação ou em qualquer outra área (LUTZ, 1933, p. 38), ou nas palavras da autora: “Recusar à mulher a igualdade de direitos em virtude do sexo é denegar justiça à metade da população” (LUTZ, 1933, p. 39).



Em vista de solucionar o problema da desigualdade entre mulheres e homens, a Bertha propõe que na nova constituição da República, não deve haver privilégios seja de nascimento, de sexo ou mesmo de classe, sendo então levadas ao esquecimento todas as normas jurídicas que colocavam a mulher sob a proteção do homem (que a limitava e restringia), enquanto filha, irmã, esposa e mãe (LUTZ, 1933, p. 39).

Agora, as pessoas (ressalvando os termos da nova constituição) poderão ocupar qualquer cargo, sem detrimento do sexo ou do estado civil como condição (LUTZ, 1933, p. 40). Inclusive, o mesmo artigo se aplica também ao trabalho, ou seja, o sexo não pode levar a diferenças salariais, ou ainda de que, na matéria da infância, do labor da mulher ou da maternidade, toda e qualquer proposta a constituição, toda e qualquer lei futura, deverá consultar as organizações femininas: “será dada obrigatoriamente participação técnica a mulher” (LUTZ, 1933, p. 41).

Esse texto da Bertha Lutz, por ser filosófico-jurídico, categorizado dentro da Filosofia do Direito, ao ser trabalhado em sala de aula, anuncia a partir de uma voz e escrita brasileira, uma proposta de reformulação e criação das leis de um Estado moderno, o meditar filosoficamente, a partir da relação entre Direito e Lei as bases constitucionais de uma sociedade, esta que deve “agir”, “pensar” e está alicerçada no povo.

295

1.6 Maria Lacerda de Moura

Dentre as escritoras do século XX, uma das mais profícuas é a mineira Maria Lacerda de Moura (1887-1945), esta que, na nossa concepção, é uma das principais filósofas brasileiras. Entretanto, mesmo sendo sua obra e vivência tão fascinantes, ficamos estarecidos por saber que muitas filósofas e filósofos tupiniquins não conhecem sua monumental criação, essa que no decurso da vida, publicou em jornais nacionais e internacionais, como também trouxe à luz dezenas de livros, nos quais suas contribuições a colocaram (ou deveriam) como uma das maiores referências brasileiras, seja no movimento anarquista, no feminismo, na filosofia da religião, na crítica ao fascismo, na educação entre outros¹⁵. Por essa razão, dedicamos um

¹⁵ Uma informação interessante sobre a Maria Lacerda, é que recusava todas as rotulações. Isto por que, todos aqueles que se pressupõem como comunista, capitalista, socialista, feminista, antifeminista, liberalista ou nacionalista, que esses, no fundo, pregam uma coisa e vivem outra, são hipócritas, como também por que a rotulação enquadra as pessoas dentro de um limite prático-teórico, impossibilitando qualquer mudança, qualquer perspectiva que não a sua própria ideologia, impossibilitando a pluralidade de mundos e pessoas, nas suas palavras: “Ninguém precisa associar-se a blocos de homens ou de mulheres para sentir a beleza ou para espalhar o exemplo nobre de uma atitude ou realizar um ato enérgico de suprema reação à rotina ou ao servilismo e à imbecilidade humana. Podemos entrar, sem compromisso gregário, sem nos determos, em todos os grupos, em



espaço especial a discussão de sua obra nessa proposta de ensino, isto por que, não trabalhar seus textos no ensino e no estudo de filosofia levariam ou corroborariam para uma ausência, um abismo gigantesco na criação filosófica destas terras de Santa Cruz. Logo, para evitar essa ausência, venhamos contemplar um pouco da vivência e existência da eminente Maria Lacerda de Moura.

No seu contexto de vida e de luta, foi professora, escritora e jornalista, participou inicialmente dos movimentos que dariam origem em 1922 à FBPF, tendo, contudo, se afastado deste movimento a partir de 1921. Além do mais, escreveu (e viveu) sobre o amor plural (o amor livre), conceito este desenvolvido no livro *Amai e... não vos multipliqueis* (1932), ou em alguns artigos publicados na revista espanhola *Estudios*. Além disso, se posicionou contra as *pseudociências* e os *pseudocientistas*, esses que apercebiam a mulher como um ente inferior. Dessa forma, em vista de cientificamente contradizer as proposições daqueles, lança em 1924 o livro *A mulher é uma degenerada*.

Dentre as suas contribuições, mencionemos também o livro *Civilização tronco de Escravos* (1931), no qual se posiciona contrariamente aqueles que utilizam a ciência em vista da destruição dos seres vivos, e que nos seus desvarios criam as mais abomináveis invenções do gênero humano, tudo isso em vista do poder de a todos aniquilar, da imbecilidade e monstruosidade de escolher entre os mortais aquele que deve viver e aquele que há de morrer, em outras palavras, a manipulação de todas as existências a partir de uma visão corrosiva e desumana da ciência.

Da sua vasta produção, um dos (muitos) temas que podemos trazer para a Educação Básica e para a academia, é a sua originalíssima discussão sobre a relação entre o Clero, o Estado e o Fascismo, relação essa que a filósofa delineia detalhadamente no texto *Fascismo – Filho Dileto da Igreja e do Capital* (1934).

Nesse livro, a autora escreve extensivamente sobre as artimanhas utilizadas pelo Clero (seja católico ou protestante) em vista da manutenção do seu poder, da dominação do mundo do além e do aquém. Dessa forma, aquele utiliza de todo e qualquer método para a todos dominar e escravizar, para prosseguir com: “a sua moral de escravo” (MOURA, 2012, p. 7), e em vista disso se relaciona com o fascismo de Benito Mussolini (1883-1945) e com o nazismo de Adolf Hitler (1889-1945), sendo ambos: “os dois *braços seculares* da Igreja neste momento

todos os partidos, levar o nosso esforço por toda parte onde quer que possamos presentir um motivo de estética, ou surpreender a dádiva de um sonho generoso” (MOURA, 2012, p. 108).



histórico. Representam o desespero do Cristianismo pretendendo reorganizar os Autos da Fé e acender outra vez as fogueiras da Inquisição” (MOURA, 2012, p. 7).

Em corolário, é esse *cristianismo fascista* que fundamenta e defende o “direito” daqueles de exterminar, manifestando por meio destes o seu fanatismo, o seu desprezo para com a liberdade e a ciência (MOURA, 2012, p. 10). É esta mesma Igreja que no decurso de sua história perseguiu indiscriminadamente de Giordano Bruno (1548-1600) a Isaac Newton (1643-1727), que acendeu as chamas da inquisição contra todas e todos aqueles que se colocaram contra a sua tirania.

Essa mesma Igreja, agora, servindo-se de novas máscaras e novos ídolos, do fascismo, capitalismo e “comunismo” (e outros ismos), da relação Estado e Capital, emprega os seus recursos para propagar e perpetuar a sua tirania, visto que: “A Igreja se serve do capitalismo [...] os governos estão a serviço do Capital [...] Daí o Fascismo: é filho dileto da Igreja e do Capital” (MOURA, 2012, p. 18).

Por essa razão, o Clero é fascista, e na sua maquinação, abusa, atraiçoa e expropria até mesmo os seus fiéis, utilizando os bens destes (seja pobre ou rico) para se lançar na riqueza, no poder que destrói e que não aceita que o outro possua qualquer tipo de bem, seja econômico ou científico. Por esse motivo, na sua maquinação e desejo pela destruição do outro, lançou ao fogo inúmeras bibliotecas, a saber: queimou a biblioteca de Alexandria, a biblioteca palatina de Roma, destruiu a metafísica aristotélica, adaptou alguns dos seus conceitos ao cristianismo, deturpando o seu pensamento, ou ainda, no seu desejo incendiário queimou em plena modernidade (século XVI) milhares de livros de astrônomos, filósofos, matemáticos e médicos Árabes (MOURA, 2012, pp. 20-21). Além disso, na sua vontade em propagar a ignorância, patrocinou ou antes inaugurou as queimas de livros perpetradas por Mussolini e Hitler, essas que comparadas ao fogo que queima na história do Clero, não causam tanto espanto (MOURA, 2012, p. 22).

De forma geral, esse belíssimo livro da Maria Lacerda, a coloca como uma das primeiras pessoas no mundo a teorizar criticamente sobre os movimentos totalitários do século XX, tornando-a (na nossa concepção) umas das principais fontes brasileiras e mundiais nesse assunto.

Ademais, com a discussão desse texto em sala de aula, somos levados a olhar a funesta ascensão do fascismo e do nazismo, a compreender que esses sistemas de opressão foram patrocinados (direta e indiretamente) pela Igreja. Já em relação a contemporaneidade tupiniquim, a filosofia da Maria Lacerda nos possibilita pensar o relacionar do



protestantismo brasileiro com os governos ultraconservadores, estes que chegaram ao poder munidos com a bandeira do falso patriotismo e moralismo.

1.7 Antonieta de Barros

Por fim, dentre as autoras brasileiras dos séculos XIX e XX, uma outra voz que trabalharemos no Ensino de Filosofia, é a grande contribuição da Antonieta de Barros (1901-1952)¹⁶, esta que foi professora, cronista e política catarinense, a primeira mulher negra a ocupar um cargo de deputada, e isso em 1934, em uma sociedade em que o espaço político, social, produtivo e intelectual era um privilégio do homem branco da elite brasileira, uma sociedade em que a maioria das mulheres, até mesmo as que pertenciam a elite, quando conseguiam ter acesso ao saber e ao trabalho, eram ridicularizadas ou levadas ao esquecimento (há pouquíssimas exceções).

Sobre a escrita da Antonieta, a maior parte de seus textos vieram a lume em publicações jornalísticas, mormente na forma de crônica, sendo que alguns desses textos foram publicados em 1937 no livro *Farrapos de ideias*.

298

Ao que se refere às suas crônicas, encontramos nelas os mais diversos assuntos, citemos inicialmente os seguintes: a crítica às multidões levadas pelo fanatismo ou por qualquer entusiasmo, estando sempre à mercê de quem as queira manipular, os textos em que analisa as formas de governo, a imprensa, as modernizações de sua época, os feriados, os problemas sociais como a pobreza, a fome e a ausência de escolas, os textos em que medita a respeito dos entes marcados pela raiva e estupidez, ou ainda ao admoestar sobre os que dominados pelo pessimismo, o egoísmo, a ilusão e a máscara, construam: “com carinho e desvelo, castelos formidáveis, que as outras auroras, num silêncio [...] menos mentirosas [...] destroem, derrubam, arrasam, pulverizam” (BARROS, 2022, p. 139).

Consequentemente, dentre os vastos temas e conceitos que traz à tona, percebemos em sua obra uma atualidade gigantesca, ou ainda uma sutileza de escrita e pensamento, uma linguagem poética-filosófica que vislumbra a realidade por outros parâmetros. Mas quais são esses parâmetros? Eis abaixo algumas das muitas conceituações que foram forjadas pelas mãos da Antonieta.

Um dos conceitos ou frases geniais da supracitada é *vida sintetizada* (ILHA, 1932a, p. 1), a ociosidade que abre espaço para o carnaval das máscaras e dos mascarados,

¹⁶ Antonieta assinava as suas crônicas amiúde com o pseudônimo Maria da Ilha.



destes que encontram nesse o momento, quiçá o único de desvelar do rosto à mentira que carregam por todo o ano, e que: “o homem, por natureza, identificou-se com a máscara” (ILHA, 1932a, p. 1), e que agora, no carnaval de serpentinas finalmente tiram do rosto os seus disfarces, esquecendo por um momento a vida que pressupõem como sendo horrível.

Consequente, é interessante citar também o vocábulo *Literatura para convalescente* (ILHA, 1932b, p. 1), esse que é a expressão daqueles que ao ignorarem mais da metade do mundo, ao desprezarem a educação das mulheres, lançam e publicam sobre elas as maiores bagatelas, preconceitos e pieguismos.

A autora utiliza também esses dois termos: *marteladas infinitas* e *mulheres tantalizadas* (ILHA, 1933, p. 1). Sobre a primeira expressão, a literata profere que serão necessárias para derrubar o preconceito e o egoísmo dos homens, para que a luz apareça, dissipando a escuridão egoísta masculina, possibilitando que as tantalizadas (segundo termo) cheguem finalmente à *independência* e à *consciência de si*.

Enfim, citemos também o seu lindíssimo conceito *amanhar cor de rosa* (ILHA, 1932c, p. 1), esse que representa o futuro em que dissipados os preconceitos e as desigualdades, a humanidade poderá sorrir, sorrir o sonho da vida e viver a vida realmente, não como ilusão, mas como esperança e gratidão.

Além desses conceitos, é interessante trazer para o Ensino de filosofia, a luta mesmo da Antonieta, essa que por meio de suas crônicas, pela atuação educacional e política, pela sua constante defesa dos governos democráticos e crítica aos sistemas totalitários, ou ainda pelo seu aquiescer ao movimento feminista, ao apregoar sobre o direito a educação, a igualdade e ao trabalho, tentou resolver alguns dos males que inundavam o Brasil do século XX.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esse artigo, apresentamos uma proposta para o Ensino de Filosofia, uma tentativa de sair do *pensamento fechado* no qual a filosofia ocidental se velou, e que em tal velamento atrozmente negou as epistemologias dos continentes asiático, africano e americano, em que antolhou as construções teóricas do resto do mundo como primitivo, mitológico ou como algo que não alcançou a maturidade.

Desse modo, em vista de tornar a filosofia transcultural e transversal, ou seja, de superar as amarras da *coruja de minerva*, desenvolvemos a partir da discussão dos textos de algumas das fascinantes autoras tupiniquins, um novo modo de olhar a



filosofia, de pensá-la a partir da inclusão, de tirar o véu que encobria a sua frente, ou melhor dizendo, de lançar fora a máscara da exclusão que lhe prendeu, que lhe limitou a um *pensamento único*, a uma filosofia aquém do universal¹⁷, esse último que embora seja sua premissa, funestamente foi homogeneizado pela tirania eurocêntrica, por um pensar que se diz e se faz somente no Ocidente branco e macho.

Portanto, com essa proposta de Ensino de Filosofia, vislumbramos a filosofia para além do véu da exclusão, para além do mundo fechado a qual estava, ao relacioná-la a outros lugares, ao levá-la e pensá-la especialmente a partir das contribuições de algumas das professoras, jornalistas e filósofas brasileiras.

¹⁷ Compreendemos a filosofia enquanto universal, no sentido de que ela fala do todo e de tudo, que não se limita a mera localidade espaço-temporal, mas que se abre, medita e opera em todas as criações humanas.



REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Josefina Álvares de. *A mulher moderna: trabalhos de propaganda*. 3. ed. Apresentação e notas Maria Helena de Almeida Freitas, Mônica de Almeida Rizzo Soares. Brasília: Senado Federal, 2021. (Col. escritoras do Brasil).
- AZEVEDO, Oscar de Carvalho. *Obituário*. O Paiz. Rio de Janeiro: 02 nov., 1910, ano XXVII, n. 9524.
- BARROS, Antonieta de. *Farrapos de ideias*. Florianópolis: Skript, 2022.
- BRASIL. *Plano nacional do livro didático (PNLD): Guia dos livros didáticos de Filosofia*. Brasília, MEC/SEB/FNDE, 2018.
- CARPANTIER, Marie Pape. *Conseils sur la direction des salles d'asile*. 6. ed. Paris: Librairie Hachette, 1887.
- CARPANTIER, Marie Pape. *Enseignement pratique dans les écoles maternelles: ou premières leçons a donner aux petits enfants*. 9. ed. Paris: Librairie Hachette, 1901.
- COELHO, Mariana. *A evolução do feminismo: subsídios para a sua história*. 2. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.
- DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta de. *A educação da mulher*. O Sexo Feminino. Campanha: 07 set., 1873a, ano I, n.1.
- DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta de. *Amor maternal*. O Sexo Feminino. Campanha: 20 dez., 1873c, ano I, n.15.
- DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta de. *Emancipação da mulher*. O Sexo Feminino. Campanha: 14 set., 1873b, ano I, n.2.
- DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta de. *Noticiário*. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 22 jul., 1875, ano II, n.1.
- FLORESTA, Nísia. *A lágrima de um caeté*. Rio de Janeiro: Tipografia de L. A. F. de Menezes, 1849.
- FLORESTA, Nísia. *Conselhos à minha filha*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tipografia de F. de Paula Brito, 1845.
- FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. Edição, estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. São Paulo: Cortez, 1989.
- FLORESTA, Nísia. *Páginas de uma vida obscura*. O Brasil Ilustrado. Rio de Janeiro, 1855.
- HAMLIN, David Walter. *Uma história da filosofia ocidental*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- ILHA, Maria da. *Farrapos de ideias*. República. Florianópolis: 03 set., 1933, ano II, n. 954.
- ILHA, Maria da. *Farrapos de ideias*. República. Florianópolis: 06 mar., 1932b, ano II, n. 417.
- ILHA, Maria da. *Farrapos de ideias*. República. Florianópolis: 07 fev., 1932a, ano II, n. 393.
- ILHA, Maria da. *Farrapos de ideias*. República. Florianópolis: 16 ago., 1932c, ano II, n. 551.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KENNY, Anthony. *História concisa da filosofia ocidental*. Trad. Desidério Murcho, Fernando Martinho, Maria José Figueiredo, Pedro Santos e Rui Cabral. Lisboa: Temas e Debates, 1999.
- LÔBO, Yolanda. *Bertha Lutz*. Fundação Joaquim Nabuco. Recife: Massangana, 2010. (Col. Educadores).
- LUTZ, Bertha Maria Júlia. *13 Princípios Básicos: Sugestões ao Anteprojeto da Constituição*. Rio de Janeiro: FBPF, 1933.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.



- MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARITAIN, Jacques. *Elementos de filosofia I: introdução geral à filosofia*. 18. ed. Trad. Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteado. Rio de Janeiro: Agir, 1998.
- MILL, John Stuart. *A sujeição das mulheres*. Trad. Debóra Ginza. São Paulo: Escala, 2006.
- MILL, John Stuart. *Considerações sobre o governo representativo*. Trad. Manoel Innocêncio de Lacerda Santos Jr. Brasília: UNB, 1981.
- MOURA, Maria Lacerda de. *A mulher e a maçonaria*. São Paulo: Globo, 1922.
- MOURA, Maria Lacerda de. *A mulher é uma degenerada*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.
- MOURA, Maria Lacerda de. *Amai e... não vos multipliqueis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1932.
- MOURA, Maria Lacerda de. *Civilização: Tronco de Escravos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1931.
- MOURA, Maria Lacerda de. *Fascismo, filho dileto da Igreja e do Capital*. Campinas: Barricada Libertária, 2012.
- NESTLE, Wilhelm. *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*. Trad. Manuel Sacristan. Barcelona: Ariel, 1981.
- PARK, Peter K. J. *Africa, Asia and the history of philosophy: racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*. Albany: Suny Press, 2013.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: Filosofia pagã antiga*. 3. ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Trad. César Rodríguez. Colombia: ILSA, 1998.
- SUDRE, B. Pereira. *Noticiário. Mercantil*. Petrópolis: 16 mai., 1885, ano XXIX, n. 35.
- VASCONCELOS, José Antônio. *Reflexões: Filosofia e cotidiano*. São Paulo: Edições SM, 2016.
- XIMENES, Sérgio Barcelos. *Cinco obras completas: Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Brasil: Livro Digital, 2019. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Cinco-Obras-Completas-Primeira-digital-ebook/dp/B082S51YXZ>. Acesso em: 13 jun. 2022.

