

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA / UFBA
 SEMINÁRIOS DE PESQUISA II
 28 e 29 de novembro de 2019
 Pavilhão Raúl Seixas - FFCH/UFBA

CADERNOS DE RESUMOS E TEXTOS

SUMÁRIO

RESUMOS	6
Adriano Lucas Conceição Nunes	6
DEUS, CRENÇA E JUSTIFICAÇÃO: Uma abordagem a partir da epistemologia contemporânea.....	6
Ana Lúcia Santos e Santos.....	6
O JOGO AGOSNÍTICO: Liberdade-poder segundo Foucault	6
Ana Safira Oliveira de Oliveira.....	7
O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO EM MARX E SUA SUPRESSÃO NA CRÍTICA APREENDIDA POR ARENDT	7
André Figueiredo Brandão.....	8
O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA EM LUKÁCS: Dialética entre essência e história	8
Brenda Oliveira do Espírito Santo.....	8
CAUSALIDADE E CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO	8
Bruno Coelho	9
O NEOPIRRONISMO COMO UMA FORMA DE ENTENDIMENTO	9
Cainan Freitas de Jesus	10
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM NA FILOSOFIA HUMEANA	10
Carol Ane Mutti Pedreira.....	10
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS.....	10
Erica Costa Sousa.....	11
NIETZSCHE: A arte de ser demasiado humano	11
Emmanuel Victor Lima Melo	11

DE VOLTA À CAVERNA NUM ETERNO RETORNO: A atuação arquetípica do inconsciente coletivo no desabrochar da vontade de potência	11
Jasson da Silva Martins	12
A VERDADE COMO CLAREIRA E ACONTECIMENTO EM HEIDEGGER	12
Jean Pantoja Santos	12
A DEFINIÇÃO DO TEMPO NO DE TEMPORE DE ROBERTO KILWARDBY	12
Joelson Nascimento	13
AS CARACTERÍSTICAS DO HOMEM SÁBIO: Uma reflexão a partir da filosofia estoica.....	13
Jordânia Araújo Martins Leal.....	14
AS MULHERES E O SUICÍDIO EM MARX	14
Karine Boaventura Rente Santos.....	14
COMO É POSSÍVEL PENSAR A INTERSUBJETIVIDADE COMO COMUNIDADE IDENTITÁRIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA?	14
Manoel Pereira Lima Junior.....	15
O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SOCIAL	15
Manuel Cochole Paulo Gomane.....	16
EPISTEMOLOGIA DA DEMOCRACIA: Uma análise da problemática do igualitarismo epistémico	16
Marcelo Santana dos Santos	17
O FIM DOS TEMPOS: Sobre o tempo livre, a produção e o trabalho na crítica de Marx	17
Marcelo Vinicius Miranda Barros	17
O CORPO NA INTERSUBJETIVIDADE DE SARTRE: Um breve estudo de teoria do reconhecimento	17
Mariana Lins Costa.....	18
NARCISISMO E FASCISMO.....	18
Mário Dantas Bastos Filho.....	19
TRABALHO, RIQUEZA E ABSTRAÇÃO EM MARX.....	19
Paulo Sérgio O. Santana	20
O TEMPO SEM FISSURAS: Por que a duração não pode conter instantes?	20
Rui Benevides Prates	20
EMIL CIORAN: Recepções e lacunas no Brasil	20
Saulo Matias Dourado	21

O PROBLEMA DA NEGAÇÃO ENTRE DIONÁSIO AREOPAGITA E TOMÁS DE AQUINO	21
Tânia Regina Oliveira Campos	22
FOUCAULT E O DIREITO PENAL: A visão da criminologia crítica	22
Yves São Paulo.....	22
ASPECTOS ESTÉTICOS E ONTOLÓGICOS DA LITERATURA TEÓRICA SOBRE CINEMA.....	22
TEXTOS.....	24
Adriano Lucas Conceição Nunes	24
DEUS, CRENÇA E JUSTIFICAÇÃO: Uma abordagem a partir da epistemologia contemporânea.....	24
Ana Lúcia Santos e Santos.....	30
O JOGO AGONÍSTICO: Liberdade-poder segundo Foucault	30
Ana Safira Oliveira de Oliveira.....	41
O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO EM MARX E SUA SUPRESSÃO NA CRÍTICA APREENDIDA POR ARENDT	41
André Figueiredo Brandão.....	49
O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA EM LUKÁCS: Dialética entre essência e história.....	49
Brenda Oliveira do Espírito Santo.....	57
CAUSALIDADE E CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO	57
Bruno Coelho	65
O NEOPIRRONISMO COMO UMA FORMA DE ENTENDIMENTO	65
Cainan Freitas de Jesus	82
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM NA FILOSOFIA HUMEANA	82
Carol Ane Mutti Pedreira.....	93
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS	93
Erica Costa Sousa.....	98
NIETZSCHE: A arte de ser demasiado humano	98
Emmanuel Victor Lima Melo	117
DE VOLTA À CAVERNA NUM ETERNO RETORNO: A atuação arquetípica do inconsciente coletivo no desabrochar da vontade de potência	117

Jasson da Silva Martins	125
A VERDADE COMO CLAREIRA E ACONTECIMENTO EM HEIDEGGER	125
Jean Pantoja Santos	133
A DEFINIÇÃO DO TEMPO NO DE TEMPORE DE ROBERTO KILWARDBY	133
Joelson Nascimento	142
AS CARACTERÍSTICAS DO HOMEM SÁBIO: Uma reflexão a partir da filosofia estoica.....	142
Jordânia Araújo Martins Leal.....	156
AS MULHERES E O SUICÍDIO EM MARX	156
Karine Boaventura Rente Santos.....	163
COMO É POSSÍVEL PENSAR A INTERSUBJETIVIDADE COMO COMUNIDADE IDENTITÁRIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA?	163
Manoel Pereira Lima Junior.....	170
O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SOCIAL	170
Manuel Cochole Paulo Gomane.....	177
EPISTEMOLOGIA DA DEMOCRACIA: Uma análise da problemática do igualitarismo epistémico	177
Marcelo Santana dos Santos	189
O FIM DOS TEMPOS: Sobre o tempo livre, a produção e o trabalho na crítica de Marx	189
Marcelo Vinicius Miranda Barros	195
O CORPO NA INTERSUBJETIVIDADE DE SARTRE: Um breve estudo de teoria do reconhecimento	195
Mariana Lins Costa.....	201
NARCISISMO E FASCISMO	201
Mário Dantas Bastos Filho.....	202
TRABALHO, RIQUEZA E ABSTRAÇÃO EM MARX.....	202
Paulo Sérgio O. Santana	203
O TEMPO SEM FISSURAS: Por que a duração não pode conter instantes? ...	203
Rui Benevides Prates	211
Emil Cioran: recepções e lacunas no Brasil.....	211
Saulo Matias Dourado	219
O PROBLEMA DA NEGAÇÃO ENTRE DIONÁSIO AREOPAGITA E TOMÁS DE AQUINO	219

Tânia Regina Oliveira Campos	220
FOUCAULT E O DIREITO PENAL: A visão da criminologia crítica	220
Yves São Paulo.....	228
ASPECTOS ESTÉTICOS E ONTOLÓGICOS DA LITERATURA TEÓRICA SOBRE CINEMA.....	228

RESUMOS

Adriano Lucas Conceição Nunes

DEUS, CRENÇA E JUSTIFICAÇÃO: Uma abordagem a partir da epistemologia contemporânea

A apresentação em questão tem como intuito oferecer uma explicação acerca da racionalidade da crença em Deus, na perspectiva do filósofo contemporâneo Alvin Plantinga que a define como “crença apropriadamente básica”. Essa definição está no escopo da sua crítica ao fundacionalismo clássico, que reabre a viabilidade epistemológica da crença em questão. Para ele, a crença em Deus está contida no mesmo âmbito da crença de que “ $1+1=2$ ”, que, por exemplo, é óbvia. Não é uma crença do tipo “ $48 \times 33 = 1.584$ ” que, por sua vez, não é óbvia, você precisa derivá-la de crenças mais básicas, o que não acontece no primeiro caso. A sua defesa de uma crença apropriadamente básica visa demonstrar que se trata, Deus, de uma crença passível de bases experienciais reconhecidas, mas que não requer qualquer evidência ou até mesmo demonstração racional.

Ana Lúcia Santos e Santos

O JOGO AGONÍSTICO: Liberdade-poder segundo Foucault

Na presente pesquisa, pretendo abordar a seguinte questão: como as práticas de liberdade se efetivam segundo Foucault? Para tanto, é preciso compreender, primeiramente o que são tais práticas e como são possíveis de se realizarem. De modo geral, podemos dizer que as práticas de liberdade são ações de resistência que ocorrem por meio de uma atividade crítica e criativa face aos modos de individualização do sujeito - a partir das técnicas de vigilância que se encarregam de incitar e controlar os corpos, e a regulamentação totalizante da população. Essas práticas são possíveis, visto que nas relações sociais existe um jogo agonístico entre a liberdade e o poder que se revelam de forma circular – ora um domina ora a situação se inverte. A

liberdade em Foucault é possível porque opera no interior das relações de poder enquanto ações flexíveis e móveis entre os indivíduos, que culminam num jogo entre liberdade e exercício do poder. Nesse jogo, quando a liberdade age no interior das relações de poder, resiste aos modos de assujeitamento, submissão, delimitação impostos por esse poder. Assim, incumbe questionar como nós podemos enfrentar e mudar as relações estratégicas constituídas pelas “políticas de verdade”, que nos agenciam, atravessam e individualizam? De tal modo, cabe analisar os mecanismos de poder e as formas de contestações face a esses mecanismos, visto que contestar é resistir, e só é possível resistir em meio às relações de poder, pois não há possibilidade de pensar a liberdade noutro modo de mecanismos que não seja o poder. A resistência possibilita o surgimento de forças não calculadas pelas estratégias existentes no campo político, de forças inéditas, as quais acontecem no campo da insubordinação, da desobediência, da subversão, da atitude crítica, da prática de si, enquanto abertura para novas criações e subjetivações.

Ana Safira Oliveira de Oliveira

O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO EM MARX E SUA SUPRESSÃO NA CRÍTICA APREENDIDA POR ARENDT

O trabalho tem por objetivo evidenciar as relações entre o duplo caráter da categoria trabalho presente nas obras de Karl Marx, como trabalho concreto ou trabalho abstrato, com as distinções entre as atividades do trabalho e da obra propostas por Arendt no *A Condição Humana*. Partindo da nota introduzida por Engels em *O Capital*, onde explicita que as distinções entre as palavras inglesas *Labour* e *Work* – distinção que Arendt afirmou-se primeira a notar – correspondem às distinções entre o trabalho abstrato e o trabalho concreto, passando pelas diferenças metodológicas entre os autores – a dialética histórico-materialista de Marx e a genealogia-fenomenológica de Arendt –, para demonstrar que enquanto característica humana no relacionar-se com a natureza e na construção de sua dimensão social ou cultural, a definição da atividade da Obra em Arendt conecta-se à definição do Trabalho Concreto em Marx, bem como a atividade estranhada em seu exercício e finalidades humanizadoras, imbuída da produção de mercadorias ou mais-valor, fundamento do modo de produção do

sistema capitalista, a definição da atividade do Trabalho em Arendt aproxima-se do Trabalho Abstrato de Marx. Por fim, revelar alguns dos equívocos e das injustiças da crítica arendtiana, ao desconsiderar o duplo aspecto do trabalho existente em Marx.

André Figueiredo Brandão

O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA EM LUKÁCS: Dialética entre essência e história

Comprometida com o combate à metafísica característica do seu tempo, a tradição marxista, repetidas vezes, objetou por princípio e de imediato a ideia de essência. Mobilizando a categoria de substância, entretanto, e utilizando-a de maneira inovadora, Lukács retomou o debate acerca da essencialidade, sem deixá-la, contudo, recair em contraposição à história, ao movimento e à heterogeneidade do conjunto de nexos causais que conformam a tessitura do real. Rompendo com a ideia de substância presente na maior parte da modernidade, Lukács compreende, ademais, o substancial como princípio ontológico da permanência na mudança, perdendo seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, uma vez que o persistente é entendido agora como aquilo que continua a se manter. A proposta realizada pelo filósofo húngaro, portanto, nega as possibilidades de uma essência retida numa torre de marfim, apartada da história e da vida material. Salvo, tampouco, de dar base a um historicismo relativista que não vê permanência nem saldos qualitativos no decurso do tempo.

Brenda Oliveira do Espírito Santo

CAUSALIDADE E CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO

Na questão 84, artigo 6 da *Suma Teológica* Tomás de Aquino apresenta o conceito de *matéria casuae* (matéria da causa) para justificar a necessidade da participação do conhecimento sensível para que ocorra o conhecimento intelectual. A noção de

matéria da causa, evidencia o limite da atividade intelectual, uma vez que o intelecto precisa da atualização sensível para que possa conhecer a natureza da coisa extramental. Assim, por um lado, o conceito de *matéria casuae* aponta a dependência do intelecto em relação aos sentidos, sem que isso possa interferir na autonomia de sua atividade. Por outro lado, nos interessa investigar de que maneira a noção de causalidade pode ser tomada como justificativa para a relação entre o conhecimento sensível e a atualização intelectual, sem ultrapassar o limite da ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea, isto é, para o Aquinate uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Assim, o conceito de matéria da causa nos exige uma justificativa para a preponderância da atividade intelectual em relação a participação dos sentidos e o modo que a noção de causalidade é admitida sem que a relação entre sentido e intelecto se qualifique em uma determinação dos sentidos em relação a atualização cognitiva.

Bruno Coelho

O NEOPIRRONISMO COMO UMA FORMA DE ENTENDIMENTO

Irei argumentar neste seminário que o neopirronismo é uma forma de entendimento. Inicialmente, apresento alguns aspectos centrais do ceticismo pirrônico, a saber: a aplicação da suspensão do juízo ao lidar com teorias filosóficas conflitantes; o emprego de estratégias argumentativas como os Dez Modos de Enesidemo e os Cinco Modos de Agripa; e a *ataraxia* enquanto objetivo do ceticismo. Após caracterizar o ceticismo pirrônico, apresento duas noções de entendimento. A primeira sustenta que o entendimento é algo redutível ao conhecimento, e a segunda afirma que o entendimento é um tipo de explicação. Por fim, defendo que a abordagem metateórica adotada pelo cético, ao lidar com as diferentes teorias filosóficas em desacordo, é uma forma de entendimento neste segundo sentido, isto é, constitui uma explicação dos diferentes pressupostos filosóficos e valores epistêmicos mantidos pelos filósofos.

Cainan Freitas de Jesus

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM NA FILOSOFIA HUMEANA

As considerações sobre a linguagem adotam pontos interessantes para o entendimento da estrutura do sistema filosófico de David Hume; não obstante a dificuldade que encontramos na maneira pela qual as suas funções são apresentadas neste complexo e intrigante sistema. De fato, o modo como tais assuntos são apresentados na obra humeana dá ao seu leitor a impressão imediata de que parecem estar situados em passagens muito breves e largamente dispersadas. Deste modo, a tarefa aqui é garimpar o que a obra não revela primeiramente, e aprofundar os dados que devem ser revelados pelos aspectos internos ao discurso. Este tema da linguagem constitui também um ponto importante se quisermos traçar a unidade da obra; pois, por sua própria natureza devemos considerar a linguagem como o guia para a formação do catálogo das qualidades classificadas como virtuosas e dos defeitos que constituem o seu oposto, de modo que é suficiente a “mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem nenhum raciocínio, na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis”. A linguagem constitui um ponto essencial para a análise da integração das engrenagens cognitivas do sujeito com a sua comunidade, pois é através deste espaço público de compartilhamento dos afetos que o sujeito pode compreender a tessitura das relações entre os indivíduos, permitindo a compreensão, cada vez mais larga, da dimensão do outro. Se compreendemos bem com Hume que o sujeito ao retornar seu olhar para si mesmo vê um emaranhado de percepções, é dentro da comunidade linguística que este emaranhado de percepções compreende, aprende, julga, espera as ações, e age, sempre em relação aos estímulos causados pelos modos de apreensão das percepções despertadas pela interação com os outros indivíduos que compõe essa sociedade.

Carol Ane Mutti Pedreira

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS

O objeto do presente trabalho é apresentar os fundamentos que sustentam a hermenêutica

filosófica como condição de possibilidade para interpretação dos objetos específicos das ciências, em especial, da Ciência do Direito. Para tanto apresentamos um construto histórico da hermenêutica com escopo maior de pontuar como a hermenêutica filosófica, sob diferentes nuances de filósofos modernos e contemporâneos, ganha espaço como hermenêutica generalista.

Erica Costa Sousa

NIETZSCHE: A arte de ser demasiado humano

O presente trabalho intitulado *Nietzsche: a arte de ser demasiado humano* é parte do projeto *Nietzsche: sobre o egoísmo e a hipocrisia*, o qual pretende demonstrar como o egoísmo e a hipocrisia são fundamentais para viver em sociedade para o filósofo alemão. Neste primeiro momento da pesquisa buscar-se-á demarcar a existência de uma natureza humana para o filósofo da suspeita e seus desdobramentos. Dentro dessa perspectiva de analisar a natureza humana estudaremos a hierarquização das paixões como harmonização do humano e por fim, mas não esgotando o assunto, buscaremos compreender o humano como devir. Essas questões serão iniciais para problematizarmos o tema central ao longo da pesquisa sobre o egoísmo e a hipocrisia como fundamentos para viver em sociedade para Nietzsche. A metodologia empregada será a análise bibliográfica das principais obras de Nietzsche as quais abordam a temática proposta: a existência de uma natureza humana.

Emmanuel Victor Lima Melo

DE VOLTA À CAVERNA NUM ETERNO RETORNO: A atuação arquetípica do inconsciente coletivo no desabrochar da vontade de potência

Partindo das correlações entre Nietzsche e Jung acerca do indivíduo e a conquista de si, esta fase da pesquisa dará continuidade à questão levantada no seminário anterior no que diz respeito a atemporalidade do inconsciente coletivo destacada por Jung e suas possíveis analogias com o eterno retorno de Nietzsche através de um enfoque psicológico onde o corpo, segundo o filósofo, pode ser identificado como a grande

razão que se move singular pelas diferentes forças que o compõem impulsionadas pela vontade de potência enquanto movimento genuíno desse todo. Lançando mão de uma perspectiva hierárquica para entender a estrutura da psique a partir do si mesmo nietzschiano e o self jungiano, serão investigadas quais possíveis sucessões em termos de constituição psíquica se desdobram a partir dos arquétipos e como hipóteses dessas sucessões entrarão na discussão os conceitos de complexo e tipos psicológicos de Jung que por serem recorrentes entre os indivíduos estabelecem de certa forma uma analogia com o eterno retorno quando avaliado a partir de uma perspectiva psicológica.

Jasson da Silva Martins

A VERDADE COMO CLAREIRA E ACONTECIMENTO EM HEIDEGGER

No texto *A origem da obra de arte*, escrito por Heidegger em meados da década de 30 e publicado em 1950, a verdade é entendida como clareira e como acontecimento. É através da arte que é possível restituir à verdade ao seu caráter primordial como combate entre mundo e terra. Essa restituição, como complemento, implica a realização da crítica ao conceito de verdade como adequação e medida. Na reflexão sobre a arte, a verdade é entendida como combate centrado na essência do verdadeiro. Experimentar a verdade como combate implica modificar a compreensão da estrutura constitutiva da verdade e da linguagem. A verdade da obra de arte é a verdade como acontecimento primordial, pois através da arte a verdade se transforma no todo. A arte não é apenas um modo de deixar acontecer a verdade, ela revela a verdade. A nossa pesquisa visa responder esta pergunta central: como a obra de arte de arte mostra a verdade como clareira e acontecimento?

Jean Pantoja Santos

A DEFINIÇÃO DO TEMPO NO DE TEMPORE DE ROBERTO KILWARDBY

Na presente comunicação abordarei o *De Tempore* de Roberto Kilwardby no contexto da recepção da *Física* no século XIII, e o seu diálogo com Averróis no que diz respeito à definição do tempo elaborada por Aristóteles. As questões acerca da natureza da duração estão dispersas sob diferentes formas tanto na primeira quanto na segunda escolástica. Dentre as principais contamos os comentários à *Física* de Aristóteles, os comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, os tratados sobre os seis dias da criação, ou *Hexaemeron*, e aqueles que lidam especialmente com a natureza do tempo, a saber, os tratados denominados *De Tempore*. Apesar das diferentes ocasiões em que os escolásticos se vêm levados a apresentar considerações acerca do tempo, para tanto, essas obras obedecem ao plano de investigação esboçado por Aristóteles na terceira parte do quarto livro da *Física*. Ao lidarmos com a tradição latina de comentários, embora seja amplamente observado, esse plano dá lugar também a elementos estranhos à intenção aristotélica, e que dizem respeito à natureza das demais durações, quais sejam, o evo e a eternidade, o que lhes confere uma característica singular no que toca à recepção da física aristotélica pelos escolásticos.

Joelson Nascimento

AS CARACTERÍSTICAS DO HOMEM SÁBIO: Uma reflexão a partir da filosofia estoica

Em uma pesquisa, a partir da perspectiva estoica, sobre como os seres humanos são desviados de escolhas que os levariam a uma vida feliz, nos deparamos com as características do homem, que livre de suas paixões (*πάθος*), extrai o melhor de si mesmo, tendo por consequência a felicidade. Acontece que esse homem estoico é visto, em sentido ordinário, como um ser frio, desinteressado, livre de qualquer emoção, e que o estágio da *ataraxia* alcançado por esse comportamento permitirá a essa “entidade” sobre humana ter uma vida feliz. Felicidade a que muitos duvidam, por se dá ao custo de um comportamento arrogante, acompanhada de uma vida sem prazer, tediosa, a qual confundi tristeza e solidão, conscientemente buscadas, com felicidade. Nada mais impreciso e injusto do que essas interpretações, pois a filosofia estoica precisa ser compreendida no todo. Acreditamos que a três partes em que os estoicos dividem a filosofia (lógica, ética e teoria do conhecimento), são vistas de

forma isolada. Esse é o objetivo de nosso texto: buscar entender as características do homem sábio dentro de um contexto mais amplo.

Jordânia Araújo Martins Leal

AS MULHERES E O SUICÍDIO EM MARX

Marx na obra *Sobre o Suicídio*, originalmente publicada em 1846, não investiga de modo direto a interconexão do suicídio, da atividade produtiva e da alienação, todavia, aborda as questões do âmbito privado em uma trama que envolve a pessoa que decide pôr fim em sua própria vida. O que abarca a problemática dos casos analisados é o desvelar da grandeza da existencialidade humana em sua evidente relação de conflitos e divergências com as particularidades da vida, imbricando, dessa forma, sobre o indivíduo os valores e eventualidades de ordem social. A obra em questão traz à baila a profundidade da reflexão do jovem Marx ao tratar do suicídio enquanto fenômeno que pode ser compreendido a partir do campo privado, preservando-se dos detratores que alardeiam um suposto reducionismo econômico sobre o pensamento do autor. Objetiva-se na investigação expor as nuances da reflexão elaborada por Marx acerca do suicídio, especialmente no que se refere ao fenômeno do suicídio efetuado por mulheres e as reflexões concebidas no que dizem respeito às contradições que perpassam a esfera social e que atingem o âmbito privado. Será investigado em que medida há a possibilidade de desnudar o entrelaçamento de questões que pairam em nossos dias e que ganham uma abordagem peculiar em Marx, a saber, as relações de dominação de gênero, autoaniquilamento e exclusão social.

Karine Boaventura Rente Santos

COMO É POSSÍVEL PENSAR A INTERSUBJETIVIDADE COMO COMUNIDADE IDENTITÁRIA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA?

O texto pretende realizar a defesa da possibilidade de responder pela intersubjetividade através da fenomenologia transcendental, posicionamento apoiado

pela identificação dos modos de acesso a essa dimensão e da caracterização do método específico ao qual se refere o argumento geral da dissertação que entende essa dimensão intersubjetiva como comunidade identitária. Com essa finalidade, primeiro é realizada a refutação da perspectiva de que, ao se tratar de uma filosofia centrada no eu, não é possível que ela faça referência ao outro ou às construções intersubjetivas. Segundo, uma vez sustentada a possibilidade de tratar da intersubjetividade a partir do aparato conceitual e metodológico da filosofia husserliana, cabe determinar os modos de acesso dessa intersubjetividade através da fenomenologia. Nesse movimento do desenvolvimento do texto, a intenção é a de descrever e diferenciar os modos de acesso considerados a seguir: a) o outro como objeto intencional; b) o outro como co-constituente do mundo objetivo (sentido lato de comunidade) e c) outro como co-constituente do mundo cultural (sentido estrito de comunidade). Por fim, em terceiro lugar, após feita a diferenciação das metodologias utilizadas, é feita a explicitar o que há de original na fenomenologia generativa enquanto âmbito de investigação e no modo de análise que o estuda; de modo que se explicita que as produções sócio-históricas de caráter intersubjetivo podem ser consideradas fenomenologicamente na determinação de sua síntese generativa por meio do método do estudo retrospectivo histórico crítico, dessa maneira caracterizando a interpretação da fenomenologia generativa.

Manoel Pereira Lima Junior

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SOCIAL

Pretendo, nesse trabalho, investigar qual papel cabe à imaginação na construção da identidade social, isto é, como os indivíduos constroem suas identidades em relação aos grupos sociais a partir de estereótipos compartilhados sócio-imaginativamente. Como a imaginação individual e coletiva trabalha na formação de crenças que levam as pessoas a cometerem injustiças epistêmicas? Para responder essa pergunta recorrerei ao texto *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, de 2007, de Miranda Fricker. Nesse texto, Fricker utiliza os conceitos de *poder social* e de *poder*

identitário para explicar com as injustiças epistêmicas acontecem. O poder social está relacionado à capacidade de interferir na ação de outras pessoas e o poder identitário está associado a concepções sócio-imaginativas de identidade compartilhadas socialmente implicadas em operações particulares de poder. Segundo Fricker, isso faz com que o preconceito entre no julgamento do indivíduo por meio da imaginação social. Sendo assim, tentarei demonstrar como a imaginação pode favorecer na formulação de juízos distorcidos que conduzem às injustiças sociais.

Manuel Cochole Paulo Gomane

EPISTEMOLOGIA DA DEMOCRACIA: Uma análise da problemática do igualitarismo epistêmico

O presente texto investiga acerca da epistemologia da democracia. A estrutura argumentativa seguirá os seguintes pontos: (i) contextualizar o estado da arte acerca da conceptualização que circunda a epistemologia da democracia; (ii) evidenciar a diferença que caracteriza a discussão epistêmica no campo da teoria social e da filosofia política no que tange ao estudo da epistemologia de grupos nas teorias igualitaristas; (iii) conceitualizar a noção *Igualitarismo Epistêmico* de modo a demonstrar de que forma a desigual distribuição do conhecimento na democracia contemporânea cria uma ignorância pública nos agentes epistêmicos? O argumento para o presente texto, é de que, o igualitarismo epistêmico é uma das condições primárias para a existência de uma democracia saudável, visto que, para os epistemólogos da democracia, são os estados epistêmicos dos agentes e a confiabilidade processual que determinam as questões de boa a má democracia (não apenas no sentido axiológico); Ou seja, a epistemologia institucional [ANDERSON (2006)] ou o coletivamente verdadeiro, será sempre determinado por estados não doxásticos de agentes epistêmicos num processo denominado ‘confiabilismo de processo social’ [GOLDMAN (2011)].

Marcelo Santana dos Santos

O FIM DOS TEMPOS: Sobre o tempo livre, a produção e o trabalho na crítica de Marx

A proposta deste trabalho é apresentar a crítica feita por Marx sobre o Capital tomando como ponto de partida a relação entre trabalho e tempo. Para Marx, “O tempo é o campo do desenvolvimento humano. O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições etc., está toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destroçada e espiritualmente animalizada, para produzir riqueza.” Ainda segundo Marx, “O que o operário vende não é diretamente o seu trabalho, mas sua força de trabalho, cedendo temporariamente ao capitalista o direito de dispor dela.” A quantidade de trabalho cristalizado numa mercadoria constitui o seu valor e isso é medido pelo tempo de dispêndio em sua produção. Acontece que a força de trabalho é uma mercadoria especial em meio às mercadorias existentes, uma vez que gera o lucro. Essa mercadoria especial precisa ser mantida na medida em que produz e, assim, está desde sempre na esfera do consumo. Quando o capitalista dispõe da força de trabalho de alguém, o faz, como já posto, por um determinado tempo. Para Marx, “Se lhe fosse permitido vendê-la sem limitação de tempo, teríamos imediatamente restabelecida a escravatura. Semelhante venda, se o operário se vendesse por toda vida, por exemplo, convertê-lo-iam sem demora em escravo do patrão até o final de seus dias.” A noção de tempo é o fundamento que permitirá os processos seguintes que estão ligados ao intercâmbio, a troca como um todo. O lucro do capitalista é constituído sobre a criação de um tempo de trabalho excedente, por isso, o tempo possui na obra de Marx um papel fundamental: lê-se nos Grundrisse, “Toda economia, em última análise pode ser reduzida à economia de tempo.”

Marcelo Vinicius Miranda Barros

O CORPO NA INTERSUBJETIVIDADE DE SARTRE: Um breve estudo de teoria do reconhecimento

O objeto de estudo desta pesquisa é o corpo humano na perspectiva do filósofo francês Jean-Paul Sartre a respeito das suas relações concretas com o outro, ou seja, na relação intersubjetiva, segundo a visão sartriana, e uma possível implicação dessa intersubjetividade com uma espécie de teoria do reconhecimento. Se, como diz o filósofo, *o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o conhecido pelo outro: o que conheço é o corpo dos outros, e o essencial do que sei de meu corpo decorre da maneira como os outros o vêem* e que, ao mesmo tempo, *o meu corpo, corpo-Para-si, jamais é um dado que eu possa conhecer*, de fato, já que *nenhum conhecimento pode ser tirado das relações entre as consciências*, pois, como Para-si, a máxima “é o que não é e não é o que não é” vigora, então, ao se tornar problemático o conhecimento em Sartre, como entendido aqui, coloca-se algumas questões a serem analisadas com cuidado: são possíveis nessa filosofia as relações intersubjetivas sem uma *luta por reconhecimento*? Se não (re)conheço a mim e o outro, já que se trata de para-si e corpo-para-si, é possível ainda falar de tais relações?

Mariana Lins Costa

NARCISISMO E FASCISMO

No intuito de compreender a origem da religião entre os “selvagens”, Freud, em *Totem e Tabu*, estabelece uma analogia entre esses, os neuróticos e as crianças. Dando um passo além, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, acrescenta, a esta tríade, as massas. Dentre outras perspectivas, um tal acréscimo significa aplicar, para a elucidação dos fenômenos das massas, o que designou psicologia do Eu. Com uma tal aplicação, diz-nos Adorno, o mesmo Freud que não se preocupou em tematizar as mudanças sociais ocorridas no seu tempo, foi capaz de elucidar o mecanismo psíquico do “novo tipo de sofrimento psicológico” característico à época que “testemunhava o declínio do indivíduo e o seu conseqüente enfraquecimento”. Ora, mas o que significa um novo tipo de sofrimento psicológico referente a uma época em que o indivíduo declina? Para a elucidação desta questão, a noção de narcisismo é fundamental. Pois se o tipo de massa analisado por Freud não pode prescindir de um líder, isto se dá porque os indivíduos que a compõem carecem de libido narcísica – o que, numa linguagem mais popular, é o mesmo que dizer que carecem de amor-próprio.

Semelhante aos neuróticos enamorados, as massas sobreinvestem libidinalmente num indivíduo narcísico, o líder, a ponto de introjetá-lo no lugar do seu ideal de Eu, a consciência moral, e, portanto, no lugar do mais importante componente do Eu. Na tentativa de curar o amor-próprio esfrangalhado, uma vez que fracassaram em satisfazer por si mesmos o seu ideal de Eu, os indivíduos da massa idealizam o líder cuja característica fundamental deve ser, nem que apenas aparentemente, a de não amar qualquer outro além de si. Daí, segundo Adorno, que a semelhança entre o líder fascista e os “psicopatas sociais” tenha sido antecipada na teoria freudiana ou, de um modo ainda mais geral, “o próprio surgimento e natureza dos movimentos fascistas como um todo”.

Mário Dantas Bastos Filho

TRABALHO, RIQUEZA E ABSTRAÇÃO EM MARX

A questão da riqueza e do trabalho são temas centrais da produção teórica de Marx. Particularmente em “O Capital”, o autor busca desfraldar os mistérios por trás da formação daquela que é a riqueza característica do modo de produção capitalista: a riqueza abstrata. Historicamente, Marx irá apontar, a riqueza abstrata difere da riqueza concreta, típica das sociedades pré-capitalistas; a principal característica que difere essas duas formas de riqueza será apontada por Marx através da diferenciação entre valor de troca (ou simplesmente valor) e valor de uso (utilidade) das mercadorias que orientam a produção e circulação de dado modo de produção. A fonte, por outro, da riqueza em qualquer modo de produção, aponta Marx, segue sendo o trabalho. Porém, na sociedade onde impera a riqueza abstrata, o trabalho abstrato substitui o trabalho concreto como principal referência. As repercussões dessa alteração na base da referência da riqueza da sociedade, acompanha o deslocamento do concreto para o abstrato como traço característico da mesma, determinando, assim, as mais diversas relações sociais.

Paulo Sérgio O. Santana

O TEMPO SEM FISSURAS: Por que a duração não pode conter instantes?

Muitos pensadores ao longo da história do pensamento ocidental interpretaram o tempo a partir das determinações impostas pela metafísica tradicional e das ciências naturais. Deste modo, a duração é concebida de forma esquemática: presente, passado e futuro se tronam pontos fixos numa reta. O instante (t) separa esses três momentos em realidade independentes, possibilitando à homogeneização temporal. Por esse motivo, a finalidade da presente pesquisa é apresentar, através da filosofia de *Henri Bergson*, que concebe o tempo como: fluxo contínuo de mudança qualitativa; a impossibilidade de o instante conter o movente. Deste modo, dificilmente percebemos “mudanças” no que é (presente), sem considerar o que se “foi” (passado). Isto é um problema. Pois, para o pensador francês, o vigente é sempre novidade a partir da permanência do passado no presente, entretanto, segundo o mesmo autor, o novo é sempre (lembrança/memória) atualizada a partir experiência presente. A percepção é captação de algo na sucessão (imagem), e sucessão é sempre constituída por momentos estanques, ou instantâneos que se “desenrolam” linearmente. Assim, acreditamos que é pertinente investigar como *Bergson* lida com o instante na sua relação com o tempo e em que sentido podemos tomar o instante, como negação da duração.

Rui Benevides Prates

EMIL CIORAN: Recepções e lacunas no Brasil

Emil Cioran foi um filósofo romeno que viveu no século XX, entre 1911 e 1995. Nascido em Rășinari, na Transilvânia, adquiriu notoriedade internacional apenas a partir de 1949, quando, abandonando a língua materna, publicou seu primeiro livro em francês, prática que o acompanhou pelo resto da vida. Há uma grande lacuna no que tange aos estudos acadêmicos nacionais sobre seus trabalhos, ao mesmo tempo em que, desde a década de 1950, o romeno sempre manteve diálogo recorrente com intelectuais brasileiros. Os objetivos da presente exposição são: demonstrar qual a

relevância filosófica da obra cioraniana e, paralelamente, considerar os maiores entraves e dificuldades que compõem uma pesquisa sobre ela. Por meio deste empreendimento, pretendemos indicar em que contexto se insere a filosofia do pensador romeno, além das potencialidades acadêmicas do estudo de suas obras.

Saulo Matias Dourado

O PROBLEMA DA NEGAÇÃO ENTRE DIONÁSIO AREOPAGITA E TOMÁS DE AQUINO

As substâncias imateriais não são compostas de matéria sensível, não partem dos entes; são diretamente inteligíveis. O conhecimento assim precisa de outra via para apreendê-las. Tomás, ainda no artigo 7 da questão 84, parece ver esta via a partir do pensador Dionísio Areopagita que, ao cogitar nomes para Deus, em seu tratado *Nomes Divinos*, enumerou quais as possibilidades de conhecimento para o intelecto humano ante a substância primeira. São três: o conhecimento por causa (*ut causam*), por via de eminência, ultrapassamento (*per excessum*) ou por negação (*per remotionem*). Dos três modos Tomás de Aquino indicou um para o conhecimento das substâncias imateriais: “Quanto às outras substâncias imateriais só podemos conhecê-las, no estado da vida presente, por negação, ou por comparação com as coisas corpóreas” (AQUINO, 2015, p. 518). Em Dionísio, conhecer *negativamente* Deus significa dizer que tudo o que se pode afirmar a respeito de sua natureza é aquilo que Ele não é. Eis o princípio da Teologia Negativa, na qual acredita-se ser tão incognoscível a quiddidade divina para nosso intelecto, que, antes, é possível dizê-la por negações. Tomás amplia o princípio para as substâncias imateriais em geral e chega a afirmar na questão 88, no artigo 2, que o próprio Aristóteles teria aplicado tal método ao “descrever os corpos celestes negando-lhes as propriedades dos corpos inferiores” (AQUINO, 2015, p. 569). Tomás transpõe o modo negativo do âmbito teológico do conhecimento, que havia em Dionísio Areopagita, para a metafísica em geral e mesmo para as ciências (*scientiis*), formando uma gnosiologia por negação. Cabe-nos, desde já, as perguntas direcionadas à *Suma Teológica* e ao *Comentário dos Nomes Divinos de Dionísio*: como é possível transpor o método teológico do Areopagita para um método gnosiológico, em que as substâncias imateriais, entendendo-as como toda aquela imune a qualquer mudança e

movimento da matéria, assumem um possível caráter apofático e ainda assim possam ser afirmadas enquanto noções do entendimento?

Tânia Regina Oliveira Campos

FOUCAULT E O DIREITO PENAL: A visão da criminologia crítica

Na presente etapa de minha pesquisa, concentro-me em investigar se Foucault aponta na direção do fim da prisão, tentando descobrir, em *Vigiar e Punir*, e nos ensaios, entrevistas e artigos contemporâneos do autor, o que pode fazer pensar que ele seja um defensor da abolição da pena privativa de liberdade. Os trabalhos foram conduzidos tomando por base esse questionamento que é um dos pontos centrais da pesquisa. Inicialmente, busco analisar a genealogia foucaultiana da prisão, ou seja, a exposição das condições de seu surgimento e das forças que atuaram para seu aparecimento. Examinou aspectos da historiografia penal e social que afirma a suavização da pena com a prisão como modelo punitivo, embora prevalecendo críticas de fracasso congênito ao cárcere. Continuo com a análise de como a prisão se impõe como forma de punir e como Foucault descreve seu funcionamento. Nesses estudos, recolho dados e informações que, interpretados, podem indicar resposta a supramencionada questão. Pretendo expor, no Seminário de pesquisa II, uma síntese dos trabalhos realizados e os resultados até então alcançados.

Yves São Paulo

ASPECTOS ESTÉTICOS E ONTOLÓGICOS DA LITERATURA TEÓRICA SOBRE CINEMA

A teoria de cinema tem buscado a realização de estudos voltados a questões psicológicas, ontológicas e metafísicas do dispositivo cinematográfico, em grande parte negligenciando o aspecto estético. Questões concernindo o Belo, o Sublime, o Feio, a Melancolia, o Trágico, o Riso, e o Horror têm ficado de lado como secundárias. Sergei Eisenstein, em famoso ensaio intitulado *Dickens, Griffith e nós*, aponta que o

cinema em sua arte de contar histórias deve mais ao romance do século XIX que a qualquer outra arte – até ela mesma, em seus esforços de originalidade. Assim sendo, o cinema poderia ganhar um pouco mais ao partilhar com a literatura também o seu universo teórico. Para além de questionamentos metafísicos, concernindo a veracidade do relato das imagens e seu sucesso em espelhar o mundo fora da tela de cinema, a teoria poderia ter muito que ganhar ao se aventurar pelos caminhos estéticos. Esta tendência dos pensadores de cinema não passou despercebida a todos, cabendo a Éric Rohmer a composição de ensaio para a *Cahiers du cinéma* para pensar o Belo.

*** **

TEXTOS

Adriano Lucas Conceição Nunes

DEUS, CRENÇA E JUSTIFICAÇÃO: Uma abordagem a partir da epistemologia contemporânea

Este trabalho tem o objetivo tratar acerca do status epistemológico da crença religiosa. Esta, que, é atribuída de diversos modos e em diversos graus e, fatalmente, possibilitando uma série de desacordos como o que surge quando duas pessoas de formações e intenções distintas se deparam com a história do Apóstolo Paulo, aqui usada apenas como um exemplo do que pode ser o problema na epistemologia contemporânea, que é encontrada na bíblia. Este que ao cair do cavalo fica cego e, após isso, encontra Ananias, um judeu cristão, que, em nome do Deus cristão, faz um milagre e o cura da cegueira.

Alguns creem que Paulo foi agraciado com um milagre, enquanto outros dizem que com a queda houve um intumescimento fruto da hemorragia que atingiu o nervo óptico e que quando os seus efeitos passaram, ele voltou a enxergar. Tendo tal desacordo, pensaríamos que por um lado, então, temos um sujeito A que crê que p , "Paulo voltou a enxergar por conta de um milagre". E por outro, temos outro sujeito B que crê que q , "Paulo voltou a enxergar porque os efeitos da hemorragia passaram". Com base em quê, cada um crê no que crê? De início é possível dizer que A crê com base em sua experiência religiosa pessoal, enquanto B crê com base em seu conhecimento sobre ciências naturais. Como classificar cada uma destas crenças? A crença religiosa de A seria infundada, ou mesmo incoerente e irracional? Essa é uma questão a ser enfrentada aqui, com base nas ferramentas que a filosofia nos oferece. Tendo como base a definição clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada que diz que uma pessoa X sabe que p se e apenas se: p é verdadeiro; X acredita que p , e X está justificada em acreditar que p . Qual seria a hipótese passível de ser classificada como conhecimento?

Com base na definição clássica de conhecimento, seria esta a hipótese levantada por B, pois é a que parece ser justificada quando a análise é feita com base nas chances, que as evidências oferecem, de que ela aponte para a verdade. E sendo assim, pode ser considerada verdadeira. Enquanto que a hipótese defendida por A, aparece como uma hipótese levantada com base na experiência religiosa pessoal, podendo ser classificada como mera opinião, uma crença não justificada e, portanto, mesmo se verdadeira, não poderia ser classificada como conhecimento, pois foi verdadeira por pura sorte. E essa é uma questão que, confirmando a sua importância, revela o consenso que se formou sobre crenças justificadas serem epistemologicamente superiores às crenças não justificadas, sendo apenas assim considerada conhecimento, o que pode ser considerado um problema. Pois como pode X estar justificado a crer que p? A posição fortemente defendida, e, portanto, clássica, tem ido na direção de afirmar que X está justificado em sua crença se ela tem bases evidenciais (evidencialismo).

Esta teoria epistemológica tem sido fortemente aplicada na reflexão sobre o teísmo e a experiência religiosa. No que se refere à crença em Deus, os filósofos vêm escolhendo entre três opções: Apresentar evidências para a crença em Deus; Rejeitar o evidencialismo como via única de justificação; Rejeitar a teoria JTB (CVJ).

Um exemplo clássico e que influencia diretamente no debate é o diálogo entre William Clifford “Ética da Crença” (1877) e William James “A Vontade de Acreditar” (1896). Eles assumem posturas diferentes com relação à crença. Se perguntado sobre qual o fundamento para cada um crer no que crê, Clifford diria que este fundamento está na evidência. Ele defende o que hoje é conhecido por evidencialismo, que diz que o ‘sujeito A está justificado a crer que q se o faz sobre evidência suficiente’. Enquanto em um artigo intitulado “The Will to Believe” (1897), William James responde a esta questão, de modo a trazer algumas objeções ao evidencialismo defendido por Clifford, dizendo, que o mesmo se assemelha a um general que, por querer provas decisivas do triunfo antes de enviar as suas tropas, nunca ganha qualquer batalha, justamente por nunca enviar as suas tropas. Falhando, então, pelo excesso, quando na tentativa de evitar ao máximo as falsidades, ele encontraria, conseqüentemente, menos verdades. Então o que James faz é justamente inserir elementos não epistemológicos na noção de justificação, rejeitando o evidencialismo como via única de justificação.

Uma categoria que tentou responder ao desafio evidencialista foi a dos evidencialistas teístas que são aqueles cujos esforços estão voltados para manter viva a tradição da teologia natural, que tenta demonstrar a racionalidade da crença em Deus a partir de provas racionais e/ou evidências empíricas de sua existência. Constituir conhecimento de Deus a partir da natureza – ou da revelação natural –, sem apelo direto à graça ou à revelação redentiva, apresentando argumentos com a finalidade de provar a existência de Deus. Tal como os evidencialistas ateístas que, por sua vez, desafia o teísmo em bases evidenciais.

No desenvolvimento mais recente do problema, mais precisamente a partir da segunda metade do século XX, as respostas teístas começaram a abandonar a tentativa de responder ao evidencialismo diretamente (como teologia natural) e passaram a negar sua força contra a crença teísta ao passo que rejeitam o evidencialismo como única via de justificação e na rejeição da teoria JTB.

Fazendo parte de um movimento que ficou conhecido como epistemologia reformada (reformedepistemology), Alvin Plantinga, o “teísta analítico”, com a sua defesa da basicidade da crença em Deus, traz grandes contribuições para o debate ao desenvolver um sistema epistemológico próprio, com importantes implicações para a interpretação da religião, onde o seu projeto possui uma estrutura muito clara e passa pela (i) crítica ao fundacionalismo clássico; (ii) crença em Deus como apropriadamente básica.

Na sua obra *Reason and Belief in God* (1983), Plantinga estabelece a sua crítica ao fundacionalismo clássico – sob o argumento de que o problema da crença religiosa está nesta teoria –, que diz respeito ao modo como as nossas crenças estão estruturadas. A teoria está disposta em dois conjuntos de crenças. A saber, as básicas e não básicas. As do primeiro grupo são três: Autoevidente; evidente para os sentidos e as crenças incorrigíveis. As primeiras são crenças do tipo ‘A então B, B então C, logo A então C’. A segunda é como ver uma fogueira, é possível apontá-la, enquanto as incorrigíveis são crenças cuja verdade é inquestionável e ela se impõe de modo que force certo sujeito a acreditar nela, como quando alguém diz que está com dor de cabeça. Já as crenças não básicas estão apoiadas nas proposições que remontam as do primeiro grupo, fazendo com que esta teoria seja pensada como, de fato, uma construção.

Em outros termos, uma crença básica seria a proposição na qual alguém crê sem basear essa crença em outras proposições em que crê. A crença de que $27 \times 49 = 1.323$ não é imediatamente óbvia, sendo derivada de uma série de outras proposições mais óbvias: que $1 \times 49 = 49$, que $24,5 \times 2 = 49$, que $7 \times 7 = 49$, e outras. Já a crença de que $1+1=2$ é mais básica para mim, de tal modo que não creio nessa proposição com base em outras. Assim a relação entre crenças básicas e não básicas pode ser considerada uma operação mental, na qual a atitude de concordar com uma proposição baseia-se na minha atitude de aceitar outra proposição. Além disso, para que essa operação seja realizada, é necessária uma terceira crença: de que certa proposição está realmente baseada em outra.

Plantinga denomina o fato das crenças que sustentamos poderem ser divididas conforme essas categorias elementares de “estrutura noética”, que seria “o conjunto de proposições que alguém crê juntamente com certas relações epistêmicas entre essa pessoa e a aquelas proposições” (HOITENGA, 1991, p. 178). Essa relação envolve três elementos: (a) grau de certeza com que cada crença é sustentada; (b) sua influência no conjunto da estrutura; (c) o modo como uma pessoa fundamenta algumas proposições em outras.

O que é, então, o fundacionalismo? A junção de três elementos que são: (a) crenças básicas; (b) crenças não básicas; (c) crença sobre como se relacionam as anteriores. Quem adota essa teoria concorda que crenças não básicas devem ser apoiadas em crenças básicas, mas se dividem num ponto-chave: quando é apropriado ou correto aceitar uma crença como crença básica? Esta é uma pergunta sobre como manter a racionalidade ao crer; é também questão normativa, porque se discute quando é aceitável ou inaceitável sustentar certa crença.

Há, no fundacionalismo, uma “ética do intelecto”, segundo a qual o indivíduo tem o dever de aceitar uma crença ou o dever de rejeitá-la se ela não se conformar com os critérios corretos de justificação, isto é, se não for uma crença apropriadamente básica nem uma crença adequadamente fundada em evidências (PLANTINGA, 1992 [1981], p. 134).

Plantinga admite uma diversidade de construção dessa “ética do intelecto”, mas classifica o fundacionalismo como uma espécie de deontologismo epistêmico. Os critérios deontologistas de epistemização são construídos abstratamente para serem

universais. Assim o apelo à “razão” é recorrente na solução clássica para decidir no que se pode crer e no que se pode descrever. Deste modo, surge uma ampla objeção ao teísmo nos círculos acadêmicos ocidentais, tendo em vista a “constatação” de que a crença em Deus não seria apropriadamente básica e nem fundamentada em evidências. A objeção evidencialista ao teísmo consiste nessas linhas.

O autor formula dois argumentos básicos para se contrapor ao fundacionalismo: O primeiro é a indicação de uma inconsistência externa geral com a experiência humana. Um contra-exemplo apresentado por ele é o de que crenças que parecem básicas, como a da existência de outras mentes conscientes, ou as crenças da memória, ou a existência do passado. Nenhuma dessas crenças é auto-evidente, evidente aos sentidos ou incorrigível; muito menos se baseiam em outras crenças. O segundo é a denúncia de uma inconsistência interna básica. Plantinga diz que quando o fundacionalista se baseia em uma proposta como essa, ele incorre em uma inadequação pelo fato de que ao estabelecer condições necessárias para que alguém seja justificado ao crer em determinada proposição, ele mesmo não cumpre tal condição pela impossibilidade de demonstrar como as proposições que compõe o fundacionalismo remontam a si mesmas. Sendo assim, o critério fundacionalista exige a rejeição do fundacionalismo.

Segue-se disso que Plantinga parte em busca da realização da sua ideia de uma crença em Deus como crença apropriadamente básica. Ele se inspirou, para a formulação da sua proposta, em elementos vinculados à teologia calvinista – mais precisamente, na concepção reformada do *sensus divinitatis* (“senso da divindade”) e de seu significado epistemológico.

Plantinga (1983), citando o teólogo holandês Herman Bavinck, distingue cinco pontos a respeito da crença em Deus: o crente típico não crê em Deus com base em argumentos; argumentos não são sempre necessários para a justificação racional; os argumentos da teologia natural não funcionam; na Bíblia a existência de Deus é simplesmente pressuposta, sem argumentação; “Bavinck aponta que a crença em Deus faz lembrar, de modo relevante, a crença na existência do eu e do mundo externo” (p. 64-65). Já Karl Barth, teólogo suíço, defende que o crente estaria inteiramente dentro de seus direitos em crer, mesmo sem um bom argumento (PLANTINGA, 1983, p. 71-72). Nestas duas posições fica evidenciada a concordância com a doutrina de Calvino

acerca da consciência natural e universal de Deus: o *sensus divinitatis*. Com base nisso, os homens têm um conhecimento natural de Deus, não dedutivo ou baseado em evidências, que torna a crença em Deus apropriadamente básica (PLANTINGA, 1983, p. 66), dispensando, assim, a demonstração racional.

A partir disso Plantinga parte em busca de um critério de “basicidade” a partir de uma abordagem indutiva, onde ele antecipa a crítica de que qualquer novo critério de “basicidade” a ser proposto, no lugar do antigo critério clássico, deverá ter aceitação universal, o que excluiria a crença teísta como crença básica. A antecipação dele vai no sentido de que essa fórmula simplesmente repete o erro do funcionalismo clássico.

Para o autor, dizer que uma crença é básica não é o mesmo que dizer que ela foi adotada arbitrariamente. Esse tipo de crença emerge em dado conjunto identificável de circunstâncias e experiências. Por exemplo, o caso de crença em outras mentes, na memória, na existência de objetos físicos etc. O autor formula o argumento da paridade ao apontar a similaridade entre a crença em Deus e outras crenças apropriadamente básicas. A crença em Deus é adquirida num conjunto de circunstâncias e experiências regular, sendo possível a sua descrição fenomenológica, assim como outras crenças.

O tipo de crença que ele se refere aqui é “há um notebook diante de mim” ou “comi um chocolate há dez minutos” se formam com naturalidade, a partir de certas condições da experiência. A percepção (“há um notebook diante de mim”) e a memória (“comi um chocolate há dez minutos”), consideradas de modo isolado, não garantem mais do que a crença de que “eu percebo o notebook” ou que “eu me lembro de ter comido um chocolate”. Mas é natural que nós venhamos a epistemizar essas crenças, que é o ato de, a partir dessas experiências, formar a certeza de que seu conteúdo é real, verdadeiro, mesmo que isso não seja feito, jamais, a partir de um argumento deontológico que as assegure. Elas são avalizadas (warranted) por seu processo de formação, não por uma “ética do intelecto” artificialmente construída.

Portanto, a defesa do autor está, mais ou menos, no sentido de dizer que a crença em Deus emerge como certeza auto-evidente de certas experiências nas quais o mundo e o seu eu são percebidos teisticamente.

Referências bibliográficas

Clifford, William K. (1879). “A Ética da Crença”. In: Murcho, Desidério (org.). A Ética da Crença. Trad. V. Guerreiro. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010, pp. 97-136.

PLANTINGA, Alvin. & WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.), Faith and Rationality: Reason and Belief in God. University of Notre Dame Press, 1983.

PLANTINGA, Alvin. Conhecimento e Crença Cristã. Trad. Sérgio Ricardo Neves de Miranda – Brasília, DF: Academia Monergista, 2016.

PLANTINGA, Alvin. Crença Cristã Avalizada. Trad. Desidério Murcho – São Paulo, Vida Nova, 2018.

HOITENGA, Dewey J. Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to reformed epistemology. Albany: State University of New York Press, 1991.

Ana Lúcia Santos e Santos

O JOGO AGONÍSTICO: Liberdade-poder segundo Foucault

As formulações de Foucault em torno das práticas de liberdade ancoram numa espécie de inquietação, no que tange pensar a liberdade como condição para o poder e vice-versa, poder esse entendido como uma prática, como ação sobre ações e não como algo que tem um *locus* central e que pode ser subordinado a uma categoria universal. Diante disso, analisamos como as práticas de liberdade se efetivam na modernidade face ao *poder disciplinar*, pautado no corpo, que produz efeitos individualizantes: “manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis” (FOUCAULT, 2010, p. 209), e a *biopolítica*, que se desenvolve a partir da segunda metade do século XVIII, tendo como pressuposto a vida, os efeitos de massa próprios de uma população. Em verdade, nossas investigações sobre a efetivação da liberdade baseiam-se em quatro pontos, a saber: (i) o que significa a liberdade; (ii) quais as possibilidades dessa liberdade; (iii) como as práticas de liberdade se efetivam, e (iv) quais os desdobramentos dessa prática. Ou seja, como é possível, por meio de uma atitude crítica criar práticas de resistências às formas de assujeitamento, limitações e sujeições produzidas pelo poder? É possível resistir às formas de normatização, individualização e regulamentação criadas pela *disciplina* e *biopolítica*?

Na obra *Vigiar e Punir* (1975) Foucault problematiza o poder, ou melhor, os poderes e suas relações, seus jogos enquanto forças (ações) que geram legitimidade e produzem efeitos de verdade. Importa para o filósofo investigar o modo como o indivíduo é sujeitado e como essa sujeição é exercida no interior do corpo social. Segundo Foucault (2014c, p. 148) o poder, na modernidade, está situado e é exercício no nível da vida, da espécie, dos fenômenos que englobam a população. Dado que, entre os séculos XVII e XIX, é possível encontrar dois polos de poder interligados por um feixe de relações que buscam investir sobre a vida. De um lado, o polo centrado no corpo-máquina, que caracteriza as disciplinas: “uma ‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia” (FOUCAULT, 2014, p. 208); de outro lado, o polo centrado no corpo-espécie, caracterizado por uma série de intervenções e controles reguladores – *uma biopolítica da população*. Com o desenvolvimento desses polos, proliferam-se modos de tecnologias de controle que investem no corpo, na saúde, na maneira de se alimentar, de se vestir, nas condições de vida, enfim, em todo o espaço de existência, levando a lei jurídica a funcionar cada vez mais como norma, no âmbito da regulamentação e da normatização.

Também em *A Vontade de saber* (2014c), Foucault defende que esses mecanismos de poder – *disciplinar* e *biopolítico*, são produtores, e não apenas repressores, como habitualmente entendemos. Contudo, o que produzem esses mecanismos? Segundo Foucault, a disciplina, no século XVIII, é instituída para controle e sujeição dos corpos, com o objetivo de produzir corpos dóceis e úteis, produzir condutas. Diante disso, o interessante a ser analisado no modo como os mecanismos de poder lidam com as instituições, é a coação e como ela pesa “sobre as consciências e se inscreve no corpo” (DE VIII, p. 38). É nesse ponto de interrogação que devemos refletir de forma crítica e criativa, ou seja, problematizar como a coação “revolta as pessoas e como ela as ludibriam”.

Por conseguinte, até 1977, se nos debruçarmos nos escritos de Foucault, encontraremos um poder entendido como relação de força que leva o indivíduo a produzir, ou seja, o poder como produtor de sujeitos úteis aos interesses da sociedade. No entanto, a partir de 1978, percebemos uma mudança de perspectiva, visto que o filósofo francês passa a estudar o papel da resistência nos interstícios das relações de poder na atualidade, em seus antecedentes históricos e suas perspectivas de efetivação

- uma constituição agonística do sujeito a partir de combates e lutas inerentes ao poder. É esse período de descolamento que nos interessa de modo mais significativo, visto que essa passagem nos levará a entender tanto o significado quanto a efetivação da liberdade. Trata-se da substituição do poder como relação de forças por uma teoria da ação que conduz à noção de governo. Em outras palavras, as formas de governo passam a se apresentarem como modos e técnicas pautadas no jogo poder e liberdade. Foucault “passa a estudar o papel das resistências, em todas as suas dimensões, na trama complexa das relações de poder na atualidade, seus antecedentes históricos e suas perspectivas de êxito. (BRANCO, 2001, p. 242).”

A questão filosófica que se coloca mediante esse deslocamento é a do sujeito e da produção histórica da verdade, ou seja, analisar como os indivíduos são constituídos enquanto sujeitos pelos mecanismos de poder. Ou seja, trata-se de entender “uma forma de poder que se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria [...] é uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos” (FOUCAULT, 2014b, p. 123). Ao pensar a produção de sujeitos e sua objetivação, ou a produção de verdades que unem e atam os indivíduos, abre-se a brecha para a resistência. Nas palavras de Foucault:

As relações de poder suscitam necessariamente [...], abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência [...]. Em toda parte, se está em luta [...] e, a cada instante se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião. (2015, p. 227).

Trata-se, *grosso modo*, de analisar a economia das relações de poder através dos “antagonismos das estratégias”, pois as relações de poder “são relações de força, de enfrentamento [...] sempre reversíveis” (FOUCAULT, 2015, p. 227), que buscam resistir e colocar em xeque as formas de exercício do poder, levando o indivíduo a resistir tanto consigo mesmo - no modo como se percebe ou não, diante dos discursos que o sujeita e objetiva, quanto aos processos de individualizações impostas pelas instituições. Por isso, Foucault afirma que “para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações” (FOUCAULT, 2014c, p. 121). Dito de outro modo, a

resistência emerge nos interstícios do poder, por meio de um deslocamento em relação às diversas formas existentes de sujeição, e é nessa emergência que o indivíduo pratica a liberdade. Segundo Foucault (2014a, p. 134), ao definirmos o exercício do poder como um campo de ações sobre ações dos outros, estamos abrindo para um elemento importante, que é a liberdade:

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, e enquanto são “livres” – entendamos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem apresentar-se. Aí onde as determinações são saturadas não há relação de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado (trata-se, então, de relação física de obrigação), mas justamente quando ele pode deslocar-se e, no limite, escapar” (FOUCAULT, 2014b, p. 134).

De fato, Foucault coloca a liberdade como condição de existência para o poder, e praticar a liberdade é resistir ao exercício do poder, num jogo circular: que ora um domina e o outro é dominado e vice-versa. Assim, “compreender o exercício do poder como prática de governo, como controle das condutas em um campo de possibilidades, pressupõe que os sujeitos implicados nas relações de poder sejam livres” (GALLO, 2013, p. 358). Acontece que não há a separação entre a relação de poder e insubmissão da liberdade, e sim um jogo “agonístico”, uma luta que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e combate, que podem ser travadas no sujeito ou nas instituições.

Desse modo, a liberdade não é antagonica ao poder, e exercê-la não significa eliminar por completo o poder, ao contrário, é impossível ser livre fora de uma estrutura de poder. Em verdade, é impossível viver em sociedade sem estar imerso nas relações de poder. Não seria possível escapar por completo ou mesmo destruir as relações de poder, ou seja, “uma sociedade ‘sem relações de poder’ só pode ser uma abstração” (DE X, p.135). Isso não significa, dizer “nem que estas relações de poder que são dadas são necessárias, nem que, de qualquer maneira, o poder constitua, no cerne das sociedades, uma fatalidade incontornável” (DE X, p. 136). Ou seja, a liberdade é possível no interior mesmo das relações de poder.

Com efeito, é na luta que o indivíduo, na sua prática de liberdade, confrontando e tentando inverter as relações de poder, resiste ao exercício de poder. É

do uso de estratégias de confronto que as práticas de liberdade se efetivam, por exemplo: as contracondutas e atitude crítica. Em *Segurança, território e população* (1978), a contraconduta é entendida enquanto enfrentamento estratégico a ser exercido pelo indivíduo diante da tentativa de normalização disciplinar e regulamentação do biopoder instaurados na sociedade ocidental, ou seja, da luta contra os procedimentos que põem em prática a condução dos outros, especialmente no poder pastorado. Já a atitude crítica é justamente uma prática que oferece novas práticas de valores, que não poderá ser pensada dentro dos parâmetros da normatividade, ou seja, práticas que resistem e subvertem esses parâmetros (BUTLER, 2013, p. 161).

As contracondutas são formas de resistências que surgem dentro do poder pastorado cristão - século XVI em diante, em meio a uma “espécie de crise” que abre espaço para o surgimento de questões que estão na dimensão do governo das condutas, i.e., governamentalidade – técnica “de controle social que se caracteriza pela tentativa de realizar a gestão da sociedade” (BRANCO, 2016, p. 113). Com efeito, Foucault pesquisa os pontos de resistências e contra-ataques possíveis quando se pressupõe que o pastorado seja um tipo de poder específico que se dá por objeto da conduta dos homens, e que possibilita o aparecimento de movimentos contrários a esse poder, a saber: movimentos específicos de insubmissões, de revoltas, de contestações:

São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos [...] que procuram em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir. (FOUCAULT, 2008, p. 257).

As revoltas de conduta se distinguem de revoltas, ou lutas de direito contra o poder, na medida em que exerce uma espécie de soberania. “São distintas em sua forma, são distintas em seu objetivo” (FOUCAULT, 2008, p. 258). Segundo Foucault (2008, p. 259), a maior revolta de conduta de que se tem notícia, conhecida pelo ocidente cristão, é a de Lutero, que de início não era nem econômica e nem política, mas busca-se outros modos de ser conduzido. Essas revoltas estão sempre ligadas a outros conflitos ou a outros problemas, visto que encontramos resistências de conduta “em toda a Idade Média – a burguesia e o feudalismo, bem como, ligada ao deslocamento que se produziu no século XII – economia urbana e rural [...] nos conventos femininos, em meio ao estatuto das mulheres” (FOUCAULT, 2008, p. 259).

O querer ser governado de outro modo, em outros moldes, pressuposto alavancado pelas contracondutas, se relaciona com o que Foucault denomina de atitude crítica na entrevista *O que é a crítica?* (1978), a qual se dá partir da “a ontologia crítica de nós próprios’ como um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são impostos” (LORENZINI; DAVIDSON. 2015, p. 26-27). De acordo com Butler (2013, p. 168), a crítica começa quando colocamos em questão, a partir de um exame racional e reflexivo, a necessidade de obediência absoluta. Por conseguinte, a atitude crítica tem como princípio: “como não ser governado assim, por esses, em nome desses princípios”, i.e., não querer “ser governado de tal maneira” (FOUCAULT, 2015, p. 34). Essa atitude crítica tem alguns pontos de ancoragem, a saber: (i) numa época em que o governo dos homens era baseado nas questões espirituais, não querer ser “governado assim” era afirmar que se buscava outra relação com as Escrituras, bem como a maneira de rejeitar e recusar o magistrado eclesiástico; (ii) não querer ser governado assim é já não querer aceitar as leis face ao governo e obediência a este; (iii) não querer ser governado assim é não aceitar como verdadeiro o que a autoridade diz ser verdadeiro, ou então, aceitar apenas depois de considerar as razões como plausíveis

Nesse interim, a atitude crítica tem como foco o feixe de relações que amarram o poder, a verdade e o sujeito, ou seja, a crítica é o momento que o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder que estão em toda parte e

seus discursos de verdade. Em outras palavras, a crítica tem a função de “desassujeitamento” - nos distanciarmos, de modo crítico e reflexivo, dos discursos de verdades pré-constituídos. No jogo político da verdade, tem a função de nos permitir poder ser governado de forma diferente, com vistas a nos mostrar caminhos antes impensáveis. Jogo esse que pertence às relações de poder que assinalam o que será qualificado ou não como verdade, ou seja, nos coloca no limite do conhecimento acarretando um desassujeitamento do indivíduo dentro de um regime de verdade.

Pensar o desassujeitamento é entender a relação que Foucault faz entre história e crítica, uma relação de investigação histórica dos eventos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer enquanto sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. Em outras palavras, um *êthos* filosófico que poderíamos caracterizar como crítica permanente do ser histórico, uma crítica “do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (*DE*, II, 2015b, p. 364). Diante disso, a investigação histórica não deve buscar reviver o trabalho da prática de liberdade, pois essa investigação é condição para a atitude crítica enquanto atitude experimental e libertária que nos leva a provar da realidade “e tentar captar os pontos onde a mudança é possível e desejável e determinar a forma precisa a ser dada a essa mudança” (LORENZINI, 2014 p. 31, tradução nossa). Nessas condições, teremos um indivíduo que age, que sente, que pensa e constitui uma nova economia das relações de poder. Importa-nos investigar a maneira como a crítica se relaciona com a prática de liberdade, pois a crítica procura fazer avançar tão longe quanto possível a prática de liberdade, pois é uma condição prévia a essa prática. A crítica faz em palavras, o que a liberdade já faz todos os dias, “pensar, reagir e problematizar ativamente nossa posição” (VEYNE, 2015, 203).

Assim, a ontologia crítica do presente consiste na resistência aos mecanismos de sujeição. Enquanto efetivação da prática de liberdade, a crítica se mostra como recusa do que somos no momento presente, como recusa de modos de enunciação que delimitam a forma como o indivíduo deve conduzir sua vida – seja individual, seja coletivo. Recusa a partir de um corpo que responderá a cada uma das imposições do poder por meio da fala, da expressão excessiva ou não, do modo como se veste, como caminha, como usa seus adereços, usa seu cabelo, enfim o modo como se conduz. Desvelando, assim, as práticas discursivas e não discursivas que caracterizam o

mundo moderno. Com efeito, a consciência do corpo não poder ser apenas adquirida pelo efeito e “investimento do corpo pelo poder (...). Mas, a partir do momento em que o poder produziu esse efeito, na própria linha de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade...” (DE X, p. 259).

Grosso modo, o objetivo dessa recusa é a necessidade de resistir às formas de poder que totalizam a população, que transformam o indivíduo em sujeitos, que o subjagam e submetem, visto que a ontologia de nós mesmos é a própria atitude crítica, e quando o indivíduo desenvolve essa atitude, desenvolve também um modo de ser, um *êthos*, uma autonomia que tende a recusar os tipos de limitações impostas pelo outro.

Portanto, ao propor o diagnóstico do presente como tarefa de sua filosofia, Foucault pensou a possibilidade de práticas de liberdade, ou seja, de uma relação refletida de resistência aos campos de saber e de poder que formam nossa atualidade, isto é, “uma ontologia de nós mesmos”. A qual consiste na saída de si mesmo, na tentativa de torna-se outro que aquilo que se é, enquanto desdobramento da liberdade. Trata-se pensar a liberdade como uma prática possível no interior dos sistemas de verdade formados por campos de saber e poder, uma prática pautada no enfrentamento de nós mesmos. Nessas condições, o indivíduo sempre estará diante de relações de poder, quando exerce o poder ou quando é atravessado por ele, às vezes em condições de sujeito, e às vezes de sujeito hegemônico, mas nunca de modo definitivo, pois sempre existe a possibilidade de resistência, de mudança. Desse modo, tomamos os escritos de Foucault como ferramenta para pensar a atualidade, visto que a tarefa de seus livros é “servir a usos não definidos por aquele que os escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevistos” (DE VIII, p. 36), melhor será. Desse modo, analisar, refletir e problematizar sobre os modos de controle e regulamentação existentes na sociedade é papel do indivíduo e, bem mais, do “intelectual”, do pesquisador que busca viver uma ontologia crítica do presente, mediante o recomeço e o repensar dos modelos sociais pré-constituídos, criando práticas possíveis de resistências.

Referências

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Foucault e a revolução iraniana*. São Paulo: realizações editoras, 2011.
- BRANCO, Guilherme Castelo. *As resistências ao poder em Michel Foucault*. *Transformação*, São Paulo, 24: 237-248, 2001.
- _____. *Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault*. *Verve*, São Paulo, 13: 202-216, 2008.
- _____. *Governamentalidade, política, resistência ao poder*. *Política: pensamento e ação*. 1. ed. Belo Horizonte: autentica editora, 2016.
- BERNAUER; MAHON. *Foucault*. Trad.: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- BERNADES, Célia Regina Ody. *Racismo de estado: Uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault*. Curitiba: Juruá, 2013.
- BIRMAN, Joel. *Entre Cuidado e Saber de Si: Sobre Foucault e a Psicanálise*. 2. Ed. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.
- CANDIOTTO, Cesar. *Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault*. *Desdobramentos*, 1 ed. Belo Horizonte: autentica editora, 2016.
- _____. *A genealogia da ética de Michel Foucault*. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217-234, jan./jun. 2013.
- _____. *Ética e política em Michel Foucault*. *Transformação*, Marília, v. 33, n. 2, o. 157-176, 2010.
- _____. *Foucault e a crítica do sujeito e da história*. *Revista aulas, Dossiê Foucault*, n. 3. 2007.
- DAVDSON, Arnold. *Ética como ascese: Foucault a história da ética e do pensamento antigo*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

EDGARDO, Castro. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução: Ingrid Müller Xavier. 2. Ed. Belo Horizonte: autentica, 2016.

FONSECA, Marcio; TANNUS, Salma; VEIGA-NETO, Alfredo. *O mesmo e outro: 50 anos de História da Loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento*. Dossier: últimas entrevistas. Dreyfus e Rabinow. São Paulo: Editora Taurus, 1983.

_____. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. De Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: editora Graal, 1984. V. 2.

_____. *Segurança, território, população: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: editora Martins Fontes, 2010.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: editora Martins Fontes, 2010a.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: editora Martins Fontes, 2011.

_____. *Conversa com Michel Foucault*. Ditos e escritos: Repensar a política. Organização Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. V. 6.

_____. *O olho do poder*. Ditos e escritos: Repensar a política. Organização Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. V. 6.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 42 eds. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France*. Edição: Frédéric Gros. Trad. Marcio Alves Fonseca, Salma Annus. 3. Ed. São Paulo: editora Martins Fontes, 2014a.

_____. *O cuidado de si como prática da liberdade*. Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política. Organização de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

2014b. V. 5.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. 1. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014c.

_____. *O sujeito e Poder*. Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização de textos e seleção Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. V. 9.

_____. *O que é a crítica?* Trad. Pedro Elói Duarte. São Paulo: Ed. Textos & grafia, 2015.

_____. *Estratégia, poder-saber*: organização de textos e seleção Manoel Barros Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a. V. 4.

_____. *O que são as luzes?* Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento. Organização de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. V. 2.

_____. *A cultura de si*. Trad. Pedro Elói Duarte. São Paulo: Ed. Textos & grafia, 2015c.

_____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado, 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Tradução Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

_____. *Situação do curso*: Subjetividade e verdade. Edição: Frédéric Gros. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: editora Martins Fontes, 2016.

GUTTING, Gary. *Foucault*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

LORENZINI, Daniele. *La politique des conduites pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. Thèse (dottorato Philosophie). Université Paris-Est Créteil, Roma.

LORENZINI, D; REVEL, A; SFORZINI, A. *Michel Foucault: éthique et vérité*. Librairie Philosophique J. Vrin.

KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault*, uma leitura de Kant. São Paulo: educ: Fabesp, 2011.

MACHADO, Roberto. *Por uma genealogia do poder*. Microfísica do poder. Organização Roberto Machado, 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

PATTON, Paul. *Companion to Foucault* / edited by Christopher Falzon, Timothy O’Leary, Jana Sawicki. 2013.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*. 2 ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008.

SENELLERT, Michel. *Situação do curso: Governo dos vivos*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

SENELLERT, Michel. *Situação do curso: Segurança, território e população*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas, Bahia: UFRB, 2013.

REVEL, Judith. *Foucault Conceitos Essenciais*. Trad. Sob a direção de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Editora Claraluz, 2005. 96p.

Ana Safira Oliveira de Oliveira

O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO EM MARX E SUA SUPRESSÃO NA CRÍTICA APREENDIDA POR ARENDT

Marx delimita que o objeto da obra *O Capital* é a forma e o desenvolvimento do processo de produção capitalista, como nos informa o pensador alemão no prefácio da primeira edição: “O que pretendo nesta obra investigar é o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação.”, com o objetivo de “desvelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna”, ou seja, descobrir a lei fundamental que rege e explica a estruturação e o funcionamento da economia capitalista.

Ele inicia a sua investigação considerando os elementos constitutivos do processo de produção das sociedades mercantis simples, onde os produtores ainda seriam os proprietários tanto dos meios de produção, quanto dos produtos do seu trabalho, bem como não separadas as relações de produção e de distribuição, mas onde os produtos já seriam produzidos visando tão somente a troca. A mercadoria é a forma elementar que os produtos do trabalho humano assumem nas sociedades mercantis, como a capitalista.

Ela apresenta o caráter duplo de ser valor de uso e de ser valor, dada a indissociabilidade do trabalho concreto à atividade humana do trabalho, por isso, o processo realizado para a sua produção unifica o processo de trabalho com o processo de formação de valor. Apesar de seu interesse primário ser a produção de um produto detentor de valor, o resultado do trabalho desempenhado no modo de produção mercantil é sempre um produto com valor de uso garantido e com valor. Nas palavras de Marx *“Assim como a própria mercadoria é unidade de valor de uso e valor, seu processo de produção tem de ser a unidade de processo de trabalho e o processo de formação de valor.”*(MARX, 2013, p.263)

O trabalho manifesta então dois aspectos distintos - o da produção de valores de uso, como trabalho concreto; e, o da produção de valor, como trabalho abstrato. Essa distinção é essencial para a compreensão da dupla dimensão que a determinação apresenta, a saber - de condição fundamental e premente da existência humana, que independe de qualquer modo de sociabilidade específico, por constituir a forma humana de se relacionar com a natureza; contraposta ao trabalho humano desempenhado numa forma específica em determinadas sociabilidades característica das sociedades mercantis.

Marx define o trabalho humano como *“um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla o seu metabolismo com a natureza”* (MARX, 2013, p.255) [grifo nosso]. Ele se apresenta como a categoria humana fundamental para se compreender a realidade à qual o homem está submetido, em espécie e sócio-historicamente, pois a atividade humana do trabalho como produtora de valor de uso, possui tanto uma dimensão natural, quanto uma dimensão social. A sua dimensão social é informada pelos meios de trabalho, como eles são produzidos, se organizam e são utilizados em determinada época para se produzir, e a partir deles, pode-se compreender as formações econômicas subjacentes, posto que, para Marx *“O que diferencia as épocas econômicas não é “o que” é produzido, mas “como”, “com que meios de trabalho”*”(MARX, 2013, p.257).

O trabalho produtor de valores de uso é condição inexorável de qualquer forma de sociabilidade humana. Ele decorre da capacidade do homem de atualizar

em forma de objetos úteis à existência humana aquilo que antes a natureza dispunha apenas em potência. Ele confere forma útil aos elementos que a natureza lhe oferece, com fins à satisfação de suas próprias necessidades, e enquanto atua sobre a natureza, o homem também sofre a ação desta, pois ao transformar a natureza à sua volta, essa transformação efetua também uma mudança nele, modifica reciprocamente a sua própria natureza. “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.” (MARX, 2013, p.255).

Como trabalho útil, essa atividade constitui a dimensão ontológica humana, tendo por finalidade a apropriação dos bens fornecidos pela natureza de maneira proveitosa para a satisfação das necessidades e apetites humanos. A consistem três os elementos necessários para sua efetuação, que compõem o processo de trabalho com base em seus momentos simples: O primeiro deles é a atividade dirigida a um fim, ou o próprio trabalho. O segundo é o objeto de trabalho, onde a atividade se realizará. O terceiro elemento são os meios de trabalho empregados no desempenho da atividade.

O trabalho concreto, produtor de valor de uso, é a atividade humana especializada dirigida à realização de um fim que é um objeto apto à satisfação das necessidades humanas. A especialização pertencente a esse trabalho enforma as qualidades específicas incorporadas ao produto que resulta do seu desempenho. Isso, a princípio, impossibilita a equiparação, tanto da sua atividade com outras ocupações, quanto do seu produto com outros objetos produzidos, devido às distinções qualitativas que eles possuem e ao fato de seus produtos não se destinarem originariamente ao mercado, onde poderiam ser iguados a produtos diferentes por meio da troca. O trabalho concreto é uma forma peculiar de trabalho respeitante às propriedades técnico-materiais que se distinguem pelo seu modo de desempenho, conforme se depreende da afirmação de Marx de que “todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso.”(MARX, 2013, p.124)

De outro modo, o trabalho abstrato, é o trabalho humano visto por seu aspecto

de produtor de valor (de troca). Quando desempenhado em sua modalidade abstrata de produtor de valor o trabalho não é condição humana fundamental, mas pertence às específicas formas de sociabilidade mercantis, pois o produto de sua atividade nasce com a finalidade de ser inserido no mercado, o seu caráter de utilidade à existência humana é apenas incidental na sua produção. O processo de trabalho nessa forma de sociabilidade é todo voltado para a produção de valor, que se materializa no produto em forma de mercadoria, a ser inserida no processo de trocas do mercado, para gerar mais-valor e subordina a atividade.

O trabalho abstrato, produtor de valor, é puramente quantitativo, pois apesar da utilidade ser consentânea à produção de valor, os caracteres qualitativos específicos do trabalho concreto não se manifestam em sua realização, uma vez que, o dispêndio de força humana que interessa é aquele que pode ser mensurado, aferido e equiparado, para então poder se padronizar/quantificar a sua valoração. Como simples dispêndio quantitativo de trabalho humano em geral ou trabalho socialmente necessário, ele não é atividade especial e distinta qualitativamente, ele é unicamente quantidade de tempo laboral aplicado socialmente na produção de certo produto e, assim, constitui a forma de trabalho que, em específico, cria a propriedade do valor em um produto, convertendo-o em mercadoria. O trabalho abstrato, portanto, é a forma particular de trabalho quando desempenhado com a finalidade de produzir valor.

Hannah Arendt ocupa-se da categoria trabalho em sua obra *A Condição Humana*, a partir dos estudos empreendidos após a publicação de sua obra *As Origens do Totalitarismo* em 1951, sobre as possíveis relações entre marxismo e totalitarismo, onde encontrou vínculos entre a dominação totalitária, a glorificação da atividade do trabalho, a tradição do pensamento político ocidental e o declínio da política na era moderna¹. Ela então se propõe a um esforço de compreensão da sociedade moderna visando a recuperação do sentido da política para a existência humana, que será concretizada através de sua pesquisa histórica e análise fenomenológica das atividades e das capacidades humanas fundamentais inerentes à condição humana, dentre elas o

¹ Para Arendt, a era moderna cientificamente inicia-se no séc. XVII e finda no séc. XX, não coincide com o mundo moderno, que politicamente surge a partir das explosões atômicas. O que distinguirá a era moderna é “*a alienação em relação ao mundo, e não, como pensava Marx, a autolienação.*”. (ARENDR, 2014, p. 314)

trabalho e a obra.

A distinção inovadora realizada pela autora entre o trabalho e a obra é a que irá nos interessar nesse estudo, devido ser este o ponto de partida da crítica que a autora dirige à teoria do trabalho de Marx. Ela a identifica inicialmente como presente em todas as línguas ocidentais, que utilizam duas palavras etimologicamente distintas para se referir às atividades que todas as teorias modernas definem apenas como trabalhar. Ela empreende uma análise linguística comparativa das palavras trabalho (*labour*) e obra (*work*), e conclui que, a palavra referida a trabalho nunca compreende o produto final de sua atividade, mas a palavra para este, em todas línguas, deriva da palavra que designa atividade da obra. Essa evidência dirigirá seu olhar para o critério da durabilidade na definição que realizará das atividades.

Arendt identifica o trabalho enquanto metabolismo do homem com a natureza, conceito que ela afirma retirar da obra de Marx, que tem por condição a própria vida biológica do indivíduo. Ele corresponde ao ciclo vital da natureza (nascimento/morte, necessidade/satisfação, produção/consumo), é através dele que o animal que trabalha obtém o necessário para garantir sua sobrevivência. Ela obedece ao movimento cíclico da vida e, por isso, sua atividade não tem um começo ou fim determinados que não seja pela morte do indivíduo, apesar de estar a, e dever sempre, se repetir necessariamente.

O produto do seu trabalho é feito para ser consumido e se extingue no consumo, não possui por isso durabilidade suficiente para ser inserido como componente estruturante do mundo humano, obrigando-o reiteradamente a estar em constante aprisionamento na atribuição dessa atividade que, seja pelo esforço ou pela sua incessante repetição, tem um caráter penoso na existência humana e o mantém restringido à privatividade, seja do seu corpo ou do local onde a realiza.

Isso tornaria ainda mais evidente a conexão do trabalho com a dimensão animal, natural do homem, dentro do escopo teórico da obra marxiana, pois a partir da equivalência da produtividade e com a fertilidade da natureza, todos os conceitos propostos por ele a seguir teriam subjacente a ideia de “fertilidade natural da vida”(ARENDDT, 2014, pg.130)

Na obra ou fabricação, o homem fabrica objetos para uso, e para tanto devem possuir certa durabilidade, por isso são inseridos como parte do mundo que esse mesmo homem constrói a partir de sua atividade. O mundo aparece para ele então como um produto de seu próprio artifício. Nessa operação o homem se apodera da natureza e opera sobre ela uma transformação, não se mistura a ela como na atividade do *animal laborans*, mas constrói um mundo “artificial” seu, em oposição ao mundo da natureza. Ele elabora a construção de um mundo comum para os homens.

A atividade da fabricação se extingue no produto acabado, pois os objetos da sua atividade existem para além e perduraram mesmo após sua vida individual já não existir, por isso essa atividade tem como condição a mundanidade. O homem ao nascer é inserido num mundo humano preexistente e supérstite a ele. E apesar de estar situada inicialmente no âmbito privado, a fabricação exterioriza-se no espaço público, no mercado de trocas, local onde o *Homo Faber* se relaciona com outros através da troca dos objetos que produz.

Dessa atividade advém a mentalidade do *Homo Faber*, que busca durabilidade, segurança, estabilidade. A permanência do que produz empresta familiaridade e estabilidade à vida humana (instável e mortal), guia sua fabricação pela instrumentalidade, sua atividade possui início e fim determinados e é orientada pelos meios e fins que ele estabelece enquanto senhor de si e por sua atuação não ser constrangida pela necessidade vital como no trabalho. A natureza para ele aparece como fornecedora de materiais, que só adquirem importância após a transformação que sua obra opera neles, esta sim fonte de valor. Ele é senhor de si, dos seus atos e do mundo que constrói, pois pode destruir/desfazer aquilo que ele construiu.

A partir dessas definições, Hannah Arendt, então, criticará no capítulo III de sua obra, as formulações de Marx sobre o conceito de trabalho como “metabolismo do homem com a natureza” e de processo de trabalho como processo imbuído na produção de bens visando a produtividade/abundância e o consumo. Acusando-o de não realizar as distinções necessárias feitas por ela e de por isso igualar trabalho e obra dentro do seu conceito de trabalho.

Sobre a distinção pretensamente inovadora, cabe assinalar, que no próprio

livro *O Capital*, Friedrich Engels - talvez o maior especialista no pensamento marxiano, visto que eles contribuíram reciprocamente durante quase toda a vida com a produção intelectual um do outro, e, inclusive, foi Engels a concluir e editar os escritos que Marx não viveu o suficiente para publicar-, introduz em nota à quarta edição alemã, a seguinte informação:

{Nota à quarta edição: A língua inglesa tem a vantagem de ter duas palavras esses dois diferentes aspectos do trabalho. O trabalho que cria valores de uso e é determinado qualitativamente é chamado de *work*, em oposição a *labour*; o trabalho que cria valor e só é medido quantitativamente se chama *labour*, em oposição a *work*. Ver nota do editor na p.14 da edição inglesa. (F.E.)} (MARX, 2013, p.124)

Essa nota refere-se a um parágrafo contido no capítulo em que Marx trata da forma-mercadoria e faz as primeiras diferenciações entre valor de uso e valor, assim como, entre trabalho concreto e trabalho abstrato, como se verifica:

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso. (MARX, 2013, p.124)

Dessarte, é possível inferir que Marx não ignorava a distinção de onde partiu a inovação de Arendt, e, além do mais, era a distinção de significação entre as palavras *labour* e *work*, que muito bem ilustrava a diferença entre os conceitos de trabalho concreto e de trabalho abstrato que ele propôs, segundo a informação contida na nota de Engels. Essa coincidência talvez explique a afinidade entre os conceitos de obra e de *homo faber* em Arendt, com os conceitos de trabalho concreto e de *homo faber* em Marx.

Ela afirma que Marx define o “trabalho abstrato” como a força de trabalho do homem enquanto força vital potencial contida em seu organismo vivo, ou quando entende o excedente de trabalho como remanescente da força de trabalho após esta garantir o necessário à sua reprodução, teria por trás de ambas as definições a ideia de um vigor abundante propiciado pela natureza. E afirma que a capacidade da força de

trabalho de produzir mais que o necessário à sua própria vida, gerando assim um excedente, corresponde ao conceito de mais-trabalho ou trabalho excedente, que seria a quantidade de força de trabalho remanente após o trabalhador produzir o necessário à sua subsistência enquanto indivíduo e enquanto espécie, possuindo para ela uma conotação puramente fisiológica de manutenção da vida.

Arendt afirma também que na obra de Marx, a diferença qualitativa entre os produtos decorrentes das atividades da obra e do trabalho não desempenharia qualquer papel expressivo, pois este analisa a atividade do trabalho a partir da produtividade e ao descobrir, na força humana e no excedente que ela é capaz de produzir, a origem da produtividade do trabalho, o caráter do objeto que ela produz mostra-se indiferente.

No entanto, em Marx, a produtividade e o mais-valor se localizam na sua crítica à economia capitalista, aparecendo como fundamento da reprodução/manutenção, não do indivíduo, mas do próprio modo de produção capitalista. O mais-trabalho é a parcela da jornada de trabalho não remunerada que o trabalhador efetua após realizar o trabalho necessário, que o capitalista se apropria e de onde retira o seu mais-valor. Ao caracterizar o valor da força de trabalho enquanto mercadoria -como fator de produção do processo de produção de valor- como o valor para a reprodução dessa força e de sua subsistência, ele está a criticar a forma de exploração do capital, pois esse mais-trabalho pertence ao trabalhador. Nesse trabalho abstrato subordinado ao capital, o trabalhador é conservador e criador de valor e ao ser incorporado no processo de produção é utilizado como “modo de existência do valor do capital.

A força de trabalho, que conserva e cria valor no trabalho abstrato, é o fundamento objetivo do modo de produção capitalista e esse processo apresenta-se como processo de autovalorização do capital, que significa ao mesmo tempo, processo de empobrecimento do trabalhador. É através da sua própria exploração que se mantém a base desse modo de produção, que é o trabalho assalariado/subordinado, a oposição entre os donos dos meios de produção de um lado, e dos despossuídos vendedores da própria força do outro lado. O trabalhador, pela divisão social do trabalho, realiza uma tarefa simples, não-especializada, centralizada numa mesma atividade parcial da produção, ao final, não reconhece no produto o seu próprio

trabalho, é um objeto alheio, estranho, que nem sequer o pertence. O mundo dos objetos que ele produz lhe é estranho e, em certo estágio do processo produtivo, esses produtos se voltam contra ele. Logo, a objetivação que realiza nesse trabalho abstrato é uma alienação para ele. A atividade do trabalho, assim, é toldada de sua função de realizar a humanidade daquele que trabalha, como no trabalho concreto.

E por ignorar as distinções entre o trabalho concreto e o abstrato, afirmava existir em Marx a contradição de atribuir à atividade humana que produz apenas objetos para o consumo, sem durabilidade suficiente no mundo, o dever de fabricar o mundo para os homens, que seria atribuição da obra. Evidenciado quando resume o conceito de trabalho em “metabolismo entre homem e natureza”, suprime, talvez intencionalmente, o trecho onde ele afirma explicitamente ser o trabalho, além de uma atividade dirigida a fins, principalmente, um processo “processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza”(MARX, 2013, p.255). É uma atividade autônoma, consciente, de produção das condições necessárias à vida humana, o seu processo se encerra no produto pronto, como Marx deixa explícito no conceito de trabalho concreto e o de processo simples de trabalho, que ele alerta que já pressupõem uma forma humanizada de realização.

André Figueiredo Brandão

O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA EM LUKÁCS: Dialética entre essência e história

O marxismo surge tendo como principal objetivo a análise da sociedade burguesa, a fim de extrair de tal investigação os avanços e os limites do atual modo de produção, apontando assim para a sua forma tendencial de superação, a saber, ao desenvolver a compreensão da possibilidade concreta de um novo complexo social. Dentro de tal projeto, não haveria espaço para a subsistência de quaisquer elementos da metafísica tradicional, uma vez que, para atingir os seus fins, a filosofia da práxis não poderia erguer prédios especulativos, que alçam a vida social para fora da história e da materialidade, sob o risco de lidar de maneira abstrata com as questões sociais, produzindo uma visão teleológica das contradições iminentes da ordem do capital,

dando assim margem para uma visão idílica e utópica da transição para um outro metabolismo social. Por conta de tal levantamento, os primeiros marxistas trataram de combater os principais pilares das versões do seu tempo da metafísica e a sua compreensão de história, natureza, ser humano, e realidade.

Inspirada por tal itinerário, a tradição marxista posteriormente consolidada por diversas vezes optou por uma ruptura radical com a ideia de essência, uma das categorias chave da tradição metafísica. Segundo tais perspectivas, qualquer trato que utilize tal ideia sempre recairá na sua mais tradicional acepção, levando o esforço teórico ao caminho a-histórico e supramaterial. Seriam, portanto, movimentos teóricos análogos a Aristóteles, que, em sua obra *Modelar* que dá nome à rota teórica especulativa, estabelece que a essência nada mais é do que o conjunto de atributos imutáveis de um ente, sobre os quais a ação histórica não surte efeito algum. Como tomar como base um conceito com tal significado e operar uma investigação materialista do tecido social?

Por conta de tal uso corrente, de inspiração aristotélica, parte das vertentes que compõem o marxismo rejeitaram de imediato e por princípio a categoria da essência. Contudo, como o velho mouro nos convida a compreender em seu *Método da economia*

política, as categorias não devem ser construções humanas arbitrárias, mas formas de ser, determinações de existência, de modo que a adoção ou rejeição de qualquer elemento na elaboração de um quadro conceitual não pode simplesmente investigar o seu uso corrente na história da filosofia e das ideias, mas atestar se há algum uso que forneça instrumentos teóricos para uma melhor captação das múltiplas determinações que totalizam o movimento efetivo do objeto estudado pelo pesquisador. Neste caso, a pergunta a ser feita é: a presença da categoria de essência contribui ou obstaculiza a apreensão do real pela teoria marxista?

Na visão de Althusser, sim. Segundo o filósofo franco-argelino, a revolução teórica de Marx se dá justamente pela ruptura com certa herança hegeliano-feuerbachiana que pensa as suas questões a partir da categoria da essência humana, entre a sua pilhagem e possível realização. Neste sentido, ao mobilizar tal categoria, o marxismo entraria por um viés preocupado com uma concepção fixista das forças essenciais de uma humanidade especulada, cujas circunstâncias de tolhimento seriam explicadas pela

imprecisa e pré-científica categoria de trabalho alienado, restando ao "ser genérico", sujeito abstrato despojado de subjetividade concreta, buscar idealmente o comunismo, não como uma intervenção prática no seio do real, mas como um reencontro consigo mesmo. O mérito de Marx, de acordo com Althusser, foi justamente a ultrapassagem de tal esquema utópico para a conquista de uma perspectiva agora científica, perscrutadora das contradições concretas, históricas e imanentes de um modo de produção bem delimitado, e não de uma visão universalisticamente indevida do ser social.

Sobre outra proposta, o filósofo húngaro Gyorgy Lukács consegue, a partir de uma peculiar abordagem da categoria de substância, conceber outra alternativa para a essencialidade, de forma que esta não se encontre contraposta à história, o movimento e a heterogeneidade do conjunto de nexos causais que conformam a tessitura do real. Assim, a substância possui o atributo da permanência, não por uma questão de fixidez, intocável, mas, em sentido contrário, por uma capacidade de se associar ao movimento efetivo do real e as rupturas que insurgem em meio à circulação da vida.

Assim, quando falamos da substância humana por um viés lukacsiano, citamos uma concepção que promove uma ruptura fundamental com o conceito tradicionalmente mobilizado pela história da filosofia, não mais a concebendo como uma confluência de caracteres estabelecidas a priori, que não sofrem alterações e assumir novas formas. Não queremos tratar de algo que sempre esteve e sempre vai estar, mas sim dos caracteres do composto do ser social que, pelas virtudes de seu movimento, perduram conforme assumem novas manifestações de acordo com as circunstâncias dadas, o que também inclui os elementos de fundo natural estabelecidos desde a conformação da espécie humana que subsistem frente a ação do tempo. Neste sentido, o marxismo de vertente lukacsiana não ignora os elementos da natureza dispostos para o homo sapiens, uma vez que o ser social também se configura como um ser composto por determinantes orgânicos e inorgânicos.

Na ideologia alemã, os elementos característicos da humanidade tem como sua origem própria disposição corpórea ímpar dos seres humanos, que, ao se atritar com o meio natural, lançam as bases para o salto ontológico que engendra a humanização do ser social. Nos Grundrisse, Marx aponta para um conjunto de necessidades

fundamentais da genericidade humana, que partem de marcadores biológicos, de rudimentos animais presentes no humano que o impelem a dormir, a se alimentar ou praticar o sexo. Contudo, compreendendo esses elementos como características insuprimíveis do metabolismo do ser humano com a natureza, também é igualmente correto a compreensão de que há um recuo de tais bases no processo de devir humano do humano, a partir da compreensão de que tais elementos característicos de constituição natural vão assumindo cada vez mais articulações de cunho social, desenvolvendo novos níveis de fruição e experiência de tais práticas, de modo a ter cada vez menos elementos convergentes com as práticas análogas à vida puramente animal.

É neste sentido que, nos Manuscritos econômico-filosóficos, Marx estabelece que a história também é marcada pela pelo processo de autoengendramento da humanidade por via de sua atividade produtiva que media a relação humano e natureza. Em um momento mais maduro de seu processo de produção teórica, irá argumentar nas Teses sobre Feuerbach que a essência humana nada mais é do que o conjunto das relações sociais. Isto nos indica que a essencialidade do ser social não está presente em alguma lei supramaterial do universo, uma condição fixista do ser genérico, mas as suas condições estruturais de desenvolvimento promovidos pelo saldo histórico das ações recíprocas dos indivíduos sociais. Não se trata aqui de um edifício metafísico construído na cabeça dos homens, mas sim de um edifício socialmente engendrado, produto dos intercâmbios metabólicos dos indivíduos sociais entre si e com o meio natural, promovendo ferramentas que possibilitam uma explicitação superior potencialmente apropriáveis pelos indivíduos humanos.

É nesse sentido que Marx afirma na Miséria da filosofia de que a história é a continuar a transformação da natureza humana. Em outros termos, o conjunto de componentes naturais e biológicos presentes no ser genérico não se comporta como o que é apresentado pelas características genéticas dos animais não-humanos, uma vez que, se é um fato que elas não podem ser totalmente desintegradas, e o ser humano sempre subsistirá enquanto um ser natural, também é verdadeira a compreensão de que as bases biológicas do ser social só se mantém assumindo novas roupagens, como manifestações cada vez mais caracterizadas pela dimensão social estabelecida pelos construtos culturais da dinâmica do tecido social a partir das práticas humano-

sensíveis.

A riqueza do ser humano, por tal linha de raciocínio, cresce na medida em que são ricas as suas determinações, isto é, a possibilidade de fruir aquilo que só a socialidade permite ao indivíduo. Mesmo na ação mais pretensamente individual, como o fazer científico, o pesquisador só age a partir destas conquistas que o gênero permite ao indivíduo, pois ele desenvolve as suas pesquisas em um idioma, com recursos e se munindo de descobertas pelas gerações passadas, que potencializam o seu raio de ação, para que ele não precise repetir toda a trajetória de experiências científicas já dominadas pelo gênero humano, promovendo a possibilidade concreta de uma nova conquista mais avançada.

É neste sentido que, mesmo n' O capital , Marx considera o indivíduo como expressão singular do gênero humano. Isto não significa que o indivíduo é um autômato, sem legalidade própria. O próprio Marx diz nos Manuscritos econômico-filosóficos que a sociedade nunca pode ser uma abstração vazia de conteúdo, uma vez que é o próprio indivíduo o ser social, isto é, não há um sujeito despojado de subjetividade concreta que mobiliza a vida humana, fora os próprios indivíduos sociais e os construtos por eles engendradas, de forma que o indivíduo, em suas manifestações singulares é quem de fato move a vida humana, não como quer, sob o imperial arbítrio da sua vontade, mas através de iniciativas balizadas pelas condições concretas legadas pelo passado histórico.

É por estas considerações que, segundo Engels, no seu Anti-Duhring , o ser humano consegue desenvolver sua própria liberdade pelo desenvolvimento do metabolismo social que capta as legalidades naturais, as mobilizam a seu favor, desenvolvendo e dominando potencialmente as legalidades humanas histórica e socialmente geradas. Para Engels, um passo da cultura se traduz em um passo da liberdade humana, possibilitando um grau de aperfeiçoamento mais próximo daquilo que pode ser compreendido como autodeterminação, não como ausência determinantes, mas como determinantes naturais e sociais canalizados em favor do sujeito.

Uma questão fundamental que o materialismo histórico e dialético nos ensina é que o desenvolvimento sócio-histórico das faculdades humanas não se constitui como um processo teleológico e linear, de forma que através dos tempos as ações humanas de autoengendramento pouco a pouco deram vazão a profundas contradições entre o

patrimônio humano sócio-historicamente engendrados e as formas de apropriação coletiva e individual dos sujeitos sobre tal construto. Nesse sentido, o fenômeno da alienação surge a partir das consequências da cisão social entre classes antagônicas, em que os proprietários, em sua belicosa contraposição aos não-proprietários, mobilizam um processo de radical transformação na apropriação social dos produtos humanos, promovendo uma rota histórica que faz, como nos ensina A ideologia alemã, que o poder social, ou seja, a força de produção multiplicada que surge pela cooperação dos diferentes indivíduos proporcionada pela divisão social do trabalho, aparece aos indivíduos não como seu poder unido, mas como uma força alienada que existe fora deles, a qual não sabem de onde vêm e a que se destina, e que, portanto, não pode dominar, percorrendo uma série peculiar de fases e etapas de desenvolvimento independente da vontade dos esforços dos homens e mulheres, e que até mesmo dirige essa vontade, podendo assumir caráter potencialmente hostil contra o próprio gênero humano.

Nesse sentido, falar sobre alienação não é um processo de desenvolvimento de uma hipótese explicativa e especulativa que envolve a compreensão da pilhagem de uma força essencial humana fora da história e da materialidade, mas, em sentido contrário, trata-se de compreender um fenômeno fundamental da vida humana, em que o conjunto de construtos humano-genéricos sócio-historicamente engendrados passam a ter cada vez mais uma aparição fantástica para os indivíduos, dificultando não só a relação humana dos indivíduos com tais elementos, como também a dificuldade da sua apropriação efetiva pelos indivíduos sociais. Neste sentido, existe um sequestro do processo de produção e circulação de tais construtos para outras finalidades, que, na ordem do capital se tornam as mais abstratas possíveis, sendo funcional simplesmente para a própria valorização do valor.

Este tipo de consideração, se formos analisar pela chave d' A sagrada família, não diz respeito a uma compreensão de uma entidade abstrata, sem uma divisão social clara, como o papel fantástico que a população desempenha para a economia política burguesa, flagrada no estudo sobre o Método da economia política de Marx. Em verdade, Marx e Engels, já em uma etapa mais madura de sua compreensão, apresentam a autoalienação humana como um processo que recai sobre a totalidade do tecido social, inclusive entre as classes principais da ordem do capital, a saber, a

burguesia e o proletariado, igualmente submetidas a esse processo. Contudo, a expressão de tal fenômeno em cada classe possui a sua especificidade.

Como a dupla alemã afirma na obra supracitada, a alienação surge no capitalismo como a força da burguesia, a capacidade que tal classe tem de aumentar seu poderio através da extração dos construtos engendrados pelo proletariado, e este, dentro da dinâmica social burguesa, vê a autoalienação como a sua castração, como a privação dos produtos fundamentais desenvolvidos na ordem do capital, e que aparecem fantásticamente para sua existência. É neste sentido que o proletariado se coloca como uma categoria potencialmente revolucionária e a burguesia como uma classe potencialmente conservadora das relações sociais de produção que promovem a autonomização da riqueza humana sob a égide do capitalismo.

Nesse sentido, não há espaço para uma emancipação humana promovida por um ser genérico desprovido de caracterizações, como se o todo social se movesse como um ser

coletivo dotado de vontade própria, que congregaria a distintas classes sociais em torno de um projeto comum de extirpação do processo autoalienante da vida social que subsiste e assume maiores feições, inclusive autodestrutivas, dentro da ordem do capital. Para Marx e Engels, o proletariado, pelo seu ser, isto é, pela sua essência forjada dentro da ordem do capital, reúne as condições para se estabelecer como sujeito político capaz de guiar a humanidade para uma transição socialista.

Isto não significa que a classe trabalhadora, numa concepção fixista e especulativa de essência, é a grande movedora de tal processo. Neste sentido, não surpreende em nenhum momento aos marxistas as manifestações particulares, em menor ou maior escala, de práticas conservadoras, mantenedoras das relações vigentes que partem de camadas mais ou menos volumosas das chamadas classes trabalhadoras, uma vez que não está em uma natureza a-histórica este potencial revolucionário, e que as práticas das relações sociais vigentes constituem na cotidianidade uma visão que funciona como uma idealização das relações sociais vigentes, através da ideologia dominante.

O que dá um caráter potencialmente revolucionário para a classe trabalhadora é justamente o seu ser enquanto as relações sociais materiais que são estabelecidas dentro dos marcos históricos da ordem do capital e que, inclusive pelo propósito necessário da ordem do capital de estar a todo momento revolucionando as relações

de produção, promove manifestações distintas para cada circunstância sócio-material que advém de um outro momento histórico do capitalismo.

Assim, a classe trabalhadora tem uma latência revolucionária pelo fato de que, estando no extremo oposto do ponto de vista material da burguesia, possui a possibilidade concreta de galgar uma consciência da necessidade da transição socialista, a partir do avanço do seu interesse material, que colide frontalmente com os interesses burgueses, uma vez que, dentro da ordem do capital, seu interesse só avança parcialmente com a retroação dos interesses dos capitalistas, e que um avanço estrutural só pode ser estabelecido com uma ruptura na raiz da reprodução ampliada dos interesses burgueses.

Neste sentido, o proletariado, pelas suas relações constitutivas estabelecidas no interior da ordem do capital, só consegue se emancipar emancipando toda a humanidade, pela

necessidade objetiva de extirpar as relações sociais de produção vigentes, no movimento que transitaria para um novo processo social, já não mais dividido em classes, uma vez que, neste momento, pela primeira vez, a classe dominada em maior contraposição material com os interesses da classe dominante representa uma possibilidade de emancipação do grande contingente do complexo social numa perspectiva que não poderia erguer uma nova classe dominante, orientando-se deste modo para a comunidade de produtores livremente associados.

Portanto, a proposta realizada por Marx, Engels e Lukács nega as possibilidades de uma essência numa torre de marfim, fora da história e da vida material. Contudo, tampouco dá base a um historicismo relativista que não vê permanência em saldos qualitativos no passar do tempo. Isto significa que, para a linha de raciocínio estabelecida entre esses três pensadores concebe uma essencialidade humana a partir daqueles elementos que perduram justamente pela capacidade associativa com as demandas e as alterações vigentes dos atritos que o ser humano estabelece com a sua realidade.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1969.

- ALTHUSSER, L. Por Marx . Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ENGELS, F. Anti-Duhring . São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, G. Para uma ontologia do ser social I . São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. Para uma ontologia do ser social II . São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Prolegômenos para uma ontologia do ser social . São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel . São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Grundrisse . São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- _____. Manuscritos econômico-filosóficos. Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos . São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- _____. Miséria da filosofia . Lisboa: Publicações Escorpião, 1976.
- _____. O Capital:crítica da economia política – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. Teses sobre Feuerbach. A ideologia alemã . São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K.; ENGELS, F. A ideologia alemã . São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. A sagrada família . São Paulo: Boitempo, 2011

Brenda Oliveira do Espírito Santo

CAUSALIDADE E CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO

Na questão 84, artigo 6 da *Suma teológica*, Tomás de Aquino constrói uma ideia de causalidade a partir do conceito de *materia causae* para justificar a dependência do conhecimento intelectual em relação ao processo de conhecimento sensível. No contexto do artigo 6 a noção de *materia causae* é admitida atendo ao limite da ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea, pois para o Aquinate, o conhecimento sensível não deve ser tomado enquanto a causa total ou perfeita do conhecimento intelectual, mas admite assim que a relação entre o conhecimento sensível e o intelecto se justifica por meio da noção de *materia causae*. A esse respeito, o Aquinate assevera que:

[...] no que concerne aos fantasmas, a operação intelectual é causada pelos sentidos. Entretanto, os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Em consequência, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a *materia causae*.²

Segundo o afirmado, a relação entre sentido e intelecto deve ser compreendido levando-se em consideração que o intelecto não é uma potência passiva afetada pela atividade sensível³. Dito de outro modo, devido à diferença entre a natureza sensível e a intelectual, não se pode considerar que a potência intelectual é passivamente afetada pelos sentidos, pois a sua atividade cognitiva dispõe de uma certa espontaneidade. Porém, o conhecimento humano não pode ser compreendido excluindo-se suas potências cognitivas. Deve-se considerar tanto a potência sensível, quanto a potência intelectual. Por isso, mesmo que a atividade intelectual manifeste espontaneidade em seu ato de inteligir, ela depende das atualizações provenientes da sensibilidade. Assim, para que o intelecto conheça em ato a natureza da coisa sensível, ele depende das atualizações fornecidas pelos sentidos para que aconteça a atualização da potência intelectual.

Contudo, Tomás de Aquino apresenta no comentário ao livro V, lição I da *Metafísica* uma definição que de modo geral nos parece ser uma caracteriza fundamental para que algo seja dito como causa, a saber: o nome causa “implica certo influxo com relação ao ser causado”⁴. Segundo a razão do afirmado, a noção de causalidade implica em ter que admitir uma ação em relação ao ser causado, ou seja, o termo causa é admitido pelo Aquinate como o que exerce uma determinação em relação a outro, de modo que a natureza de uma relação causal signifique que a natureza do ser causado seja de alguma forma determinada por sua causa. Desse modo, a noção de causa para Tomás de Aquino implica na participação da causa em relação ao ser causado de modo a determina-lo.

Nesse contexto, encontramos também na questão 84 da *Suma Teológica*, o limite da relação entre o conhecimento sensível e o intelecto e nesse ponto específico encontramos uma dificuldade em atribuir a noção de causalidade sem que ela implique em uma relação de determinação no intelecto por parte dos sentidos, Pois como o Aquinate afirma “nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea”⁵, e por esta razão o limite aqui admitido nos faz questionar a natureza da relação casual ora expressada no conceito de

matéria da causa, pois se consideramos que como foi afirmado, a noção de causa implica em um certo influxo em relação ao ser causado, o conhecimento sensível como causa do intelecto, a princípio, nos parece ser inviável.

Segundo as considerações apresentadas, nos interessa saber quanto a noção de *materia causae* de que modo o conhecimento sensível deve ser tomado como a causa do conhecimento intelectual, isto é, em que sentido o Aquinate compreende que a relação entre sentido e intelecto se explica a partir de uma relação causal. Assim, interessa ao nosso estudo retomar aos comentários do Aquinate a respeito da noção de causalidade tendo em vista compreender a partir dos comentários os axiomas que pertencem à noção de causalidade de modo que nos seja possível compreender como é construída a natureza causal da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual.

Nesse sentido, a partir do comentário ao livro V da *Metafísica* devemos considerar se os gêneros de causa comentados pelo Aquinate explicam ou qualifica a natureza da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual de modo que a noção de causalidade expressada no conceito de *materia causae* não signifique uma contradição ao pretender afirmar que o conhecimento sensível, cuja natureza é dita material ou condicionada à matéria determinada, em certo sentido é a causa do conhecimento intelectual, cuja natureza é dita imaterial. Além disso, devemos considerar se a natureza do conceito de *materia causae* possa significar uma atribuição específica e refinada do conceito de causalidade para explicar a necessidade do conhecimento sensível para que ocorra o conhecimento intelectual. Assim, ao analisarmos a noção de causalidade e seus respectivos gêneros causais, buscamos compreender se os elementos que caracterizam certos gêneros de causa podem ou não ser ditos da noção de *materia causae*.

Nesse contexto, os quatro gêneros de causa aristotélicos, comentados por Tomás de Aquino, são responsáveis por determinado elemento constitutivo daquele que é gerado, ou seja, em relação à natureza daquele que é gerado os gêneros de causa correspondem a algum aspecto constitutivo. Assim, tomando como exemplo a estátua de bronze, compreendemos que cada gênero de causa, segundo o Aquinate, é responsável por causar determinada propriedade na estátua de bronze, de modo que os quatro gêneros de causa são responsáveis pelo todo que é a estátua de bronze. Assim, quando tomamos o exemplo aristotélico da estátua de bronze e suas respectivas causas, podemos inicialmente nos perguntar quais são as causas dessa estátua. Na tentativa de apresentar uma resposta que dê conta da totalidade da questão, nos voltaremos para uma análise que possibilitará decompor a natureza da estátua de bronze até alcançar as suas causas.

Inicialmente, nossa investigação atenta para os quatro gêneros de causa, aristotélicas comentadas por Tomás de Aquino. Assim, quanto ao primeiro sentido – causa formal –, esta responde pelo aspecto formal da estátua de bronze, isto é, a causa formal da estátua determina que o causado possui a forma de um homem, de um cavalo ou de outra coisa. Desta maneira, é responsável por determinar a espécie da estátua, figura da estátua, de modo a captar da imagem daquele que ela representa seu melhor semblante e sua melhor postura. Por esta razão, nos parece que a causa formal é dita “como a forma intrínseca da coisa que essa se diz espécie”⁶, pois faz com que a estátua possua determinados atributos que correspondam à semelhança da coisa a quem ela representa. Se assim não fosse, ocorreria que a figura da estátua teria traços diferentes daquele a quem ela representa. Disto, segue-se que a causa formal assume o sentido da definição pela qual se conhece o que a coisa é, isto é, ela expressa a natureza da coisa e, em certo sentido, é responsável por determinar a sua quiddidade, pois a forma é a noção da própria essência (*quod quid erat esse*)⁷. Portanto, para o Aquinate, a razão pela qual a forma é dita como causa se justifica na medida em que a causa formal “aperfeiçoa a noção de quiddidade da coisa”⁸, determinando a espécie da coisa da qual ela é a causa. Fica, portanto, evidente que a causa formal exerce uma relação que determina no causado sua forma, de tal modo que a noção de quiddidade é aperfeiçoada.

A recusa em admitir que a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual se explica enquanto uma relação causal de natureza formal encontra sua justificativa em razão da definição da causa formal, isto é, esta é dita enquanto aquilo pelo qual se conhece o que a coisa é, o que corresponde à quiddidade da coisa. No entanto, no contexto do gênero de conhecimento, a apreensão da quiddidade da coisa é uma atividade exercida pelo intelecto agente em relação aos fantasmas pois, como afirma o Aquinate em seu opúsculo *O ente e a essência*, a quiddidade no sentido de essência

É como aquilo pelo qual a coisa é constituída no próprio gênero ou espécie, é também o que significa pela definição que indica o que é (*quid res est*), disso se conclui a razão por que o nome de essência foi mudado pelos filósofos para o nome de quiddidade (*quidditas*). [...] aquilo por meio do qual uma coisa tem o ser algo.

Segundo o supracitado trecho a noção de quiddidade expressa aquilo pelo qual a coisa é, sua essência, e nesse sentido é vista como o que responde à pergunta: o que é? Ademais, no contexto do processo de conhecimento cognitivo, “o objeto próprio é a quiddidade ou a natureza que existe em uma matéria particular”¹⁰. Assim, segundo o afirmado, a quiddidade, por ser o objeto próprio do conhecimento intelectual, é algo que pertence à

atividade intelectual e que diz respeito a um processo de conhecimento posterior à atualização sensível.

Ademais, o produto da atividade sensível não diz respeito à essência da coisa sensível, mas aponta para os aspectos materiais e acidentais da coisa, ou seja, no caso do conhecimento sensível ele conhece as coisas mediante as disposições materiais e acidentais¹¹. Logo, a causa formal não pode significar a relação que a sensibilidade possui com o intelecto, pois implica no sentido de quiddidade (essência), enquanto o conhecimento sensível tem por objeto próprio os aspectos materiais e acidentais da coisa sensível.

Quanto ao segundo modo – causa material – este determina a natureza material da estátua de bronze, de modo que a causa material dessa estátua pode ser dita enquanto de bronze ou de mármore. Assim, a relação da causa material com a estátua de bronze assume uma relação intrínseca, pois, como o Aquinate afirma em seu comentário, “no primeiro sentido, portanto, diz-se que a causa é isto a partir do qual se faz algo, e Ihe é intrínseco, isto é, existe dentro”¹². Segundo o afirmado, a causa material é inerente à natureza da estátua, pois faz parte da essência dela que seja de mármore ou de bronze. De fato, o bronze é a causa material pela qual a estátua é tão similar à realidade que ela representa, e por esta razão o bronze faz parte de sua definição, de tal modo que “quando se faz a estátua, a noção de bronze não é removida, nem é removida a noção de prata, quando se faz a taça.”¹³, pois o bronze compõe a noção de estátua e a prata a noção de taça.

Contudo, a noção de causa material não nos parece ser a justificativa para a relação entre sentido e intelecto pois, se assim fosse, teríamos que admitir a matéria como intrínseco ao conhecimento intelectual, de modo que a matéria seria elemento constituinte da atividade intelectual: “(...) se diz causa aquilo a partir do qual algo é feito, que é a noção de causa material”¹⁴. No entanto, para Tomás de Aquino, “a matéria não é princípio de conhecimento”¹⁵ e por esta razão a limitação intelectual de conhecer a natureza da coisa sensível diretamente se justifica em razão da natureza da coisa extra-mental ser refratária à inteligibilidade dada sua natureza material e individual. A possibilidade da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual ser explicada através da noção de causa material deve ser deixada de lado por não respeitar o limite de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea, uma vez que, segundo o Aquinate, a natureza do conteúdo intelectual deve assumir a mesma natureza da potência intelectual em que esta última é: sabidamente imaterial. Assim, a matéria determinada, por se tratar de um princípio corpóreo, não deve ser incluída como elemento constituinte do conteúdo

intelectivo, sendo deixada de lado no processo abstrativo. Assim sendo, a noção de *materia causae* não pode ser tomada enquanto a causa material devido a tais contradições. A natureza intrínseca da noção de causa material implica em ter que admitir também que algo – e no caso da estátua, nos referimos ao bronze – possua uma relação intrínseca com a coisa que é gerada, ou seja, dizer que uma determinada causa possui uma relação de natureza intrínseca com o causado implica em admitir a participação dessa causa na natureza da coisa da qual ela é causa. Logo, a causa material por ser uma causa cuja natureza é intrínseca, participa da natureza do causado a tal ponto que quando nos referimos ao bronze da estátua estamos apontando para as condições que fazem com que a estátua de bronze seja *esta* estátua e que ocupa este determinado espaço. Nos referimos, assim, aos aspectos que fazem desta estátua de bronze ser esta e não outra, pois a causa material capta os aspectos singulares de modo a ser dita similar àquele ao qual ela corresponde.

No que diz respeito ao terceiro modo – causa eficiente – a noção de causa aqui implica em movimento e repouso, implica naquilo que é responsável pela mudança de algo.¹⁶ A causa eficiente é tomada em seu significado principal como o princípio do movimento ou do repouso, isto é, aquilo que é responsável pela alteração do estado atual de algo, seja o movimento ou o repouso. Por outras palavras, a causa eficiente significa a causa do que é mudado. Assim, o sentido de causa eficiente, para o Aquinate, explica a relação que o escultor tem com sua arte, isto é, o escultor é a causa responsável pelo movimento que resultara na arte em ato. Dito de outra maneira, o sentido de causa eficiente é tomado enquanto razão da alteração, na medida em que isto signifique a passagem de uma privação de uma forma substancial para a presença desta forma. Assim, a causa eficiente, em seu significado primeiro de movimento, cumpre a passagem da potência ao ato, ou aquilo que pode ser, mas que ainda não é. Ademais, a natureza da causa eficiente é dita extrínseca à natureza da coisa, isto é, diferentemente da natureza intrínseca da causa formal e material, a natureza da causa eficiente se diz extrínseca à natureza da estátua. Logo, a causa eficiente não participa da natureza da coisa de modo a constituí-la intrinsecamente, mas é sua causa de modo extrínseco.

Contudo, a noção principal de causa eficiente não nos parece dizer ou qualificar a relação entre sentido e intelecto, uma vez que a causa eficiente corresponde em seu significado primeiro àquilo que é responsável pela mudança ou movimento. Assim, aplicando o sentido de causa eficiente à relação entre sentido e intelecto, isto significaria que no gênero de conhecimento humano a sensibilidade é dita como aquilo

que se encontra em potência – o vir a ser – e a potência intelectiva, como o que se encontra em ato (atualizado) - aquilo que de fato já é. Logo, sabe-se que a causa da atualização do intelecto possível é o intelecto agente, pois, como é afirmado pelo Aquinate, a sensibilidade, por possuir uma natureza distinta da potência intelectiva, é incapaz de modificar o intelecto possível. Por esta razão, a causa eficiente não nos parece justificar a relação entre sensibilidade e potência intelectiva, pois, como foi dito anteriormente, a noção de causa eficiente significa movimento e mudança, e os sentidos não causam alteração no intelecto, mas dispõem das condições necessárias para que, após um processo abstrativo, o intelecto agente atualize o intelecto possível.

Quanto ao quarto sentido – causa final –, ele diz respeito àquilo que responde ao porquê, “(...) pois ao se questionar ‘por causa de que alguém caminha’, dizemos de modo convincente ao responder: ‘para ter saúde’. E, ao responder assim, cremos que mostramos a causa”.¹⁷ Nesse sentido, a causa final aponta para a finalidade do fazer algo, ou seja, por ser a causa última ela justifica a necessidade das demais causas dado que, na causa final, o ser se encontra em ato e sua existência é vista enquanto a causa final. A título de exemplo, quando o escultor está diante de sua arte, esta representa a causa final, isto é, a razão pela qual foram necessárias as demais causas. Assim, as causas que antecedem a causa final contribuem para que a arte passe da potência ao ato, da privação para a existência. Logo, as demais causas são meios em função de um fim. Contudo, a noção de causa final não nos parece descrever a relação entre sentido e intelecto, pois, como é afirmado pelo Aquinate, os sentidos no contexto do conhecimento humano são uma etapa necessária para o processo de conhecimento, e não a causa final de tal processo. Por outro lado, podemos apontar que a causa final do processo de conhecimento parece corresponder à espécie inteligível, uma vez que a estrutura do conhecimento (sensível e intelectivo) tem como finalidade a produção de uma espécie inteligível em ato. Logo, o sentido de causa final não nos parece fazer justiça à relação entre sentido e intelecto, mas nos parece corresponder à existência de um inteligível em ato.

Segundos os gêneros de causas apresentados, a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectivo não nos parece ser qualificado enquanto causa formal, material, eficiente ou final do conhecimento intelectivo. Em cada gênero causal investigado é apresentado um aspecto que contradiz o processo de conhecimento intelectivo e ultrapassa o limite de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Desta maneira, a princípio, podemos compreender que a noção de *materia causae* pode ser tomada como um distanciamento conceitual do Aquinate em relação aos gêneros de causa

aristotélica, uma vez que nenhum dos gêneros citados consegue expressar a natureza casual ora expressada no conceito de *materia causae*. Nesse sentido, a natureza causal que explica a relação entre sentido e intelecto ainda carece de um tratamento refinado que possibilite qualificar em que sentido o conhecimento sensível pode ser tomado como casual do conhecimento intelectual. Por ora, o que se pode inferir das investigações apresentadas é que a natureza causal expressado no conceito de *materia causae* pode se tratar de um modo original admitido pelo Aquinate para explicar a participação do conhecimento sensível no processo de atualização intelectual.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*: Edición trilingüe por Valentin Garcia Yebra. 2ª. ed. Madrid: Editorial agredia, 1998, libro V.

AQUINO, T. *Corpus Thomisticum*. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Versão eletrônica em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> [acessado em outubro de 2019].

_____. *Sententia libri Metaphysicae*. *Corpus Thomisticum*. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. liber V, lectio I. Versão eletrônica em <http://www.corpusthomisticum.org/cmp05.html> [acessado em outubro de 2019].

_____. *Commentary on Aristotle's de Anima*, livro II, lição I: The Definition of the soul. Disponível em: . Acesso em: outubro. 2019.

_____. *De Ente et Essentia*. Trad.: Mário Santiago de Carvalho, Covilhão: LusoSofia, 2008.

_____. *Summa Theologiae*. Primeira parte. v. I e II. trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Quaestiones Disputatae De anima*. Trad. Luiz Astroga. São Paulo: Realizações, 2014. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - Silo Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006, p. 119 – 138.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - Silo Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006, p. 119 – 138.

GUERRERO, Markos Klemz. *Elementos de uma teoria tomista da sensação*. Rio de Janeiro, 2016. Tese – Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Universidade

Federal do Rio de Janeiro, 2016

Bruno Coelho

O NEOPIRRONISMO COMO UMA FORMA DE ENTENDIMENTO

Introdução

O ceticismo é uma tradição filosófica antiga, e assim como outras correntes filosóficas do período helenista, possui uma importância crucial para o desenvolvimento da filosofia. No entanto, como apontou Machuca (2018, p. 3), a não muito tempo, pesquisadores dedicados ao estudo da filosofia Greco-Romana desconsideravam o ceticismo, por pensarem ser uma tradição filosófica sem importância. Contrário a esta visão, observou-se nas últimas décadas uma retomada no estudo do ceticismo. A investigação, tanto de caráter histórico, como no desenvolvimento de posições originais, permite-nos atualmente compreender as diferentes posições filosóficas mantidas pelos cétricos antigos, e avaliar, com mais propriedade, a influência do ceticismo em períodos posteriores². Na história da filosofia, o termo “ceticismo” é comumente associado ao ceticismo cartesiano. Este ceticismo centra-se na dúvida quanto ao mundo externo e questiona a base de nossas justificações. Boa parcela da epistemologia contemporânea encara o ceticismo desta forma, algo como uma visão negativa, vista como algo a ser facilmente abandonado. Diferente desta compreensão de ceticismo, irei neste trabalho apresentar a importância e relevância do ceticismo para a filosofia. Mais especificamente, do ceticismo pirrônico. Nesta avaliação inicial, tenciono apresentar, em linhas gerais, os conceitos e

²A coletânea mais abrangente sobre o ceticismo abarca praticamente todos os períodos da filosofia. Vai desde a antiguidade, com os diferentes filósofos comumente associados a posições cétricas até a epistemologia analítica contemporânea, passando pelos medievais e modernos. Considera-se também as posições cétricas de pensadores e grupos menos estudados como Cícero e os empiristas médicos, além de incluir discussões sobre o desenvolvimento do ceticismo no oriente, por exemplo, na filosofia clássica indiana (Machuca & Reed 2018). Para apresentações compreensivas do ceticismo antigo, ver (Thorstud 2009; Brochard 2002; Bett 2010). Em língua portuguesa, há coletâneas que avaliam aspectos históricos e filosóficos do ceticismo (Silva Filho & Smith 2005, 2012).

estratégias argumentativas centrais avançadas pelo Cético³. Trata-se de uma compreensão do ceticismo que, deve-se destacar desde já, não é consensual. Neste sentido, as consequências filosóficas retiradas têm como base uma interpretação histórica do que os céticos disseram, e em particular, Sexto Empírico. Adicionalmente, apresento na segunda seção do texto o neopirronismo. O termo “neopirronismo” está associado a obra de dois filósofos: R. Fogelin (1994) e O. Porchat (2007)⁴. Ainda que o termo esteja associado a ambos os filósofos, suas abordagens possuem diferenças importantes (assim como semelhanças). Por fim, após apresentar as noções centrais do ceticismo pirrônico, e indicar a importância desta retomada do ceticismo na filosofia contemporânea, tanto nacionalmente como em língua inglesa, argumento a favor de uma hipótese que considero mais plausível quanto ao neopirronismo, a saber, que se trata de uma perspectiva metateórica acerca da filosofia, que ainda que não nos forneça um comprometimento doxástico similar as das filosofias dogmáticas, é um bem epistêmico, isto é, se trata de uma forma de entendimento.

1 - Ceticismo Antigo: Pirronismo

Em termos históricos, dois grupos são comumente associados a posturas cétricas na antiguidade: Acadêmicos e Pirrônicos. O período de atuação destes dois grupos vai do terceiro século AC até o segundo século da era cristã, com a obra de Sexto Empírico. Há, durante este período uma variedade de autores e influências. A própria distinção entre os dois grupos, ainda que possa ser feita, não deve ignorar a mútua influência entre seus participantes, e em filósofos posteriores. Os cétricos Acadêmicos, filósofos da Academia de Platão que em algum momento adotaram posturas cétricas representam uma parcela importante do ceticismo na antiguidade. Costuma-se argumentar que o ceticismo desenvolvido por eles é o que atualmente se entende por ceticismo negativo, ou seja, aquela que nega a possibilidade do conhecimento. Esta classificação não é completamente justa, já que mesmo entre os Acadêmicos pode-se encontrar posições que diferem desta definição. Há por um lado a dificuldade em

³Os termos “ceticismo” e “Cético” serão utilizados, a partir deste momento, para se referir ao ceticismo pirrônico.

⁴Barry Stroud (1984) também defendeu uma espécie de neopirronismo. Não iremos abordar sua perspectiva neste texto.

atribuir posições filosóficas a autores como Pirro, Arcesilau e Carneades, pois estes não deixaram material escrito. A maior do que se sabe acerca de seus argumentos se deve a outros filósofos, os quais por sua vez também obtemos informações bastante limitadas, através de fragmentos, sumários e descrições que são em sua maioria de confiabilidade duvidosa, e mesmo contraditórios entre si.

O segundo grupo, os céticos pirrônicos, são comumente caracterizados pela aplicação da suspensão do juízo acerca das teorias filosóficas e outros empreendimentos teóricos (PH 1.61, 1.78, 1.89, 1.121, 1.128, 1.129, 1.140, 1.163 e 1.170)⁵ O ceticismo pirrônico ou Pirronismo possui esse nome devido a figura de Pirro de Élis (360-270 AC), cuja existência nos chegou graças aos relatos de Timon (320-230 AC). As informações que se tem acerca de Pirro são esparsas, e pode-se argumentar que sua postura não seria classificada de Pirronismo, comumente entendido como aplicação sistemática da suspensão do juízo. Ele seria um “dogmático”, no sentido de fazer afirmações sobre como as coisas são. Além disso, a visão que Timon tem de Pirro é influenciada por filósofos tardios, já que Timon evita afirmações sobre como as coisas são, admitindo as afirmações sobre como as coisas nos aparentam ser (DL IX 105). Nesse sentido, se as visões atribuídas a Pirro são de fato as que Timon mantinha, então este último pode muito bem ser considerado o primeiro pirronista. Da mesma forma, Enesidemo de Cnossos, descreve Pirro como aplicando a suspensão do juízo sobre diversas asserções (DL IX 62, 106). No entanto, esta atribuição é claramente influenciada pelo ceticismo tardio que Enesidemo expõe, de modo que há uma projeção de sua visão em Pirro. Por fim, a atribuição do ceticismo a Pirro por Sexto é feita comparativamente. Descreve-se ele como cético por diferir de seus predecessores em termos de quais afirmações estamos autorizados a fazer (PH I 7).

Todas estas indicações devem ser consideradas a partir da diversidade que existe no interior da tradição pirrônica. Como dito anteriormente, Enesidemo por vezes faz afirmações sobre como as coisas são fundamentalmente, no sentido dogmático. Nesta

⁵Uma das questões mais difíceis quanto a interpretação do ceticismo pirrônico é saber o escopo da suspensão do juízo. Há duas interpretações proeminentes. A primeira sustenta que a suspensão deve ser aplicada a todos os assuntos sem exceção (Burnyeat 1997). A segunda sustenta que a suspensão é aplicada à assuntos filosóficos e outros empreendimentos teóricos, admitindo o assentimento a crenças da vida comum (Frede 1997) e mesmo a certeza (Fogelin 1994, p. 127).

acepção, se formos seguir a leitura de Sexto na qual o cético não está autorizado a fazer afirmações sobre o mundo, então Enesidemo apresentaria em algumas passagens a atitude dogmática. Adicionalmente, mesmo no caso de Sexto Empírico há incongruências e interpretações diferentes. Uma possível tensão que pode ser identificada consiste nos dois grupos de argumentos que Sexto emprega: os Dez Modos de Enesidemo (*PH I 36-163*) e os Cinco Modos (*PH 164-177*). O primeiro grupo de argumentos correspondem à relatividade das percepções e opiniões entre os indivíduos. Esta relatividade, de aplicação mais restrita. O segundo grupo não lida com um tema específico, e possui uma aplicação mais geral. Pode argumentar adicionalmente, que este segundo grupo de argumentos recebeu uma atenção na epistemologia contemporânea⁶. Cronologicamente, o primeiro grupo de argumentos são mais antigos, em comparação com os cinco modos (*PH I 164*). Ainda que os modos sejam agrupados em dois conjuntos, pode-se argumentar que eles não levam a uma incoerência interna no Pirronismo.

Um dos aspectos que mais gera perplexidade quanto ao ceticismo pirrônico é o fato de seus maiores expoentes não proporem teorias filosóficas. Enquanto filosofia, o Cético não defende teorias sobre como o mundo é essencialmente ou apresenta respostas afirmativas quanto a naturezados problemas filosóficos. Sexto Empírico no início das *Hipotiposes* apresenta a seguinte separação entre os tipos de filosofia (*PH 1.3*):

- (i) Dogmática: que afirma como o mundo é fundamentalmente;
- (ii) Acadêmica: que nega a existência de conhecimento;
- (iii) Cética: que suspende o juízo quanto aos desacordos filosóficos e prossegue na investigação.

As filosofias dogmáticas são aquelas que fazem afirmações sobre como as coisas são fundamentalmente, que propõem teorias acerca da estrutura última da realidade: do que constitui uma ação boa, qual natureza do movimento e assim por diante. A filosofia Acadêmica, resulta do trabalho de alguns filósofos associados a Academia,

⁶Dois tratamentos recentes do problema de Agripa podem ser encontrados em Klein (2008) e Lammenranta (2008).

que em algum momento defenderam atitudes céticas. Costuma-se associar os Acadêmicos ao ceticismo negativo, isto é, aquela perspectiva que nega a existência de conhecimento. Trata-se de um ceticismo global que não reconhece uma justificação para nenhuma espécie de conhecimento. Pode-se perguntar, ao considerar esta posição, se ao menos faz sentido sua formulação. Como não há nenhuma espécie de conhecimento? Não temos de pressupor algo para afirmar algo de tamanha proporção? O ceticismo global, que afirma não existir conhecimento é arriscadamente incoerente, e da perspectiva pirrônica, se trata de uma afirmação com peso filosófico, similar a atitude dogmática, porém com o sinal trocado. Por fim, além destas duas filosofias, há o ceticismo. O Cético não irá se pronunciar sobre estas afirmações sobre os fundamentos da realidade. Sucintamente, irá suspender o juízo sobre todas as matérias.

Por se tratar de uma tradição que surgiu na antiguidade em contraponto a outras do mesmo período, como os estoicos e epicuristas, o ceticismo durante muito tempo recebeu atenção somente por questões instrumentais, isto é, como fonte de informação sobre *outras* filosofias e filósofos. Devido a isto, até bem pouco tempo lia-se Sexto Empírico da mesma forma que se lê Diógenes Laércio, com intuito de obter informações de valor histórico. Se formos tomar uma obra central do ceticismo antigo, as *Hipotiposes Pirronianas* (PH), iremos encontrar descrições de filósofos e teses defendidas tanto por céticos como por não-céticos. No entanto, penso que a obra de Sexto Empírico serve como fonte de informação histórica, mas não apenas. Encontra-se também uma gama de argumentos fundamentais para a compreensão da filosofia anterior, além de uma filosofia própria extremamente interessante e capaz de gerar perplexidade a qualquer pessoa disposta a se indagar sobre os problemas filosóficos.

Para esta primeira exposição, gostaria de destacar alguns pontos:

- (i) A aplicação de estratégias argumentativas com intuito de equiparar teorias ou proposições;
- (ii) A suspensão do juízo quanto as filosofias em conflito; e
- (iii) A tranquilidade ou “quietude” quanto a investigação filosófica.

Dos três pontos acima mencionados, o último me parece, por ser contra intuitivo.

Ora, como pode uma investigação que não chega a uma conclusão, ou melhor, a uma verdade, gerar tranquilidade? Assume-se, normalmente, que o objetivo de qualquer investigação é encontrar respostas as questões que se faz. Contudo, na história da filosofia, poucas respostas consensuais foram obtidas. Ainda que se observe uma proliferação de sistemas filosóficos, o que há, em última instância, são explicações concorrentes. No caso da filosofia antiga, a noção de *ataraxia*, pode ser entendida em termos psicológicos, ou seja, busca através da filosofia encontrar uma tranquilidade. No caso específico do ceticismo, Sexto Empírico nos indica que a tranquilidade é encontrada por acaso. Após suspender o juízo, e reconhecer que a busca pela verdade não resultou em uma resposta satisfatória, cético encontra-se tranquilo por Acidente. Penso que esta posição, em termos descritivos não é lá muito fiel.

Os pontos (i) e (ii), diferente do terceiro, possuem um papel mais fundamental na elaboração do pirronismo. Nas palavras de M. Burnyeat (1980), o Cético adota uma estratégia recorrente ao lidar com as diferentes filosofias: conflito – igual força – indecidibilidade – *epoché* – *ataraxia*. Detalhando melhor, inicialmente o Cético adota *in propria personateses* defendidas por dogmáticos. Ele avalia as diversas razões que se fornece para uma teoria A, por exemplo, que o movimento existe, faz parte da natureza fundamental da realidade, como avalia os argumentos para uma teoria B, que em oposição a teoria A, sustenta que o movimento é algo ilusório. Ao equiparar estas teorias, chega-se a conclusão que o conflito é indecidível, já que há argumentos a favor ambas, assim como limitações. Devido a esta situação, a atitude mais recomendada é a suspensão do juízo quanto a essa questão. Esse processo repete-se inúmeras vezes, sendo aplicado a praticamente todos os âmbitos de investigação filosófica discutidos naquele período.

Observamosos três pontos acima, reconhece-se que o ceticismo não é exatamente uma filosofia como comumente se entende: um sistema teórico articulado e sistemático destinado a responder um ou vários problemas filosóficos. Está mais para um método de investigação e ataque as filosofias dogmáticas, do que propriamente para uma resposta entre outras disponíveis. Devido a isto, entende-se porque Sexto faz uma divisão entre os tipos de filosofia existentes na antiguidade. Segundo ele, uma

primeira distinção importante entre a investigação dogmática e a cética (PH 1.3)⁷. Enquanto o dogmático afirma ter encontrado uma resposta satisfatória quanto aos fundamentos da realidade, o Cético abstém-se de afirmar seja o que for neste âmbito. Classicamente, o que configura o ceticismo é um tipo de assentimento não doxástico, o qual difere do comprometimento assumido pelo filósofo dogmático. Esta distinção recebeu uma grande atenção por parte dos especialistas em filosofia antiga, por se tratar de um componente central da argumentação sextiana. Como entender a distinção? Antes de prosseguirmos é importante destacar alguns pontos. Há, inicialmente, questões de caráter interpretativo, ou seja, de como lemos a obra destes filósofos e como organizamos as diferentes noções empregadas no texto. Este aspecto por si só já oferece obstáculos. Uma boa parcela dos filósofos classificados como céticos não deixou material escrito. O que se sabe sobre eles advém das obras que sobreviveram. Sendo assim, desde já deve atentar para a fidelidade da descrição oferecida. Um aspecto adicional que merece destaque é que mesmo no interior de uma tradição como a Pirrônica há diferentes posturas. Por exemplo, entre céticos Acadêmicos e Pirrônicos - os quais iremos nos ocupar mais adiante. Da mesma forma, Sexto em seus escritos nos fornece material para diferentes interpretações quanto a sua filosofia. Intepretações que mesmo hoje resistem a uma resolução. Além das questões interpretativas, há as questões de natureza filosófica propriamente, que dizem respeito aos problemas filosóficos discutidos na filosofia antiga e contemporânea. Mais especificamente, como uma investigação cética lida com as questões da filosofia atual, mais especificamente, filosofia analítica? O que dizer da investigação científica? Uma proposta que se inspira no ceticismo pirrônico, mas expande-se com intuito de reformulá-lo pode ainda ser chamada de cética? Estas são algumas das questões que iremos abordar neste texto.

1.1 *Críticas: incoerência e apraxia*

Em termos históricos, o ceticismo pirrônico é uma das tradições mais influentes.

⁷Pode avançar uma tese mais forte do que essa. Sustentar que a história da filosofia não é a sucessão de sistemas filosóficos, mas sim, do embate entre dogmáticos e céticos. Ainda que tentador, não argumenta favor desta interpretação aqui.

Entre os filósofos modernos que foram influenciados, pode-se mencionar Descartes, Huet, Montaigne, Pascal, Hume e Kant. Devido a influência, algumas objeções foram avançadas. Pode-se classificar as objeções em dois grupos maiores: (i) o ceticismo é incoerente, e (ii) é impraticável. Iremos lidar com as objeções nessa ordem. Hume em suas *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) ataca o pirronismo afirmando:

“Pois esta é a objeção mais importante e contundente ao ceticismo *excessivo*: que nenhum bem duradouro pode jamais resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor [...] um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer -- se puder reconhecer alguma coisa -- que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. (*IEH*, Seção 12, Parte 2)

De acordo com a objeção, um cético ao não assentir a nada é incapaz de agir. Será este o caso? Havíamos dito que Sexto antecipou esta crítica, argumentando que o cético faz inúmeras afirmações sobre como o mundo lhe parece, sem se comprometer com uma teoria fundamental sobre a natureza das coisas; adota diversas ações sem grandes problemas, assim como a generalidade das pessoas. Nesta acepção, o cético adota as ações que a generalidade das pessoas adota.

Uma objeção diferente argumenta que o ceticismo pirrônico é incoerente, pois a não assentir aos inúmeros temas, ele não assentiria aos cânones da racionalidade que precisam ser admitidos ao teorizarmos, de modo que mesmo admitindo uma ação para o cético, sua filosofia em última instância é incoerente. Em resposta, pode-se argumentar o seguinte. Assim como seus pares, o cético irá aplicar os princípios lógicos e epistemológicos mantidos pelos filósofos, com a diferença de não se comprometer com estes princípios normativamente. Primeiro, porque a racionalidade entendida em um sentido robusto é descritivamente irreal. A generalidade das pessoas

não segue os cânones da racionalidade. Há inconsistências diversas documentadas pela psicologia moral e comportamental recente, indicando que nossas decisões diárias não obedecem a esta racionalidade robusta. Sendo assim, a acusação é no mínimo descritivamente irreal. Pode-se admitir que as pessoas não seguem os princípios da racionalidade, mas há que como separarmos boas maneiras de raciocinar das más. O cético, assim como outros filósofos e cientistas buscam desenvolver as boas maneiras de raciocinar, tentando entender as relações lógicas entre as diversas teorias que considera, assim como as consequências que devem ser retiradas delas. Esta acusação, contudo, pode ser evitada. A dicotomia entre racional e irracional não esgota todas as possibilidades; ao considerar o ceticismo pode-se admitir uma *aracionalidade* (Machuca 2013). Uma maneira diferente de argumentar contra esta objeção é sustentar que os princípios lógicos são admitidos instrumentalmente, isto é, ele os usa da mesma forma que usa as teorias em conflito.

Estas duas objeções, assim como uma consideração do Pirronismo em todas as suas nuances tende a gerar perplexidade. E pode-se entender a origem desta perplexidade. A história da filosofia constitui-se majoritariamente por teorias que buscam dar uma explicação sistemática do mundo. Desde a antiguidade com Platão e Aristóteles, passando pela escolástica e filósofos modernos vemos a tentativa de resolver problemas filosóficos sem sucesso. Contrário a esta tendência, o ceticismo vê o conflito das filosofias como indicação de que nossas tentativas de responder aos problemas filosóficos fundamentais irão com grande probabilidade falhar.

Neopirronismo

Mencionamos na Introdução que o termo “neo-pirronismo” está presente na obra de dois filósofos: R. Fogelin (1994) e O. Porchat (2007). Suas propostas filosóficas possuem semelhanças e diferenças importantes. Mais especificamente, Fogelin desenvolve seu ceticismo em um cenário onde a epistemologia estava dominada pelo debate fundacionismo vs coerentismo e as diversas discussões sobre os casos Gettier. Atualmente, a epistemologia é normalmente classificada como “pós-Gettier”, devido as diversas teorias em epistemologia terem surgido em resposta as limitações lançadas a análise tripartite do conhecimento. O neopirronismo de Porchat, por outro lado, não

se engaja de maneira muito intensa nas discussões em filosofia analítica da segunda metade do século XX, ainda que Porchat tivesse um conhecimento profundo das discussões que estavam ocorrendo. Sua preocupação era direcionada principalmente ao ceticismo antigo, sobre o qual pensou durante décadas.

O livro *Reflexões Pirrônicas sobre o Conhecimento e a Justificação* (2017) apresenta de maneira clara e detalhada, o neopirronismo que Fogelin defende. Além disso, as diversas propostas em epistemologia do final do século XX, e as discussões sobre as análises dos casos Gettier também são consideradas. O diagnóstico geral é de que tanto as teorias da justificação até aquele momento, não conseguiam responder ao problema do regresso. Elas sofrem de um problema que os próprios filósofos criaram. Ao exigir uma justificação sólida para suas crenças, os filósofos criam condições cada vez mais exigentes para a atribuição de conhecimento. Este processo de sofisticação resulta em fracasso, já que com exigências demasiado elevadas, poucas pessoas irão de fato ter conhecimento. Esta é uma avaliação bastante geral do que Fogelin acredita ter feito. Cabe avaliar, em detalhe, se sua crítica as teorias da justificação levam ao Pirronismo.

Na segunda parte do seu livro, dedicado ao Problema de Agripa, Fogelin inicia mencionando algo que é de conhecimento de praticamente dos os filósofos: o Cliffordismo. W. Clifford, matemático e filósofo britânico do século XIX, iniciou o que hoje se entende por “ética da crença”. Em um artigo publicado na *Contemporary Review* intitulado justamente “A Ética da Crença”, ele apresenta uma ideia que já circulava desde a antiguidade, mas que ganha novos ares a partir de sua exposição. No final do artigo, ele apresenta o princípio que pode ser posto do seguinte modo: “É incorreta em todas as circunstâncias acreditar com base em provas insuficientes; e onde duvidar e investigar é uma presunção, acreditar é ai pior que uma presunção.” Em linhas gerais, que está habituado a considerar razões a favor de argumentos não vê nada de incomum no princípio. Apenas nos diz que devemos acreditar somente naquilo o que temos provas. Além disso, a atitude de acreditar em algo para o qual temos provas insuficientes, não é apenas uma presunção, mas epistemicamente irresponsável.

Para argumentar contra as teorias da justificação, Fogelin inicia descrevendo como nossas atribuições de conhecimento funcionam: “S conhece que p ” significa “S

acredita justificadamente que p no sentido de que estabelece a verdade de p .” (Fogelin 1994, p. 94; 1997, p. 417). Esta definição, certamente, não elimina a possibilidade de erro. Apesar disso, quando utilizando o termo “conhecer” neste sentido, nós apenas eliminamos as possibilidades de erros. Seguindo Wittgenstein, Fogelin afirma que nós “dependemos da graça da natureza”. Ao colocar a questão desta forma, tendo a pensar que Fogelin se refere ao fato de o conhecimento que temos do mundo, não depende apenas de nós, mas principalmente do mundo. Nesta acepção, haverá coisas que estarão fora do nosso controle, ainda que pensemos o contrário. No entanto, como Fogelin apresenta em seu diagnóstico, se fomos tentar eliminar esta “graça da natureza” então iremos elevar o nível de escrutínio de nossas atribuições de conhecimento, trazendo a possibilidade de erro novamente. Descrito deste modo, nossas práticas de atribuir conhecimento envolvem a elevação do nível de escrutínio, que por sua vez nos leva a negar o conhecimento que inicialmente tomamos como presente. Exposto deste modo, o Pirronismo se adapta perfeitamente as atribuições de conhecimento feitas diariamente, sem comprometer sua coerência. Quando os níveis de exigência são baixos, em discussões sobre como as coisas nos parecem, reconhecemos a existência de conhecimento, inclusive certeza. Quando a exigência é elevada, nega-se o conhecimento. O cético, nestes casos, irá apenas descrever como as coisas lhe parecem, sem atribuir um assentimento a uma teoria particular. Contrário a descrição feita por Fogelin, a epistemologia desde de Descartes vem se dedicando a um projeto diferente. A generalidade dos filósofos, segundo ele “em sua forma tradicional, tem sido uma tentativa de encontrar maneiras de estabelecer reivindicações de conhecimento a partir de uma perspectiva em que o nível de escrutínio foi aumentado apenas pela reflexão.” (Fogelin 1994, p. 99). Como esperado, este projeto falha. Os Modos de Agripa, quando elevamos o nível escrutínio, tende a questionar nossa justificação. Como apontou Lammeranta ao apresentar o neopirronismo de Fogelin recentemente: “*a epistemologia tradicional destrói o conhecimento: leva inevitavelmente à conclusão de que nada é conhecido ou que nenhuma crença é justificada. Podemos considerar isso como uma reductio ad absurdum do empreendimento epistemológico, que deve, portanto, ser descartado.*” (Lammeranta, 2018, p. 567). Uma saída a este projeto epistemológico, adotado recentemente por filósofos como D. Lewis e K. DeRose, consiste em argumentar que

estas diferentes asserções são feitas em contextos distintos, com exigências diferentes para a aplicação dos termos “saber” e “conhecer”. Fogelin, apesar de não ter inicialmente se comprometido com o contextualismo no livro, reconhece a aproximação com seu neopirronismo posteriormente (Fogelin 2004).

A descrição feita até o momento indica que as diversas teorias da justificação, se comprometidas com o princípio avançado por Clifford de que não devemos acreditar em nada sem provas, irão elevar as exigências para o conhecimento e por fim falhar. Será que o problema não está no princípio ele mesmo? M. Williams (1999) argumenta que o princípio é demasiado forte e deve ser rejeitado. O próprio Fogelin (1994, p. 116) não vê incompatibilidade entre o Cliffordismo e o fundacionismo. Em vez de tomarmos crenças justificadas como base, pode-se admitir outras coisas como evidências. Por exemplo, a percepção. Em caso de experiências não-doxásticas, o fundacionismo se mantém. Parece que aqui não está em jogo somente uma limitação das teorias da justificação que em princípio não conseguem responder ao problema de Agripa, mas as exigências que fazemos em nossas atribuições de conhecimento. Supondo uma interpretação menos exigente do princípio de Clifford, o fundacionismo pode ser mostrar uma teoria que resista ao regresso. Para avaliar se isto é caso, vamos considerar as condições que Fogelin exige para que uma teoria seja bem sucedida: (1) deve-nos ajudar a determinar quais crenças particulares são justificadas; (2) e deve explicar quais crenças são justificadas; e (3) devem ser defendidas que não caiam em petição de princípio contra o ceticismo. Avaliando as três condições, pode-se reconhecer que algumas teorias cumprem as duas primeiras. No entanto, a terceira condição impede que qualquer teoria seja aceita. Por um lado, Fogelin assume que temos crenças justificadas, mas argumenta que para solucionar o problema temos de partir dos pressupostos que não temos nenhuma. Parece que tudo o que precisamos fazer para resolver um paradoxo é determinar qual das proposições que o compõem é falsa e explicar por quê. Isso é exatamente o que podemos fazer se tivermos uma teoria que satisfaça as duas primeiras condições de sucesso de Fogelin. No entanto, podemos perguntar, porque não adotar uma petição de princípio? A formulação do problema de Agripa, até onde se percebe, parte de uma posição que não é neutra. A dialética entre o cético e o Dogmático, já inicia de uma posição parcial que favorece o cético.

Uma exposição detalhada da filosofia de Porchat, que faça justiça as diversas implicações de sua visão, exigiria uma exposição das diversas fases de sua filosofia. Em vez de expô-la em detalhe desde o início, o que pretendo fazer aqui é destacar os aspectos centrais do neopirronismo, fase final de sua filosofia. Em Smith (2017) há uma divisão entre fases da filosofia de Porchat: o silêncio da não filosofia, a filosofia da visão comum de comum e o neopirronismo. A primeira fase consiste em um período em que se conclui que a filosofia deve ser abandonada, ou seja, que os resultados filosóficos obtidos, ou melhor, a falta deles, deve nos levar a questionar a eficácia dos filósofos em obter soluções minimamente satisfatória para os problemas filosóficos fundamentais. A segunda consiste em uma adoção de uma visão comum do mundo. Assume, que a vida comum é parte central de uma filosofia. No entanto, neste período, há uma promoção filosófica desta vida comum que posteriormente Porchat irá rejeitar. Esta promoção, segundo ele, tinha aspectos metafísicos perniciosos, ou seja, era uma filosofia dogmática como as outras. Na última fase há o desenvolvimento de uma *visão* cética do mundo. Incorpora-se esta visão comum, mas avança-se o ceticismo para todos os âmbitos, não mantendo, como se faz em uma interpretação de Sexto, a suspensão do juízo restrita as teses filosóficas. Adicionalmente, nesta última fase há segundo Smith (2017, p. 110), há dois aspectos e três dimensões. Primeiro, ao lado do aspecto comum há o aspecto pessoal. Este aspecto significa que cada cético pode, a partir de sua perspectiva, desenvolver sua visão cética do mundo. As três dimensões são: a incorporação da visão comum do mundo, a visão cética do mundo é permeada por teorias científicas e, por fim, a visão cética incorpora uma dimensão propriamente filosófica. O delineamento de cada um destes aspectos estenderia demais este trabalho, e por questões de parcimônia, indico ao leitor, o trabalho de Smith (2017), onde esta visão de Porchat é exposta em grande detalhe. Para já, vejamos como o neopirronismo pode ser definido em termos de entendimento.

3 - Entendimento

O ceticismo não é a apenas uma filosofia, mas também uma metafilosofia. Avalia os limites e métodos da própria filosofia. Pode-se afirmar, certamente, que todos os

grandes filósofos atentaram para aspectos metodológicos da investigação filosófica. Contudo, do fato de terem preocupações similares, não se segue que suas avaliações são igualmente boas. Da perspectiva do Cético, a filosofia é uma história de fracassos. E uma das fontes para este insucesso é o desacordo. Apesar disso, penso que há um aspecto que pode ser destacado quanto a esta abordagem metateórica do Cético que bem vista, não é de todo negativa. Trata-se da identificação dos diferentes comprometimentos teóricos assumidos pelos filósofos em disputa. A noção que penso ser central aqui é de entendimento. Mas o que significa entender algo? Na literatura recente da filosofia, o conceito de entendimento foi entendido de diferentes maneiras. Há, uma primeira acepção, presente principalmente em epistemologia, de que o entendimento seria uma realização. Outros argumentam que o entendimento seria redutível ao conhecimento (Kelp 2013). Encontra-se respostas que tomas o entendimento como o conhecimento de causas (Lipton 2004, p. 30). Além da discussão em epistemologia que busca compreender a relação do entendimento com outros conceitos centrais, como o de conhecimento, há uma literatura em filosofia da ciência que define o entendimento em termos de explicação. “Explicação” aqui deve ser entendida como explicação científica, isto é, quando explicamos um fenômeno, quais características devem ser destacadas? O que é explicar algo cientificamente? E assim por diante. Por exemplo, de acordo com Grimm (2016), entender consiste em responder questões de caráter modal acerca de um fenômeno. Entender um fenômeno, nesta acepção consiste em possuir uma explicação apropriada do fenômeno (De Regt, 2009). Em uma definição similar, o Entendimento consiste em conhecimento sobre relações de dependência (Ylisoski, 2009). Por exemplo, o que ocorreria se determinadas peças de um relógio fossem colocadas em uma configuração diferente?

Todas estas definições são instrutivas. Capturam um aspecto do que penso ser central para uma visão cética da filosofia. No entanto, elas restringem-se ou as explicações científicas ou tentam associar o conceito de conhecimento ao entendimento. Penso que o entendimento é não factivo, isto é, não implica conhecimento. Podemos entender uma teoria científica mesmo ela seja falsa (De Regt et al., 2016). Da mesma forma, podemos entender os pressupostos filosóficos de uma filosofia dogmática sem assumir que ela seja verdadeira. Neste sentido, uma abordagem metateórica, que considera os diferentes comprometimentos epistêmicos

dos filósofos em desacordo ainda assim é valiosa.

A noção de entendimento que será adotada aqui, difere das versões mais proeminentes na literatura, que o vinculam ao conhecimento ou a alguma explicação de natureza empírica ou científica. Defende-se aqui uma concepção metafilosófica de Entendimento. Segundo esta concepção, entender consiste em identificar os diferentes comprometimentos filosóficos e valores epistêmicos mantidos por propostas filosóficas em conflito. Similar ao pirronismo clássico, o neopirronismo caracteriza-se por uma atitude crítica quanto aos desacordos em filosofia. Na generalidade dos casos, abstendo-se de assentir a como o mundo é fundamentalmente.

Em filosofia da ciência há um debate que busca compreender quais atitudes epistêmicas devem ser tomadas quanto as teorias e modelos científicos. De acordo com o realismo científico: (i) nossas melhores teorias científicas são (aproximadamente) verdadeiras; (ii) a ciência progride primariamente quando seu conteúdo teórico se torna mais verdadeiro; (iii) o discurso científico deve ser tomado literalmente, mesmo quando descreve entidades e processos inobserváveis que não são acessíveis a partir da experiência perceptiva; (iv) teorias bem confirmadas são tipicamente aproximadamente verdadeiras, e (v) quando teorias bem estabelecidas são questionadas, levando a mudanças, isto ocorre em direção a teorias mais verdadeiras (Rowbottom, 2019).

O antirrealista irá negar um ou vários destes pontos, e argumentar, por exemplo, que as teorias são empiricamente adequadas, salvando os fenômenos (van Fraassen, 1980) ou instrumentalmente úteis. Ademais, o antirrealista irá sustentar que o progresso não depende da veracidade das teorias científicas, e que no passado houveram teorias falsas, como há atualmente, que levaram ao progresso científico. O Cético, ao considerar o desacordo, irá reconhecer os diferentes valores epistêmicos mantidos tanto pelo realista como pelo antirrealista. Indicará as posturas (*stances*) assumidas por ambas as partes, e seguindo a acepção defendida aqui de neopirronismo, irá reconhecer que são modos distintos de se engajar com o mundo.

Diferente dos desacordos científicos, em filosofia os desacordos filosóficos raramente convergem em direção a uma resposta consensual. Esta situação leva-nos não apenas ao ceticismo filosófico, mas ao ceticismo quanto a filosofia. Se esta avaliação estiver correta, então a atitude recomendada é a suspensão do assentimento

quanto aos desacordos em filosofia. A suspensão do assentimento, contudo, não implica uma investigação destituída de sentido. Pode-se reconhecer que mesmo não obtendo um acordo (algo raro em filosofia), entendeu-se os diferentes pressupostos e valores epistêmicos adotados pelas diferentes filosofias.

Neste trabalho apresentou-se inicialmente as noções centrais do pirronismo clássico: o uso de estratégias argumentativas ao equiparar proposições e teorias, a aplicação da suspensão do juízo e a tranquilidade quanto ao desacordo filosófico. Em seguida, argumentou-se a favor de uma perspectiva neopirrônica na filosofia. Ainda que uma investigação cética não resulte em um comprometimento doxástico, pode-se sustentar que a partir da avaliação dos pressupostos filosóficos e valores epistêmicos, entende-se melhor as razões para as diferentes escolhas e comprometimentos assumidos em filosofia. Argumentei que este entendimento é um bem epistêmico central para a investigação filosófica.

Considerações Finais

Neste trabalho apresentou-se inicialmente as noções centrais do pirronismo clássico: o uso de estratégias argumentativas ao equiparar proposições e teorias, a aplicação da suspensão do juízo e a tranquilidade quanto ao desacordo filosófico. Em seguida, argumentou-se a favor de uma perspectiva neopirrônica na filosofia. Ainda que uma investigação cética não resulte em um comprometimento doxástico, pode-se sustentar que a partir da avaliação dos pressupostos filosóficos e valores epistêmicos, entende-se melhor as razões para as diferentes escolhas e comprometimentos assumidos em filosofia. Argumentei que este entendimento é um bem epistêmico central para a investigação filosófica.

Referências

- ANNAS, J. & BARNES, J. (2000). *SextusEmpiricus: Outlines of Scepticism*. English translation with an introduction. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press. (First edition 1994).
- BAILEY, A. 2002. *SextusEmpiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- BETT, R. (ed.) 2010. *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge:

Cambridge University Press.

BROCHARD, V. 1887/2002. *Les Sceptiques grecs*. 4th edition. Paris: Le livre de poche.

BURNYEAT, M. 1980/97. "Can the Sceptic Live his Scepticism?", 25–57 in Burnyeat & Frede 1997.

_____(ed.). 1983. *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

_____, & Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett.

DE REGT, Henk W. 2009. "Understanding and Scientific Explanation." In *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*, edited by Henk W. de Regt, Sabina Leonelli, and Kai Eigner, 21–42. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

DE REGT, Henk W., and GIJSBER, V. 2016. "How False Theories Can Yield Genuine Understanding." In *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and the Philosophy of Science*, edited by Stephen R. Grimm, Christoph Baumberger, and Sabine Ammon, 50–75. New York: Routledge

EMPIRICUS, S. 2000. *Outlines of Scepticism*. edited by J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.

FREDE, M. 1984/97. "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge", 127–51 in Burnyeat & Frede 1997.

FOGELIN, R. 2017. *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. tradução Israel Vilas Boas. Salvador: Edufba.

HUME, D. 2004. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Editora: Unesp.

KLEIN, P. 2008. "Contemporary Responses to Agrippa's Trilemma." In Greco 2008, 484–503

LAMMENRANTA, 2008. "The Pyrrhonian Problematic." In Greco 2008, 9–33.

LIPTON, P. 2004. *Inference to the Best Explanation*. Routledge, London and New York.

MACHUCA, D. 2013. "Pyrrhonism, Inquiry, and Rationality," *Elenchos* 34: 201–228.

_____. & REED, B. (eds.). 2018. *Skepticism: From Antiquity to the Present*. London: Bloomsbury.

PERIN, C. 2010. *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

PORCHAT, O. 1993. *Vida Comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2007) *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.

ROWBOTTOM, D. P. 2019. *The Instrument of Science: Scientific Anti-Realism Revitalised*. Routledge Studies in the Philosophy of Science.

SMITH, P. J. (2017) *Uma Visão Cética do Mundo: Porchat e a Filosofia*. São Paulo: Editora Unesp.

SMITH, P. J. & SILVA FILHO, W. (2007). *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda.

SMITH, P. J. & SILVA FILHO, W. (2012) *As Consequências do Ceticismo*. Editora: Alameda.

SMITH, P. BUENO, O. (2016). "Latin-America Skepticism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

THORSRUD, H. (2009). *Ancient Scepticism*. Stocksfield: Acumen.

YLIKOSKI, Petri. 2009. "The Illusion of Depth of Understanding in Science." Pp100-119 in *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*. Edited by H. De Regt, S. Leonelli, and K. Eigner. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Cainan Freitas de Jesus

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM NA FILOSOFIA HUMEANA

As questões sobre a linguagem constituem pontos significativos capazes de dotar o seu leitor de uma melhor compreensão das estruturas internas do sistema humeano, possibilitando ligar os seus pontos e ver a unidade da sua obra, não obstante a aparente ausência que este tema possui no interior do sistema. Tais questões apresentam-se bem circunscritas na primeira parte do Tratado, onde a formação dos conceitos revela não apenas a linguagem enquanto instrumento para a sua formação e correção - a importância deste tema não se limita apenas a este ponto, pois nas investigações aqui propostas sobre a Linguagem, encontramos o ponto de ancoragem para a formação dos conceitos, desvelando o que a Natureza Humana conserva em sua estrutura e que permite para Hume “abandonar o método moroso e entediante” que a filosofia seguiu até agora e propor, através da explicação dos seus princípios, “um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre a qual elas podem se estabelecer com alguma segurança”⁸. De fato, sua obra nos revelam os elementos para pensarmos uma filosofia da linguagem, que encontra-se internamente presente inclusive quando tratamos da união dos indivíduos em sociedade.

Como estratégia para abordar o nosso tema, iniciaremos pela formação do espaço de comunicação entre os indivíduos, onde a falta de uma teoria sobre a linguagem pareceria explicitar muitas lacunas. Buscar a compreensão da linguagem nas dificuldades que a sua ausência faria nas discussões sobre os assuntos morais nos ajuda a elucidar melhor o papel que este tema possui na filosofia de David Hume, pois é por meio das dificuldades que encontramos na formação de juízos morais, que precisaremos fazer o caminho de volta ao princípio empirista, mostrando como o tema

⁸HUME, David. Tratado da Natureza Humana, (introdução, 6), p. 21-22.

está presente em seu sistema. De tal modo, é preciso reconhecer que a ausência do tema da Linguagem na filosofia humeana parece mesmo estranha, pois as diversas formas com que os indivíduos se conectam em sociedade requer, como traço comum, a existência do espaço para o compartilhamento dos termos gerais, que tanto fixam a crença na existência e no fluxo dos objetos que nos são apresentados pelos sentidos, como também possibilitam a fixação e compartilhamento dos conteúdos que regem o universo moral ao qual o indivíduo em questão encontra-se inserido.

Assim, antes de ser algo deixado de lado pelo autor, o tema da linguagem mostra uma importância fundamental para o entendimento do sistema humeano, como também para a sua articulação. Nas próprias questões morais, sobre as diferenças das qualidades que são estimáveis ou condenáveis, basta-nos a familiaridade com a língua que saberemos bem, sem qualquer raciocínio, coletar o arranjo destas qualidades⁹ e nos guiar nos padrões comuns da sociedade. Não apenas nas questões concernentes à moral, mas na parte dedicada ao entendimento do Tratado encontramos a afirmação de que “é muito comum que os homens utilizem palavras em lugar de ideias e, em seus raciocínios, falem ao invés de pensar. Utilizamos palavras em lugar de ideias, porque elas normalmente estão conectadas de forma tão estreita que a mente as confunde com facilidade”¹⁰.

Contudo, não compreendemos o compartilhamento de afetos dentro de uma sociedade sem nos encontrar diante de algumas dificuldades que o sistema humeano, ou o seu investigador, precisa resolver. Entendemos que a possibilidade do sujeito julgar as ações de outros indivíduos dentro de uma sociedade, ou até mesmo em emitir juízos de valor sobre um modo de agir de todo um povo, repousa nas flechas indicativas do caráter presentes na ação, ou melhor: buscamos observar os motivos que levaram o sujeito a executar sua ação para apresentar nossos juízos. Não é na ação observada que emitimos nossas opiniões, mas é nela que buscamos algum indício dos seus motivos. Assim, formamos juízos morais a partir dos sentimentos despertados pela visão (ou simplesmente por saber) de uma ação digna de louvor ou censura. A dificuldade reside na tradução destes sentimentos para um juízo, pois sabemos que

⁹Cf. HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral, p. 231.

¹⁰Hume, David. Tratado da Natureza Humana, p.

tais sentimentos são impressões reflexivas, e o ato de emitir um julgamento envolve a verbalização destas impressões.

Para compreender melhor a questão precisamos voltar para o princípio, pois sabemos que qualquer referência linguística que fazemos dizem respeito a entidades mentais e, deste modo, a linguagem estaria destinada ao reino das ideias, sendo aqui necessária mais uma pausa para nos atermos à distinção proposta por Hume das impressões e ideias.

Primeiramente, quando voltamos o nosso olhar, mais uma vez, para o princípio empirista, ou princípio da cópia, cuja letra nos diz claramente que “todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas”¹¹, encontramos algumas dificuldades. A dificuldade surge quando, no Tratado, as ideias ganham uma conceituação adicional, que não é explicitada fortemente na Primeira Investigação, sendo denominadas como “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio”¹², o que facilmente conduz à compreensão de que essas percepções enfraquecidas devem ser sempre consideradas imagens mentais. Ou seja, desde que não existe nada presente na mente que não sejam percepções, que apenas admitem uma distinção de graus e não de natureza, é bem possível ser prontamente levado a entender que toda Impressão possui o seu significado armazenado na mente enquanto uma imagem.

Porém a ênfase dada de que as ideias devem ser classificadas enquanto imagens mentais das impressões nos direciona a algumas questões que dizem respeito ao modo como, no interior do sistema, tais imagens são formadas. Esta condução do raciocínio, que o texto parece naturalmente nos levar, nos direciona ao seguinte pensamento: se não há nada na mente que não sejam impressões ou ideias, onde as últimas são imagens enfraquecidas das primeiras, “o significado das palavras são ideias, ideias mais uma vez sendo identificadas como imagem mental”¹³. O modo de apresentar tais questões pode mesmo fazer o seu leitor ser levado a conceber as palavras como ideias

¹¹HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 5), p. 35-36.

¹²HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 1, 1), p. 25.

¹³FLEW, Antony. Hume's philosophy of beliefs, p. 22.

e, conseqüentemente, a linguagem não encontraria qualquer possibilidade de significação longe da produção destas imagens. É preciso solucionar esta questão, pois ela traz alguns embaraços para a nossa pesquisa - restaria a dúvida de como formulamos a verbalização sobre as ideias que surgem enquanto cópias enfraquecidas das impressões; pois verbalizar não parece ser a mesma coisa de representar uma cópia imagética daquilo que imediatamente percebemos. Desta forma, o que aqui precisamos entender é a maneira como o conteúdo pictórico de uma idéia pode se transformar num conteúdo representacional em um termo¹⁴ de compreensão coletiva no mundo da linguagem pública, pois sabemos que “nós não vinculamos ideias distintas e completas a todos os termos que utilizamos, e que, ao falarmos em governo, igreja, negociação, conquista, raramente explicitamos em nossa mente todas as ideias simples que compõe essas ideias complexas”¹⁵ ele apresenta termos que não estão necessariamente conectados com a formação de imagens.

Tais dificuldades podem ser superadas pela consideração do que Hume entende por Imagem Pálida, Força, Vividez, das impressões e ideias. Mesmo considerando as ideias enquanto imagens pálidas, “uma imagem menos forte e vívida não é desbotada como uma velha pintura”¹⁶, ou uma fotografia desbotada, ou um som com volume reduzido - se fosse assim, estaríamos produzindo outra percepção que não a sua original. De fato, o termo “vivacidade” pode causar algum inconveniente na interpretação do texto, pois se as impressões das cores de um objeto forem enfraquecidas no sentido de perder a sua cor, então cada cor transformada em ideia seria, por conseguinte, transformada em uma tonalidade mais clara, ou seja, seria representada por outra cor, o que não parece ser o caso no sistema humeano. O sentido usado nos termos para representar as ideias como “menos vívidas” ou “mais pálidas” do que suas impressões correspondentes, ou o modo de entender a crença como uma maneira de conceber a ideia de forma mais forte e vívida, deve ser entendido pela sua força desempenhada na mente que não pode ser ignorada¹⁷. Neste sentido, a força e vividez de uma impressão pode ser traduzida pelo poder de

¹⁴LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 30.

¹⁵HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 14), p. 47.

¹⁶LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 27.

¹⁷Cf, LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 26.

presença; a percepção que temos pela leitura deste presente discurso difere em graus das percepções que copiamos deste contato presente para serem analisadas e compreendidas. Tais percepções copiadas não estão dispostas em nossas mentes como conteúdos pictóricos, a não ser pela visão da imagem deste papel repleto de palavras, ou por sentir sua aspereza pelo tato.

Mesmo se considerarmos todas as nossas ideias como imagens mentais, é importante notar que o ponto característico dessas imagens é que "elas são (necessariamente) privadas para as pessoas que as possui e (logicamente) não podem ser acessíveis a observação pública"¹⁸; pois é no conteúdo imagético da apreensão interna das impressões que cada pessoa deixa de ser o Sujeito da Natureza Humana e passa a ser compreendido enquanto indivíduo, diferente de qualquer outro. Vale lembrar que, por vezes, expressões não ditas em palavras podem significar expressões verbais. Contudo, devemos admitir que, no padrão universal da natureza humana, reconhecer certos sinais que expressam situações bem semelhantes daquelas que vivenciamos, difere da convenção que estabelece as palavras enquanto signos referentes a uma imagem mental que cada um possui individualmente, provavelmente diferentes entre si, embora preservem certos graus de semelhança. As imagens que formamos através do princípio empirista da cópia não são os significados das palavras, e "a capacidade de formar imagens mentais não é nem logicamente necessária nem uma condição logicamente suficiente para entender o significado de um termo"¹⁹. Sempre devemos ter em conta que as ideias, enquanto imagens mentais copiadas das impressões, não são públicas, a não ser pela "produção não da imagem ela mesma, mas de alguma descrição ou representação física"²⁰.

É dentro do nosso campo interno, onde pintamos o mundo, que encontramos o espaço onde as diferenças entre os indivíduos são mais fortes, e encontramos também a impossibilidade de fazer outros indivíduos terem acesso a pintura da minha mente tal como eu a concebo. Contudo, não deixamos de partilhar este mundo da experiência através da sociabilidade da comunicação verbal, e, na maioria das vezes, procuramos

¹⁸FLEW, Antony. Hume's philosophy of beliefs, p. 31.

¹⁹FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 23.

²⁰FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 27.

a compreensão tanto do que pronunciamos quanto do que recebemos da comunicação. É certo que não temos acesso às imagens mentais de outrem, e, por isso, o significado das palavras não encontra-se enquadrado em uma imagem individual; mas compreendemos os termos que são usados através do modo como reunimos, mesmo que de maneira imperfeita, todos os graus de quantidade e qualidade de uma ideia geral sobre um determinado objeto. Desta forma, ideia geral, ou conceito, está ligada à nossa capacidade, não de formar uma imagem, mas em transformar a associação de um conjunto de ideias semelhantes em um termo, que possibilite recordar este conjunto, encontrando seu significado “no uso deste termo para designar o conjunto de qualidades semelhantes entre um conjunto de objetos”²¹.

A nossa análise agora nos dá subsídios necessários para compreendermos a distinção entre Sentimentos e Juízos Morais (ou estéticos). Já sabemos bem que as Impressões e Ideias estão dentro da mente como percepções, cuja distinção deve ser apenas de graus, e não de natureza e, “excetuando-se, porém, os casos em que a mente está perturbada pela doença ou loucura, nunca se atinge um grau de vivacidade capaz de tornar completamente indistinguíveis estas percepções”²². Percebemos, contudo, que esta não é a única distinção entre tais percepções, pois há uma outra distinção que Hume aponta para sua temporalidade; pois as ideias são derivadas das impressões, elas são posteriores, e a regra é clara: para toda ideia simples existe uma impressão que lhe precede; ou seja, primeiro percebemos os dados dos sentidos, depois estes dados são copiados como ideias, e destas ideias extraímos todos os cálculos futuros.

Contudo, é preciso buscar uma solução para o nosso problema da verbalização dos sentimentos morais. Tal solução deve ser pensada com bastante cuidado, pois é bem possível encontrar uma forma de leitura onde a letra humeana pode ser forçosamente direcionada para a possibilidade de entendermos de outro modo as distinções entre impressões e ideias, onde perdemos justamente tais critérios de separação. Quanto ao critério da vivacidade, sabemos que é possível mesclar as impressões e suas respectivas ideias quando a mente encontra-se dominada pela loucura ou doença. Devemos, assim, admitir que tal critério não é válido para todas as ocasiões, a

²¹SCHMIDT, Claudia M. David Hume - Reason in History, p. 38.

²²HUME, David. Uma investigação sobre o entendimento humano, p. 33.

“vivacidade é um conceito extremamente importante na filosofia de Hume do Tratado, mas, pela própria confissão do Hume não é o fator crucial de distinção entre impressões e ideias”²³. A mesma análise faremos quanto ao caráter temporal desta separação. Ao entrarmos nas suas considerações sobre as paixões, vemos uma nova distinção entre as percepções, que dizem respeito a impressões de reflexão, que “procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente seja pela interposição de suas ideias”²⁴. Uma paixão pode ser despertada por uma ideia, como, por exemplo, no caso do orgulho por possuir uma bela casa, existe a primeira ideia que é a causa ou princípio produtivo, e, “essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para a ideia do eu. Temos aqui uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma produz e a outra é produzida por ela”. Sabemos que as paixões são impressões reflexivas, desta forma, mesmo que elas sejam completamente diferentes das impressões de sensação (o sentido que possuímos ao tomar um excelente café é de natureza distinta da satisfação por tal feito, algo, portanto, que não comprometeria o sistema humeano), ainda assim é possível que uma ideia origine uma impressão; e a posteridade temporal não seria uma marca infalível de distinção. Portanto, encontramos casos em que nos vemos embaraçados com a própria letra do Hume para distinguir as impressões das ideias, embora sabemos que elas são distintas; por isso, aqui é preciso analisar melhor a estrutura destas percepções.

É possível encontrar uma solução, bastante tentadora, para as nossas dúvidas, que se faz através da compreensão de que a força, a vividez, ou a posteridade temporal não “podem distinguir absolutamente as ideias das impressões. A distinção crucial entre ideias e impressões é a natureza referencial das ideias como opostas à natureza não-referencial das impressões”²⁵. Esta referência seria um conceito pressuposto por Hume, que não seria uma distinção capaz de identificação empírica tal como a força e a vividez. Entretanto, o leitor atento encontra alguns problemas ao adotar esta solução, pois a letra do Hume é bastante clara sobre este assunto, onde no Tratado podemos ler

²³CAPALDI, Nicholas. Hume's place in moral philosophy, p. 102.

²⁴HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 309.

²⁵CAPALDI, Nicholas. Hume's place in moral philosophy, p. 102.

que a diferença entre estas percepções “consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram nosso pensamento ou consciência”²⁶, e nas investigações também temos como referência que estas duas percepções da mente podem ser divididas em “duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade”²⁷.

Parece mesmo possível compreender outra forma de distinção das percepções, onde esta natureza referencial das ideias é vista no sentido em que nossas ideias são ditas por Hume como “cópia, representação, ou fazer referencia às impressões”²⁸. Sobre as ideias, “tudo o que podemos dizer delas, mesmo quando operam com o máximo vigor, é que representam seus objetos de maneira tão vívida que quase podemos dizer que vemos ou sentimos”²⁹. Outra característica das nossas ideias que permite sua análise no sentido referencial é que elas admitem valores de verdade, as “ideias podem ser verdadeiras ou falsas”,³⁰ ao passo que não é lícito que nossas impressões sejam classificadas como verdadeiras ou falsas. Não parece mesmo lícito perguntar sobre a verdade ou falsidade do que vemos agora, ou quando sentimos uma paixão; pois, “quando estou com raiva, estou realmente possuído por esta paixão; e, com essa emoção não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando estou com mais de cinco pés de altura”³¹. Continuando com Hume, “uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contem nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação”³². Como toda impressão simples e uniforme, não importa quantas palavras utilizamos, sua definição precisa está longe do nosso alcance; restamos apenas descrevê-las através da enumeração de suas circunstâncias. Assim, sentimos nossas impressões, ao passo que nossas ideias são conteúdos de

²⁶HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 25.

²⁷HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 3), p. 34.

²⁸CAPALDI, Nicholas. Hume's Place in moral philosophy, p. 103.

²⁹HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 1), p. 33.

³⁰CAPALDI, Nicholas. Hume's place in moral philosophy, p. 103

³¹HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 451.

³²HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 451.

pensamentos; as primeiras são existências originais, e com as últimas poderíamos, segundo esta interpretação, atribuir valores de verdade.

Entretanto, esta leitura deve ser pensada com muita cautela, pois, neste caso os critérios de distinção das percepções, na forma tradicional com que eles são apresentados na obra de Hume, não parecem que foram tomados como uma estratégia retórica. De fato, vemos Hume repetidamente recorrer, por toda a sua obra, ao modo que tradicionalmente bem conhecemos para apresentar a distinção entre tais percepções, que sempre permanece com a visão de que não há diferença de natureza entre elas, como a leitura acima pretende mostrar. Assumir tal forma de ler a obra parece nos colocar diante do grave risco em afirmar que Hume pecou pelo erro ou pela ocultação de uma informação muito importante para o entendimento do seu sistema. Contudo, esta trilha apresentada parece ser muito tentadora, principalmente por apresentar uma chave para a nossa questão: se as impressões são sempre verdadeiras e as ideias são consideradas como referências as impressões - então os juízos morais são a tradução em ideias dos sentimentos morais.

Entretanto, o problema continua, pois nem sempre as ideias podem ser consideradas como fazendo referência a algo; e a nossa análise, apresentada na segunda seção deste capítulo, que diz sobre a formação de imagens mentais para a construção dos termos gerais, também pode apontar a direção para o caminho a ser seguido. Sabemos que é bem possível, e não encontraríamos objeções na filosofia de Hume, considerar que as “impressões são sentidas, enquanto as ideias são os conteúdos dos nossos pensamentos”³³, porém disso não se segue que todas as ideias fazem referência à sua fonte primária. Por outro lado, uma palavra pode fazer referência às imagens mentais que formamos, seja por algo que se mantenha enquanto cópia fiel de uma impressão, seja pela junção de elementos que formam uma nova imagem, como as criações da fantasia, e que a nada seria assemelhada com qualquer contato direto que possuímos com a experiência. É importante lembrar que nem sempre a formação do conceito está ligada com a formação de uma imagem mental, sendo na proposição que encontramos a possibilidade de atribuir juízos que podem ser verdadeiros ou falsos.

³³CAPALDI, Nicholas. Hume's place in moral philosophy, p. 104.

Esta análise que propomos enfrentar apresenta um ponto essencial para compreendermos as questões relacionadas com a validade dos juízos morais no sistema humeano. Ora, se os juízos que atribuímos ao mundo são verdadeiros ou falsos, sabemos que é por meio das nossas ideias, e não das impressões, que compartilhamos nossas considerações sobre a experiência. Contudo, se não julgamos a não ser pelas ideias, e a atribuição do verdadeiro e do falso é uso da razão, não pareceria possível para Hume empreender juízos morais. Sabemos bem com Hume que a razão não pode trabalhar com as distinções morais, pois a razão está confinada à descoberta do verdadeiro e do falso, e “a verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto a relação real de ideias, seja quanto a existência e os fatos reais”³⁴. Sabemos que as realidades originais, completas em si mesmas, não são passíveis destes acordos ou desacordos; quando estamos com raiva realmente estamos com raiva, e nossa ação em sociedade encontra-se inserida mais nas impressões imediatas do que no cálculo frio das relações de ideias. A razão aqui deve ser considerada como uma escrava das paixões, ela pode até calcular o melhor meio para se chegar até um determinado fim (como a menor distância entre dois pontos), mas no final são as paixões que decidem, e o indivíduo pode preferir andar em zig-zag, ou por um caminho mais longo porém mais agradável. Deste modo, nos parece que a moralidade é apenas sentida, e que toda a sua descoberta seria em classificar como prazeroso ou detestável o sentimento de cada ação humana, e Hume confirma tal análise de forma bastante contundente.

Tendo posto tal problema, podemos respondê-lo, pois, enquanto sentimentos morais, elas devem repousar no âmbito das impressões, e sabemos bem com Hume: “a regra não comporta exceção, e que toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente”. Existem sentimentos morais, e não podemos duvidar da sua existência, porém, por serem sentimentos devem ser classificados como impressões reflexivas, que admitimos serem existências originais; entretanto, ideias referentes a estes sentimentos podem ser criadas. Como vimos, a gênese das ideias é de profunda importância para a formação dos termos gerais, sendo a partir deles que podemos verbalizar um juízo acerca da

³⁴HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 498.

ação de um indivíduo, podendo, agora, ser compreendida e compartilhada por todos que possuem alguma familiaridade com o idioma. É certo que ao falarmos de julgamentos, ou juízos morais, parece que estamos lidando com impressões e não com ideias, pois, a imediata apreensão de uma distinção moral deve ser a impressão, ela é um sentimento e não um ato do intelecto. Contudo, não quer dizer que não existam juízos morais, apenas atestamos que tais juízos são posteriores as suas impressões e, ao que consta, são igualmente posteriores às ideias que tão logo fazemos destas impressões. Até onde consta, temos a permissão de julgar nossos sentimentos, mesmo para relatar numa futura análise terapêutica, ou para nós mesmos.

Então, compreendemos e continuamos certos de que a descoberta, ou apreensão, dos vícios ou virtudes, só pode ser classificadas como impressões, e por serem consideradas existências originais em si mesmas não temos a capacidade de descrevê-las. Entretanto, nossa pergunta aponta para o pronunciamento de uma ação, se ela é digna de louvor ou se é viciosa. Ora, pronunciar é uma atividade linguística, isto é, uma verbalização pública de uma entidade proposicional. Portanto, julgamos as ações morais através das ideias que formamos das suas impressões, e este julgamento é verbalizado e comunicado em sociedade por meio de condições padrões.

Assim, atribuímos juízos de valor aos assuntos morais. Tais assuntos, enquanto ideias, estão em conformidade com o critério de significação proposto por Hume, pois são termos formados pelas ideias que possuímos dos nossos sentimentos morais. O sentimento moral é, assim, a apreensão das qualidades morais, e os juízos morais encontram na verbalização de uma ideia moral, a possibilidade, na filosofia de Hume, da sua formulação e compartilhamento. Sem esta verbalização pública seria impossível a descrição dos sentimentos, tornando igualmente impossível a manutenção social. Contudo, essa verbalização pública aponta para uma grande dificuldade, pois se as palavras que proferimos dizem respeito ao reinos das ideias e não das impressões, resta a dúvida de como tais conteúdos são articulados. Outrossim compreendemos que os conteúdos copiados das percepções imediatas, que estão em um contexto de uso privado, podem ser “explicados pela referência ao mundo

público”³⁵, e para compreender o que é dito, e saber que estamos sendo compreendidos, “nós precisamos ter acesso, e saber que temos acesso, a um mundo público comum”³⁶. Desde que os significados das palavras não são imagens mentais, devemos entender que “a função da linguagem em nossa vida social demanda um veículo público sem o qual a comunicação não seria possível”³⁷, e a própria vida humana em sociedade requer a existência de tal veículo de comunicação, que, por se tratar de uma convenção entre indivíduos, ela precisa ser socializada.

Referências

ÁRDAL, Páll S. **Language and Significance in Hume’s Treatise**. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n. 4, p. 779-783, Dezembro de 1986.

CAPALDI, Nicholas.. **Hume’s place in moral philosophy**. Ed. Peter Lang: New York: 1992.

FLEW, Antony. **Hume’s Philosophy of Belief**. Ed. Routledge & Kegan Paul: London, 1980.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**, trad. Déborah Danowski, Unesp, 2000.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**, trad. José Oscar de Almeida Marques, Ed. Unesp: São Paulo, 2004.

LANDY, David. **Hume’s Theory of Mental Representation**. *Hume Studies*, v. 38, n. 1, p. 23-54, Abril de 2012.

SCHMIDT, Claudia M. **David Hume: reason in history**. The Pennsylvania state university press: Pennsylvania: 2003.

Carol Ane Mutti Pedreira

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS

³⁵FLEW, Antony. Hume’s philosophy of belief, p. 45.

³⁶FLEW, Antony. Hume’s philosophy of belief, p. 47.

³⁷ÁRDAL, Páll S. Language and significance in Hume’s Treatise, p. 781.

A hermenêutica como disciplina independente tem sua origem na exegese dos textos bíblicos, na filologia dos textos clássicos e na jurisprudência do direito. A hermenêutica não nasce sistematicamente estruturada ou organizada por princípios vetores. O que a história nos revela é que na modernidade alguns estudiosos detiveram-se na análise da interpretação de forma diferente do que ocorria antes. Seguiremos neste capítulo com a proposta de demonstrar que toda hermenêutica das ciências tem como núcleo essencial uma hermenêutica filosófica.

Uma dada discussão é inteiramente importante para a construção de nossa tese, na medida em que objetivamos substancializá-la com a demonstração de uma hermenêutica jurídica destituída de uma necessária consonância com a hermenêutica filosófica. Dito de outro modo, há uma unidade entre a hermenêutica das ciências e a hermenêutica filosófica, esta por sua vez é condição *sine qua non* para se estabelecer uma interpretação mais segura e adequada aos fins que se propõe. Intencionamos reforçar o discurso de uma hermenêutica das ciências jurídicas completamente arraigada a hermenêutica filosófica, de forma que a segunda é, sem embargo, condição de possibilidade da primeira.

No âmbito da filosofia, credita-se a Friedrich Schleiermacher grande importância na seara hermenêutica, sobretudo sendo intitulado por muitos hermeneutas como o pai da modernidade, neste campo. Uma das fortes intenções desse filósofo alemão, em que pese não ter havido um livro escrito por ele, mas apenas discursos acadêmicos e anotações de aulas ministradas por seus alunos, era a de conceder unidade as hermenêuticas particulares já existentes. Logo, se antes de sua teoria haviam emaranhados de regras particulares concernentes à exegese bíblica e dos textos clássicos, após, Schleiermacher procura unificá-las dando um caráter de universalidade a ela. Neste contexto da modernidade do século XIX, até a chegada de Schleiermacher a hermenêutica não tinha o estatuto de ciência, por isso declinou-se neste empreendimento a propor uma hermenêutica geral apta a vislumbrar o processo interpretativo sob uma perspectiva ampliada, “ao invés de perguntar como se interpreta este ou aquele tipo de texto ele passa a perguntar pelo que significa em geral interpretar e compreender. Uma vez respondida estas questões se poderia então

derivar as regras gerais e específicas. ”³⁸

Importante essa nova concepção de Schleiermacher no que se refere à apresentação de uma hermenêutica eminentemente geral, que coloca o acento em uma técnica ou arte de interpretação de cunho universal. Além dos argumentos já expostos, podemos entender essa generalidade quando pensamos que ao propor métodos interpretativos, a saber, o divinatório e o gramatical³⁹, o filósofo “circunscreve o objeto no domínio da linguagem falada ou escrita, e por outro lado, deixa de lado todas as divisões tradicionais dos discursos.” Assim, por exemplo, na interpretação de um discurso jurídico ou filológico, devemos nos preocupar antes que: a par das regras particulares de interpretação que recaem sobre esses tipos de discursos há de se ocupar o pensamento sobre as regras gerais que ordenam.

Pois bem, será que a proposta de Schleiermacher não tem sentido algum no que atine ao que chamaremos aqui de super agregação das hermenêuticas particulares? Será que todas as hermenêuticas particulares podem ser orientadas por regras de cunho generalistas? Ou ainda podemos indagar se é possível estabelecer regras que coordenem as interpretações. De fato o projeto de Schleiermacher de universalidade das hermenêuticas abrandou-se após a sua morte em 1834, momentos que sucederam a discussão da hermenêutica circunscritas a interpretação no âmbito particular da história, filologia e do direito sob a leitura de grandes estudiosos como, por exemplo, Wilhelm von Humboldt, S.G Doysen, Friedrich Karl von Savigny. Todavia, aos finais do século XIX, o filósofo Wilhelm Dilthey, retomava uma tal generalidade ao defender a hermenêutica como fundamento de todas as humanidades e ciências sociais.

40

A compreensão se exercerá sob o aspecto do que Dilthey denomina de unidade de experiência vivida, que significa que nós enquanto humanos e atores de histórias compostas por vários acontecimentos, transformamos cada parte fragmentada de acontecimentos em um todo significativo que, sem dúvida, terá reflexos diretos na interpretação que faremos do outro e do mundo. Tal unidade significativa viabilizará a

³⁸SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução e interpretação Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 15

³⁹Explicar o método divinatório e comparativo

⁴⁰PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p.105.

compreensão da vida de outras pessoas, por isso, “manifestações da vida são dados externos e empiricamente cognoscíveis que expressam e indicam os aspectos espirituais e mentais internos da vida humana.”⁴¹

Devemos considerar então que o pensamento de Schleiermacher e Dilthey colocaram a questão do “compreender” em um patamar de generalidade que fundamentam as ciências do espírito.⁴² Com a proposta da hermenêutica ontológica fundamental de Martin Heidegger a questão da interpretação ontológica filosófica é apresentada como substrato de exegese de toda e qualquer interpretação das ciências em geral.

Dilthey, anterior a Heidegger, já havia apresentado certa preocupação de como os sinais vitais da vida podem interferir na exegese e Heidegger, à sua maneira, também dará ênfase à “mundanidade”⁴³ como condição relevante para interpretação. Sem querer comparar os dois filósofos, pois correríamos sérios riscos de cometer equívocos, dado o contexto diferente de manifestação de suas filosofias, podemos inferir, todavia, que a hermenêutica existencial é mote de tensão relevante trazido à interpretação. Claro que em Heidegger esta questão é trazida de uma maneira mais clarividente, enquanto que em Dilthey podemos apreender.

Para Emerich Coreth, por exemplo, Dilthey apresenta a questão do compreender como manifestação do outro e de suas manifestações vitais, enquanto que Heidegger, esse sim recua um pouco mais tornando a compreensão como um existencial.⁴⁴ Concordamos com a diferenciação posta por Coreth, contudo, queremos enfatizar o quanto, em ambos os filósofos, há um realce a questões atinentes à existência humana. Tais questões ampliam o discurso da hermenêutica, colocando-a de

⁴¹SCHMIDT, Lawrence k. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 62

⁴²Ciência do espírito é aquela que hoje designamos como ciências humanas. Esta expressão foi utilizada pelo filósofo Dilthey nos seus escritos hermenêuticos, referindo-se as ciências sociais e humanas. (DILTHEY, Wilhelm. **A essência da filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 9.)

⁴³O termo mundanidade significa "a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo". O que Heidegger chamou de mundanidade do mundo é precisamente o momento no qual o horizonte de sentidos se apresenta ao homem, entendendo-a enquanto um existencial. (HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2011. p.111)

⁴⁴CORETH, Emerich. **Questões fundamentais da hermenêutica**; tradução Carlos Lopes Matos. São Paulo, EPU, Ed. Universidade de São Paulo. 1973. p. 22

fato num horizonte de preocupações alargadas, já que ao invés de nos perguntamos primeiramente sobre como interpretamos determinado ponto em uma ciência, devemos nos perguntar como a compreensão enquanto existencial humano é capaz de influenciar aquela interpretação.

Para tornar está questão mais clarividente, ater-nos-emos a nossa proposta que é trazer a hermenêutica filosófica como condição de possibilidade para hermenêutica jurídica. A Ciência do Direito se apresenta constituída por princípios e regras que definem o ordenamento jurídico. Pois bem, ao nos perguntarmos sobre como interpretar determinada norma jurídica devemos pensar que existem conceitos fundamentais que servem de base a todos os objetos de uma ciência e que guiam as pesquisas que ela se propõe. Estes conceitos fundamentais só se constituem em âmbito filosófico e são pré-científicos.

Parece-nos, neste contexto, que a problematização da analítica do ser heideggeriana, apresenta a diferenciação do discurso da filosofia do discurso das ciências, de forma que aquele fornece a estrutura fundamental para se fazer ciência. Tal distinção é verificável, pois, enquanto as ciências detêm-se aos objetos enquanto entes particulares, só um discurso ontológico fundamental pode corresponder à analítica da questão do ser, assim, “a investigação científica consiste, de fato, em determinar as regiões do saber (...) a ciência nos pode falar concretamente do ente concreto e para que servirão a filosofia e suas generalidades?”.⁴⁵

Neste sentido, uma hermenêutica das ciências tem o dever de observar o solo ontológico-linguístico que a sustenta, de maneira que “o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas”.⁴⁶ Vejamos como se fundamenta uma tal questão:

Estes, por sua vez, como por exemplo história, natureza, espaço, vida, presença, linguagem, podem transforma-se em temas e objetos de investigação científica. A pesquisa científica realiza, de maneira ingênua e a grosso modo, um primeiro levantamento e uma primeira fixação dos setores dos objetos. A elaboração do setor em suas estruturas

⁴⁵PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e tempo de Martin Heidegger**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa, Ed: Instituto Piaget. 1990. P. 19

⁴⁶HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. 15ª. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2005, p. 37

fundamentais, já foi de certo modo, efetuada pela experiência e interpretação pré-científicas da região do ser que delimita o próprio setor dos objetos. Os “conceitos fundamentais” assim produzidos constituem, de início, o fio condutor da primeira abertura concreta do setor.

Nesta esteira de pensamento, partido do pressuposto de que as ciências utilizam uma linguagem, cujo sentido já está pressuposto e pronto para serem utilizados por ela, defendemos também uma hermenêutica filosófica que fornece o sentido para a hermenêutica das ciências. Enquanto, a hermenêutica filosófica paira sob o campo de um discurso ontológico-linguístico, a hermenêutica das ciências exercem suas atividades sob o plano do discurso ôntico.

Erica Costa Sousa

NIETZSCHE: A arte de ser demasiado humano

1. Há natureza humana em Nietzsche?

O questionamento sobre a existência de uma natureza humana hoje, nos parece ser algo complexo e ao mesmo tempo bastante discutido e por vezes superado por alguns filósofos modernos, o que pode parecer até banal ou esgotado de conceitos. Natureza humana em Nietzsche, é um tema que traz controvérsias, pois alguns estudiosos acreditam que ele não defende tal problemática, o que será defendido nesse escrito não é exatamente a natureza humana como aquilo que molda o homem como um ser estático, mas como aquilo que o diferencia, o animal não fixado, dos demais seres vivos, haja vista que o homem dentro de sua existência também é mundo.

Falar em natureza humana, em Nietzsche, constitui naquilo que caracteriza o humano sem as amarras morais existentes na sociedade, os impulsos fazem parte da efetividade que nós, “humanos”, designamos como sentimentos de prazer, dor, angústia, felicidade, etc; em seus escritos, há uma menção ao tema, quando ele propõe algo essencialmente humano, que “*o caracteriza e lhe dá uma natureza pautada na afetividade*”. O humano é composto por uma luta incessante de impulsos, que brigam pela potência e predominância nas ações humanas. Nessa guerra a razão faz parte dos impulsos e não é a única a conduzir o homem como pensavam os antigos e modernos,

“mesmo o pensamento mais abstrato é secretamente conduzido pelos impulsos”

A racionalidade elevada a valor supremo a partir do pensamento socrático-platônico, ideia essa que o judaísmo-cristão se apropriou, instrumentalizou a personalidade humana a qual possui o somático como fundamento do eu, anacronicamente, basta vermos atualmente as principais doenças do séc. XXI, para percebermos que o ser humano não é dualístico, as doenças psicossomáticas comprovam essa pluralidade a qual o homem pertence e que o filósofo alemão já apontavam no séc. XIX.

Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si – : não é licito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)?.
(NIETZSCHE, Friedrich. Para Além do bem e do mal. 2005.p39).

O mundo mecânico, é a vida em sociedade, institucionalizada⁴, que precisa de um sentido para a existência e para as ações humanas, e a fábula socrática agradou muito bem àqueles os quais os impulsos de dominação ao outro se fizeram mais presentes, e o chamaram de consciência, tirando o homem da condição de vida para a de doente.

O humano é dentro de uma perspectiva extemporânea de vida para Nietzsche uma pluralidade de impulsos, que estão em constante luta interna, viver é um processo, não é estático, por isso não existe uma natureza humana única, mas plural, onde os impulsos nos tornam singulares diante dos demais animais.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de poder há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados. (Anticristo, 06)

Em sentido mais amplo podemos dizer que natureza humana em Nietzsche nos remete a proposta que ele faz em “desdivinizar” o homem, tirá-lo da tábua de valores do cristianismo, torna-lo natureza com o mundo.

Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a

vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC. 109)

Segundo a filosofia nietzschiana o cristianismo faz com que o homem renuncie a vida, inspirada na filosofia socrático-platônica, é uma maneira de conhecer o mundo, significa crer incontestavelmente em uma “paz de espírito” com alguns recursos meio “tenebrosos”, como, mutilações, luta contra os desejos, sacrifícios esses que foram de grande importância para formação da consciência do homem, transformando-o em estúpido e doente.

Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que extraem os dentes para que eles não doam mais... (NIETZSCHE, 2005, p.33)

A moral ascética constrói uma consciência, permite o homem conhecer o mundo, o da espiritualização e purificação da alma, porém isso o tira de sua natureza, também o faz idealizar um mundo talvez inalcançável, inatingível, segundo Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* no texto intitulado *Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula*, é uma maneira de conhecer o desconhecido por meio da moral cristã, o mundo reinterpretado para a retomada de uma natureza perdida seria a demolição do aparente, então no § 342 de *A Gaia Ciência* ele faz alusão ao começo de uma nova era, que já fora, aliás, anunciada:

Incipit tragoedia [A tragédia começa]. – Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o lago de Urmi e foi para as montanhas. (...) Estou enfastiado de minha sabedoria, (...), preciso de mãos que se estendam, quero oferecê-las e reparti-la, até que os sábios entre os homens novamente se alegrem de sua tolice e os pobres de sua pobreza. Para isso tenho que descer à profundidade: (...), tenho que declinar, como dizem os homens até os quais quero descer. (...) Abençoa o cálice que quer transbordar, para que dele fula a água dourada e carregue a toda parte o brilho do teu enlevo! Olha! Este cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem. – Assim começou o declínio de Zaratustra. (NIETZSCHE, 2001, p.231).

Para Nietzsche o período pré-socrático é uma inspiração para retomarmos as questões da natureza, ainda não foi humanizado conforme a moral ascética, o ser humano é para ele naturalizado nessa época. Significa dizer que ele está vinculado à terra, dar prioridade ao corpo, seus atos são de acordo com a fruição dos impulsos, assim é a natureza humana. *“O que nos falta. – Nós amamos a grande natureza e a descobrimos: é que em nossa cabeça faltam os grandes humanos. Inversamente com o gregos: o seu sentimento de natureza é diferente do nosso”*. O processo de humanização do homem faz parte da metafísica e lógica socrático-platônica, as quais transformaram a condição da natureza humana em profana, condicionando o homem e as suas paixões em um ser racional, correto, adestrado pelas suas “melhores virtudes”.

A natureza para Nietzsche é forma e destruição: *“a vida só triunfa no excesso, quando se esbanja, quando vive até se esgotar”*. Os pré-socráticos viveram essa condição de natureza, depois o *“cão selvagem foi domesticado”*. A expansão do homem e natureza não é perversidade, implica na força criativa que a vontade de encontrar qualquer coisa, inclusive crenças para viver.

O processo de desconstrução do animal domesticado e reconstrução da natureza implica em “tornar-se o que se é”, o que em certa medida significa vincular-se a uma natureza vital e afirmativa da vida. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão diz que toda moral é antinatural, *“pois esta que nos foi ensinada, venerada e pregada, dirige-se, pelo contrário, precisamente contra os instintos vitais”*. O que hoje definimos como moral foi moldada por impulsos que negam a natureza.

2. A inversão da “hierarquia” dos afetos como harmonização do humano

Nietzsche quando discorre sobre as paixões relaciona-as como formadoras do humano, as vivências são de fundamental para a construção de uma consciência, principal formadora do agir ético, harmonizando sensações e razão, nesse sentido não há um desprezo pela razão como muitos taxam os escritos nietzschianos, mas ela faz parte da pluralidade de impulsos que compõem o homem.

Os afetos possuem sentido contrário da doutrina dualista de Platão, pois a medida em que essa nega as sensações como forma de conhecimento verdadeiro, os afetos tem as

vivências como forma primeira de conhecimento, não sendo dissociada da razão, sendo também um desses impulsos naturais do humano. Nietzsche, comenta Scarlett Marton:

(...) sabe que a experiência de cada um se dá de acordo com o seu feito. Em suas vivências singulares, percebe os impulsos que dele se apossam, os afetos que dele se apoderam; nota as estimativas de valor que com tais impulsos se expressam e, no limite, as ideias que com estes afetos se manifestam. (Nietzsche, filósofo da suspeita. p.30)

Indo na contracorrente da metafísica e do cristianismo, Nietzsche aponta para os efeitos que ambas trazem ao homem, tornando-o um animal débil, diferente do que ele é ou era antes do pensamento dualístico enraizado pela filosofia socrático-platônica. Para ele o dualismo despreza a natureza, a vida e o corpo em detrimento de algo imaginário, transcendente.

Para o filósofo da *Genealogia da Moral*, as paixões são capazes de construir uma consciência no homem, e essa consciência surge porque possuímos a necessidade de nos relacionarmos dentro da sociedade, de nos comunicar, e conviver com os demais de nossa espécie, as paixões são de fundamental importância para o conhecimento do mundo e também para a formação de valores no homem, a partir dessa perspectiva a metafísica platônica e cristã se apropriaram de métodos de impressão física para adestrar os impulsos do homem e com isso criar valores contrários a vida.

Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...Disto se segue que também sua antinatureza de moral, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? De qual espécie de vida? – Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” –, é o instinto de decadência mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “pereça” – ela é o juízo dos condenados... (NIETZSCHE, 2006, p.37).

É a partir dessa moral de “antinatureza” que o judaísmo-cristão se enraizou, negando a vida imanente em busca de uma vida eterna no além, distorcendo as vivências de

mundo singulares em busca de uma experiência além mundo em rebanho, desprezando as formas de conhecer o mundo imanente, diz Nietzsche, se a moral cristã no lugar de envenenar os prazeres passionais, espiritualizasse a sensualidade isso se chamaria de amor, isso seria uma grande conquista do cristianismo. Essas proposições menos venenosas não foram pregadas pelos cristãos, mas sim pelos que tinham necessidade de serem ascetas (no sentido cristão).

Os afetos, apesar de desprezados pela metafísica platônico-cristã, são de fundamental importância para a construção do edifício ético-moral da sociedade ocidental, pois são utilizados por meio do corpo como fonte de memorização dos valores estabelecidos pelas instituições de dominação social. Segundo Nietzsche, não há agir ético sem afetividade, pois todos os valores que conhecemos no mundo são construções a partir das nossas experiências, ficando evidente que o humano é marcado por impulsos, diferente do platonismo que considerava que o homem só se tornava pleno mediante ao mundo das ideias, o sensível era apenas aparências irreais. Nesse sentido, lê-se:

Nós pensantes – que – sentem, somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos autores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos! (NIETZSCHE, 2001, p.204)

Nós pensantes que sentem, criamos instituições dentro de nossos mundos e para que elas façam sentido adotamos valores para impor regras de convívio para todos que fazem parte dela, a moral é o principal elemento de transformação de uma sociedade, é o que há de mais importante para estruturar uma cultura, é a través dela que os sistemas de valores vão tomando forma e força, e adquirindo significado e assim transformando a humanidade no que se é; quando as paixões são negadas como na moral platônica-cristã, passa a ser uma domesticação do hominídeo, criando uma humanidade doentia.

A cultura cristã, para Nietzsche é adestradora sintoma de decadência da humanidade e para encontrarmos um possível paliativo para uma provável “cura” do homem ocidental, tão doentio, que possui crenças e esperanças imaginárias, por ter sido construída em um edifício de valores pouco sólidos como é mencionado em *O Anticristo*. Como nos livraremos das amarras do “espírito de rebanho” entranhado em nossa consciência desde a metafísica platônica?

Para que haja uma inversão da hierarquia dos afetos de negação da vida para a sua afirmação é necessário que exista uma vontade subjetiva, deixar de pensar que somos animais meramente racionais como propõe a metafísica platônica-cristã a civilização e pensar na racionalidade como um dos impulsos que movem o homem é importante para que haja uma subjetividade construída a partir do homem e da imanência.

É necessário para que o homem que ainda está no rebanho, que encontra-se preso as amarras de uma sociedade de valores destrutivos da vida, saia dessa condição é imprescindível que ele se perceba como um conjunto de forças e não somente razão, e que essas forças o fazem ser parte ativa e transformadora do mundo que ele vive.

Dentro dessa proposta de nietzschiana de inversão dos valores surge a ideia de transvaloração dos valores, viver as experiências de mundo sejam elas boas ou ruins fazem parte do que é ser humano, e cabe aos “espíritos livres” a tarefa de construção dessa nova sociedade, “*uma nova espécie de filósofos e comandantes*”.

(...) uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade; por outro lado, a necessidade de tais líderes, o apavorante perigo de que possam faltar, malograr ou degenerar – estes são nossos cuidados e preocupações, sabem disso, espíritos livres? Estes são os pesados, remotos pensamentos e temporais que cruzam o céu de *nossa* vida. (NIETZSCHE, 2005, p. 90 – 92).

Valorizar a vida com a vivência dos afetos faz parte da transvaloração anunciada por Nietzsche em seus escritos de maturidade, abandonar a moral de rebanho que nega as paixões em nome de uma salvação divina, para uma ética do imanente onde suas ações correspondem com as suas atitudes e não em nome de algo, ou um possível “bem comum”. Pensar em uma ética voltada para o indivíduo e não para o rebanho é

uma tarefa que cabe aos espíritos livres, que não estão influenciados pela moral platônico-cristã.

Transvalorar é a inversão do jogo dos impulsos, onde o condicionamento das paixões deixa de ser apreciado em detrimento da valorização da razão como única capaz de mover as ações humanas, tal como se dá na moral platônico-cristã, percebendo que todos os afetos são importantes para o conhecimento, para viver em sociedade e para a vida humana.

A inversão da “hierarquia” dos afetos como harmonização do humano, está dentro da proposta de transvaloração, pois não apoia a razão como valor supremo do homem, mas todos os impulsos (também a razão) como forma de tirar o homem desse estado de debilidade que a moral ascética o colocou, a negação da vida com o condicionamento das paixões em busca de uma verdade deixa de ser o centro da moral e passa a ser apenas uma tentativa de organizar a vida como todas as outras⁹.

Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma certeza imediata. (NIETZSCHE, Friedrich. *Para Além do Bem e do Mal*. §16, 2005, p.21.).

Nietzsche, no entanto não propõe um irracionalismo, uma entrega total ao voluntarismo ou uma desenfreada submissão às paixões, em contraposição ao racionalismo socrático-platônico. Transvalorar é encontrar um outro olhar a partir do qual os afetos, juntamente com o impulso razão, e não mais a ideia onde a racionalidade é protagonista de todo pensar, para harmonizar o humano, pois, para ele, todo pensamento desde sempre só é possível por se encontrar impregnado deste ou daquele afeto, uma luta entre eles. Tanto é assim que escreve: (...) o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. (NIETZSCHE, 2005, p. 24).

Viver as paixões “desgarradamente”, ou, sem limites, seria a embriaguez total dos sentidos; é necessário que haja um equilíbrio, uma harmonia, lembremos do espírito apolíneo-dionisíaco, um completa o outro para que não exista uma desmedida, é a

construção de algo que é forma e embriaguez, assim está pautada a axiologia nietzschiana dos afetos.

Nietzsche desconstrói o edifício da verdade com fundamento apenas na racionalidade, pois a filosofia da subjetividade não pode se sustentar na representação, nem na vontade e, muito menos, o “Eu” se mostra como passível de fundamentação. Contudo, se a realidade não desmorona frente a tal prerrogativa, torna-se necessário um outro modo de compreensão.

Nós *pensantes que sentem*, construímos o mundo em que vivemos, pois ao longo da história e até hoje quando nos referimos a uma característica essencialmente humana logo nos remetemos à razão, ao *logos*, a um ser que se difere dos outros por possuir consciência dos seus atos; porém, Nietzsche põe a razão equivalente aos demais impulsos humanos.

O mundo do homem é uma criação humana, assim como a moral tradicional e a ética dos afetos nietzschiana; ao contrário do que supõe a moral cristã, no mundo além da imanência, propondo uma resolução para os problemas humanos a partir de virtudes ligadas à negação da vida, no intuito de obter a graça divina, no Reino dos Céus; a afirmação da vida, fiando-se nas paixões, faz-se presente na transvaloração para o filósofo alemão e não negação delas, visando à superação das intemperes para a construção de novos valores e também para a aceitação da vida.

A crítica de Nietzsche ataca a supervalorização da consciência, que por sua vez, identifica-se com a totalidade do psíquico e com o núcleo da subjetividade com a influência do pensamento platônico, o qual também desenvolveu uma concepção de alma entendida como unidade, como entidade racional, a parte nobre e intelectual que nos possibilitaria a contemplação de Verdade, do Bem e do Belo. Em *Genealogia da Moral* ele procura desmascarar essa interpretação, que alicerça toda a representação do pensamento Ocidental.

Sócrates mesmo, com gosto próprio do seu talento – o de um dialético superior –, havia se colocado inicialmente ao lado da razão; (...) Para que, perguntou a si mesmo, abandonar por isso os instintos? É preciso lhes fazer justiça, a eles e também à razão – e preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos. (...) Platão, mais inocente nessas coisas, e despido da astúcia plebeia, que, com toda energia – a maior energia que um filósofo já empregara! –, provar a si mesmo que

razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha – isto é, em questões morais o instinto ou a “fê”, como dizem os cristãos, ou o “rebanho”, como digo eu, triunfou até agora. (NIETSCHE, 2005, p. 80 – 81).

Reinterpretar os afetos condicionantes é uma dimensão do trabalho de decifração genealógica, cuja filosofia nietzschiana oferece inúmeros subsídios. Essa interpenetração entre axiologia e afetividade é o formador principal da proposta da nietzschiana, e, embora possa parecer que Nietzsche, ao desconstruir a moral cristã, tente construir um novo edifício da moral, ele adota um outro viés: o da eticidade como comportamento individual, subjetivo, ao contrário da moral de rebanho, a qual como já foi dito é aquela que é seguida sem contestação.

Quando falamos de uma inversão da “hierarquia” dos afetos, como parte da construção de uma “ética” nietzschiana, não podemos desconsiderar totalmente o pensamento racional, porém, uni-lo “harmoniosamente” aos afetos, para que haja a formação de uma subjetividade a qual possui valores e atitudes que formam um possível agir ético, uma “mudança de gosto”.

A mudança de gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança. (...) Mas o motivo para que esses indivíduos sintam e “saboreiem” de outra forma se acha normalmente numa singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro; em suma, na sua physis [natureza]: mas eles têm a coragem de reconhecer a sua physis e dar ouvido às exigências dela, ainda nos seus tons mais sutis: seus juízos estéticos e morais são esses “tons sutilíssimos” da physis. (NIETZSCHE, 2001, p.83).

Para efetivar esse posicionamento, precisa criar novos meios de fazer filosofia, uma nova engrenagem, novos jogos e expressões que ponham em risco a validade das sentenças sedimentadas na filosofia tradicional. Reinterpretar os afetos, as vontades mais secretas, os desejos, incorporar uma vontade incontrolável de desmascarar uma história fundada sobre pré-conceitos, enganos e farsas obscurecidas, é o verdadeiro

destino da filosofia nietzschiana.

O ato volitivo na filosofia nietzschiana é um jogo de forças, de um impulso que se sobrepõe a um outro instinto, de um afeto que sucede a outro e que, assim, se constitui a dinâmica do “Eu”, como um devir – onde se caracteriza o querer-sentir-pensar. Ele é, ao final, um produto, o que chamaremos aqui de “afeto do comando”.

O intelecto, é antes, uma forma, como diz o filósofo alemão, de “me enganar”. O “Eu” não é uma “certeza imediata”, pelo contrário, é profundamente problemático, pois circunscreve em sua origem uma série de questões: que significa pensar, sentir, querer, o que me outorga dizer que um “Eu” pode ser causa do pensar, ou mesmo ser causa?

(...) um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma interpretação do processo, não é parte do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, (...)” (NIETZSCHE, 2005, p.22).

O pensamento afetivo, é criador no sentido em que nos permite criar valores, normas morais, em uma sociedade ou no caso da transvaloração superar o que já está posto, é quando a vontade de verdade se transformar em vontade de potência, o “eu penso” é o “eu quero” no jogo dos impulsos humanos.

Os impulsos fazem parte do jogo de interpretações entre os afetos, interpretações essas que caracterizam uma comunicação entre os impulsos. Inverter a hierarquia dos afetos, significa em seu sentido maior controlá-las, mas não extirpá-las como fica posto na construção e no andamento da cultura ocidental.

Nietzsche já mostrou que a afetividade não é uma atividade separada, mas, enquanto processo de interpretação, é um aspecto intrínseco da realidade. Opera, portanto, duas mudanças fundamentais: as paixões deixam de instâncias autônomas, átomos da sensibilidade e têm seu estatuto específico não mais conferido a uma tópica idealista que opõe de maneira

estaque racionalidade e sensibilidade. (WOTLING, 2003, p.27).

A multiplicidade de afetos no ato volitivo é um expandir-se para a vida, cumpre-se nessa perspectiva reconhecer, em última análise, que esse “impulso ordenador”, na “nova hierarquia dos afetos” implica um querer, um sentir e um pensar que não podem ser entendidos de maneira distinta como pretende a psicologia tradicional: o querer (vontade), o sentir (sentimento) e o pensar (intelecto)¹¹, o querer é poder: Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso quer-poder (Macht-Wollen) não é apenas ‘desejar’, ‘aspirar’, ‘exigir’. A ele pertence o ‘Afeto do comando’.

Para Nietzsche em todo querer existe uma pluralidade de afetos, em todo ato volitivo há um pensamento que o comanda na briga entre os impulsos, não é possível dissociar razão de sensibilidade como no dualismo platônico, esse afeto regido por um pensamento podemos chamar de afeto de comando.

(...) – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. (...) em todo ato de vontade há uma pensamento que comanda (...) a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. (NIETZSCHE, 2005, p.22-24).

O ato de pensar existe concomitante como afeto, pois a razão é um impulso, quando a razão predomina em um ato, chamamos afeto de comando, o que caracteriza a vontade, “*vontade atua sobre vontade - e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade*”. Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento, busca uma abertura a razão não é considerada apenas como uma faculdade, mas como um afeto, um estar tomado por forças intensas e intransitivas.

Portanto ao propor a desconstrução da ideia de hierarquia existente entre os demais impulsos e o pensamento racional é a principal condição em Nietzsche para acabar com o princípio teórico universal enraizado na civilização ocidental construído pela

metafísica platônica-cristã, *“será a ação concreta de neutralização das avaliações reinantes, que só poderá ocorrer pela substituição por valores novos”*.

3. O humano como devir

Partindo do princípio que a razão é um impulso como os demais e que sentir e pensar estão juntos sempre, na desconstrução da hierarquia tradicional dos afetos proposta por Nietzsche, os valores que o homem adquire em sociedade são construções externas a ele culturalmente, no caso do Ocidente, são pautados na metafísica platônica que percebe o homem como um ser dualístico preso ao corpo, incapaz de conhecer a verdade pelo sensível.

O homem foi moldado por construções culturais que entendem o humano como essencialmente racional, estático e controlável, durante toda a história do Ocidente com base na negação de sentir equivocadamente, por isso a humanidade segundo Nietzsche cresceu com tantos erros de valorações e doentia, pois os valores regem o pensar.

O ressentido é um ser de prodigiosa memória: não consegue se desembaraçar de nada. Tudo fere. Os homens e as coisas aproximam-se indiscretamente demais, todos os acontecimentos deixam traços; a lembrança é uma chaga purulenta. Essa memória intestinal e venenosa é o espírito de vingança; O ressentido afugenta o desconhecido, evita o inesperado e impede a aventura; em suma, fossiliza o poder da criação. Por não ter o instinto de devir, deprecia a vida em transformação; sabe conservar a vida, mas não fazê-la nascer. (DIAS, Rosa. Nietzsche, a vida como obra de arte, 2011, p. 80)

Os afetos, para o filósofo alemão são fundamentais na construção de uma consciência no humano, e o homem domesticado pelos valores judaico-cristãos, desconhecem os demais impulsos do animal homem, não fixado, como essenciais para viver em sociedade. Para Nietzsche valorar é do que uma interpretar dos sentimentos e através deles que diremos o que é bem e mal, avaliando as paixões de acordo com o afeto de comando da ação.

Todo sentimento de prazer e desprazer já pressupõe um medir segundo o total de utilidade e de dano: portanto, é uma esfera em que ocorre o querer de uma meta (de um estado) e o selecionar dos meios para ela. Prazer e desprazer nunca são “fatos originais”.

Sentimento de prazer e desprazer são reações da vontade (afetos), nas quais o centro intelectual fixa o valor de certa alterações súbitas em relação ao conjunto do valor, ao mesmo tempo em que introduz ações contrárias.

(NIETZSCHE. Vontade de Poder. 669)

Criar valores e interpretar os afetos fazem parte do humano, aqueles que pensam que são apenas espectadores da vida, aceitam o adestramento cultural, enganam-se em acreditar que não podem mudar a cultura e a humanidade que vivemos; cada individuo é responsável pelo movimento de transformação do meio em que vive, cada um é o mundo o qual pertence, assim como cada planta ou animal a flora e a fauna que compõe uma floresta, logo, somos seres transformadores e criadores, valoramos a natureza e o mundo, os deuses, as formas, os significados, o mundo, fomos nós que o criamos. Sobre essa questão, Nietzsche escreve:

O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos! – Mas justamente esse saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão orgulhosos nem tão felizes quando poderíamos ser. (NIETZSCHE, 2001, p.203).

Avaliar algo é atribuir valores, criar valorações para ações é fazer interpretações sobre afetos, não há valoração e nem escolha sem afetividade, a medida em que valoramos escolhemos, pois acreditamos que estamos atribuindo um significado a determinada coisa, o que nos torna seres criativos e criadores. A afetividade é a ação dos impulsos, um jogo entre os afetos, o movimento existente entre as paixões e o objeto de interesse, nessa atividade passional, por mais que alguns não queiram interpretar, exige julgamento¹⁵ que depende de todos paixões e não somente da razão como é dito na metafísica platônica.

Essa guerra que existe entre os impulsos para a interpretação dos valores que existe na afetividade surge do julgo dos afetos, e esses afetos nascem da vontade de potência, que são criadora e potencializadora das paixões. É a superação anunciada pelo *übermensch*¹⁶, é nisso que caracteriza o jogo da afetividade, em saber transformar os impulsos em algo criativo, tornando o humano não fixado, um devir.

Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não tem que existir tais filósofos? (NIETZSCHE, 2005, p.105).

A reciprocidade existente entre as interpretações das paixões e corpo, que integram o pensamento de uma nova cultura proposta pelo filósofo alemão é justamente o que caracteriza a transvaloração dos valores e a construção do humano como um devir, a ideia é, abandonar a procura incessante por uma verdade pautada no transcendente que anula os instintos, e que segundo Nietzsche desqualifica a vida¹⁷, e afirmar a vida e o homem com o movimento de influências mútuas entre os impulsos. Ideia essa que afirma a vida e interpreta o homem como o devir heraclítico.

A busca incessante pela verdade pode ser vista também, a partir de um olhar nietzschiano, como uma paixão desenfreada, e quando há uma desmedida nos impulsos o homem encontra-se doente, pois está condicionado, preso às amarras da cultura de negação da vida. Com exceção de Heráclito de Éfeso, para Nietzsche, toda a história da filosofia ocidental não passou de um adestramento e condenação das paixões,¹⁸ ou seja, fez-se durante séculos e principalmente a partir da metafísica platônica uma escolha, o que caracteriza uma paixão, em condicionar, educar, ou até mesmo domesticar o homem a condenar as sensações do corpo.

Pois pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valores populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações – de – fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, “perspectivas de rã”, para usar uma expressão familiar aos pintores. (NIETZSCHE, 2005, pp.9 – 10)

A dúvida sobre o que é a verdade ou a sua própria existência, provavelmente seja a melhor forma de afirmar a vida “*é possível que se de atribuir à aparência, à vontade*

de engano, ao egoísmo e a cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida”¹⁹. Nada mais humano do que encontrar questões sobre a existência e o mundo e isso torna o homem um devir, por isso a atribuição de um único sentido para a vida, como uma salvação além mundo, uma verdade inabalável, que parece ser bem mais elevado do que qualquer outra forma de, para o filósofo alemão não possui sentido.

A busca por uma verdade faz parte de uma necessidade quase biológica do ser humano; biológica, pois é característica do homem acreditar em algo, é o que lhe torna humano, demasiado humano. A divinização da verdade ao mesmo tempo que castra o homem também o torna humano, pois essa busca intensa para uma explicação verdadeira é uma escolha que o filósofo faz, ele é afetado por um desejo constante de verdade.

A questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” – Esta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de não se deixar enganar? E por que não se deixar enganar? (NIETZSCHE, 2001, p.236).

A busca por uma verdade parte de uma carência do não engano, principalmente não enganar a si mesmo, não se deixar enganar por “falsos” valores. Com isso, dirá Nietzsche, adentramos no terreno da moral, porque não querer enganar - sequer a si mesmo – pressupõe que a mentira, a hipocrisia, e na cultura que o homem ocidental foi moldado é moralmente ruim. A verdade é significa o “bem”. Já Nietzsche dirá que, sem uma ficção, não sobreviveríamos. Daí, a verdade e a mentira no sentido “extra-moral”.

O intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desenvolve as suas forças dominantes na dissimulação, pois este é o meio graças ao qual os indivíduos mais fracos, os menos robustos, se conservam e aos quais está vedado lutar pela existência com o auxílio dos chifres ou dos afiados das feras. No homem, esta arte da dissimulação atinge o seu ponto mais alto; nele a ilusão, a lisonja, a mentira e a fraude, o falar nas costas dos outros, o representar, o viver no brilho emprestado, o usar uma máscara, a convenção que oculta, o jogo de cena diante dos outros e de si próprio (...), são de tão modo a regra e a lei que não há quase nada mais inconcebível do

que o aparecimento nos homens de um impulso honesto e puro para a verdade. (NIETZSCHE, 2005, p. 8).

Pensar em uma cultura para todos os juízos é desafiador para a construção de uma sociedade voltada para transvaloração, é mais mais fácil acreditar nos juízos tidos como verdadeiros por todos que compõem uma sociedade, construídos pela tradição, do que tentar convencer que um juízo construído a partir de vivências subjetivas seja a melhor maneira de constituir uma vida.

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo, cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, (...) renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira

perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e mal. (NIETZSCHE, 2005, p.11).

A inverdade, a “falsidade de um juízo”, talvez seja o que mais caracteriza o humano, e acreditar que sempre existe uma única verdade para todas as coisas é adestrar o homem para as questões da realidade, transvalorar é colocar o humano e seus impulsos subjetivos como centro da criação de valores, a cultura²¹ não é algo que tenha que ser condicionante, pelo contrário, no sentido o qual o filósofo de *A gaia ciência* propõe tem que ser abrangente, é bem mais do que formação intelectual, artística ou moral, mas sim uma união entre todos esses sistemas de pensamento, ou seja, é o que chamamos em alemão de *Bildung*.

A cultura desse homem que é devir está fomentada na natureza, orgânica, que para Nietzsche é mais do que um fenômeno moral e esse humano que é movimento só o além-homem pode sustentar, alguém fora das amarras da cultura ocidental platônico-cristã. Somente esse homem pode interromper o jogo institucional que insiste em moralizar para garantir interações com a vida.

Chamamos “vida” uma multiplicidade de forças ligadas por um processo (Vorgang) de alimentação comum. A esse processo (Vorgang) de alimentação, como meio de sua possibilitação, pertence todo o assim chamado sentir, representar, pensar, isto é, 1. Um repelir todas as outras forças; 2. uma disposição das mesmas segundo formas e ritmos; 3. um avaliar em relação à incorporação ou à exceção. (NIETZSCHE. Vontade de Poder. 641)

Nietzsche ao propor a figura de uma além-homem cria para si uma segunda natureza, livre e autêntica da que conhecemos, influenciada pela metafísica e pelo judaísmo-cristão.

O que defendemos aqui como o homem em devir, é um humano não estático e paralisado pelo pensamento da tradição ocidental, surge para afirmar a vida e ficar alerta para que a primeira natureza não retorne. Essa primeira natureza não é a dos pré-socráticos, até porque uma das propostas da filosofia nietzschiana é um retorno a ideia de homem grego antes da influência socrático-platônica, essa natureza é a que a razão e o esclarecimento são colocados como única fonte de conhecimento do homem.

No surgimento dos organismos o homem pensa-se presente: o que houve nesse processo para ser percebido como olhos e tato? O que há para computar-se? Quais regras se mostram nos movimentos? Portanto, o homem quer dispor para se todo acontecer como um acontecer para olho e tato, conseqüentemente, como movimentos: redução de todo acontecer aos sentidos humanos e ao matemático. Trata-se de um inventário das experiências humanas: posto que o homem, ou antes, o olho e a capacidade conceitual humanos sempre foram as eternas testemunhas de todas as coisas. (NIETZSCHE. Vontade de Poder. 640)

Em seu Zaratustra o filósofo alemão traz essa ideia de homem do devir, o além-homem, aquele que transforma suas vivências e impulsos em vontade de potência. Essa vontade é uma força que impulsiona o humano para uma natureza sem o plano moral metafísico, sua energia vem da força vital, estabelecendo a possibilidade do devir quando se encontra com o além-homem capaz de viver os pesos da vida humana. *“Mas do tempo e do devir devem falar as melhores imagens: um louvor devem ser, e uma justificação detoda a transitoriedade”*.

Nietzsche pode ser visto como esse homem do devir, pois durante a sua vida buscou lutar contra a sua primeira natureza vinculada aos valores cristãos recebidos da sua família, sempre em estado de guerra com a tradição da metafísica, com seu tempo e sua sociedade, empenhou-se em preservar a natureza do humano como um animal não fixado “– *que o mundo não almeja um estado duradouro, isso é a única coisa que está provada. Consequentemente, há de pensar-se o estado mais elevado do mundo de modo que ele não seja nenhum estado de equilíbrio...*” (NIETZSCHE, *Vontade de Poder*. 639)

Para Nietzsche, o devir é o enigma que se joga enquanto vivo em múltiplas direções e que se torna belo nas mãos do gênio que criou outra vez sua natureza, dentro dessa perspectiva o artifício da máscara na ficção e na vida se fazem válidos para esse homem do devir, pois ela é uma interpretação, um apresentar-se para o mundo e uma proteção necessária considerando que a natureza do homem é por vezes extravagante. “*Tudo que é profundo ama a máscara, e faz uso dela para proteger-se, pois conhece sua natureza e sua profundidade*”.

A máscara acolhe aquele que pensa e sente, fornecendo uma espécie de tempo a fim de que, sem velocidade o “cultivo de si” seja possível. Os processos civilizatórios, as instituições, não suportam isso, precisam de contabilidade, de cálculos, de produtos, de velocidade, da verdade para existirem. Enfrentam a máscara como um inimigo, pois compreendem que ela impede a virtude e o progresso tão desejados pelo homem da razão. O devir, nesse contexto, é aquilo que ficou prometido e que, em algum momento, vai concretizar-se.

O mascaramento se torna necessário para a vida em sociedade, faz parte do jogo da cultura, pois não suportaríamos a exposição constante, mas ela pode ser diferente do que a instituição fundamentada na metafísica platônica criou, ela pode ser plástica, bela, sofisticada, e não aprisionadora como o impôs a civilização enraizada nos valores cristãos.

Portanto, o devir implica em uma relação de harmonia entre os impulsos artísticos e o racional, um movimento complexo que caracteriza-se por um fluxo contínuo de mudanças, a vontade de potência como criadora constante de um homem que vive a arte de ser humano, animal não fixado.

Emmanuel Victor Lima Melo

DE VOLTA À CAVERNA NUM ETERNO RETORNO: A atuação arquetípica do inconsciente coletivo no desabrochar da vontade de potência

Partindo das correlações entre Nietzsche e Jung acerca do indivíduo e a conquista de si, esta fase da pesquisa dará continuidade à questão levantada no seminário anterior no que diz respeito a atemporalidade do inconsciente coletivo destacada por Jung e suas possíveis analogias com o eterno retorno de Nietzsche através de um enfoque psicológico onde o corpo, segundo o filósofo, pode ser identificado como a grande razão.

De acordo com Jung, o inconsciente coletivo opera através da compensação, atuando por meio dos arquétipos de modo a oferecer alternativas para corrigir as atitudes limitadas ou unilaterais da consciência. Se o grande feito de Sócrates foi apontar ao homem o tamanho de sua responsabilidade por conta de sua prerrogativa racional e assim nos legou a Filosofia como conhecemos, todo este crédito concedido à razão a partir de Sócrates souo como um grande incômodo para Nietzsche e este parece ser o grande motor de sua filosofia.

Ao conferir soberania a consciência com o endosso de Descartes, a filosofia negligenciou uma multiplicidade de fatores que habitam o nosso corpo e impulsionam perspectivas com graus de forças mais elevados que os da razão. O si mesmo apontado por Nietzsche vem a substituir a noção de alma substancializada e separada do corpo chamando a atenção para a multiplicidade de instintos, impulsos e afetos que habitam esta grande razão e disputam naturalmente seus espaços nesta totalidade de nossa constituição psíquica.

Se o corpo é a grande razão, a vontade de potência tenta explicar o movimento genuíno desse todo que se move singular pelas diferentes forças que o compõem. De acordo com Rubens Bragarnich no capítulo que trata das diferenciações conceituais entre a vontade de potência de Nietzsche e o complexo de poder de Jung na obra Assim Falaram Nietzsche e Jung, a vontade de potência é um conceito ao mesmo tempo cosmogônico, histórico e psicológico. A abordagem cosmogônica nos remete à

base de toda existência enquanto forças que se afirmam num complementar impulsionado pela disputa entre as mútuas afirmações que dominando ou subordinando-se a outras forças proporcionam o devir de tudo o que é. O que foi, é, e sempre será, em uma perspectiva das ciências da natureza, pode ser entendido como energia. Se esta energia não conhece a extinção, apenas se transforma e dispensa finalidades em últimos relevos, tudo é, sempre foi, sempre será e poderá retornar por uma infinidade de arranjos.

Quando Nietzsche nos convida a torna-se o que se é, ele aponta para uma configuração singular de tudo que nos seu conjunto nos define enquanto humanos. A denúncia que Nietzsche faz do cristianismo é uma problemática que começa em Sócrates. Nietzsche nos alerta para a doença grave da unilateralidade que adoece o corpos abotando as melhores configurações de potencialidades inatas que há em cada indivíduo. O ser nesta perspectiva implica num confluir de forças onde todo ajuste é feito para expandir sua abundância e romper com as limitações impostas por toda sorte de dogmatismo. Uma vez negligenciadas, estas potencialidades devido a força concentrada de seus conteúdos afetivos podem vir a reivindicar o seu lugar usurpando o fluir natural de determinados processos psíquicos de modo a condicionar nossas percepções, emoções e pensamentos. A esse acúmulo de conteúdos afetivos Jung denominou complexo, e no seu entender o complexo de poder é fator preponderante no processo de diferenciação da criança. Ela dispõe de um extremo egoísmo para se firmar enquanto indivíduo e tal disposição lhe é conferida pelo complexo de poder. Segundo Jung, os complexos no geral fazem parte do processo natural de configuração do eu que segue bailando entre suas variadas manifestações através de sentimentos, pensamentos, sensações e intuições, mas Jung parece considerar essa manifestação do complexo de poder na fase adulta como negativa.

Se na Grécia antiga havia um Deus para cada estado afetivo, isso demonstra de certa forma que havia uma compreensão intuitiva a respeito de forças que atuam no sujeito independente de sua vontade. Assim, podemos dizer que os deuses constituíam a base comum da atividade psíquica do povo grego na antiguidade. Nietzsche, apesar de considerar esses deuses criações humanas, reconhece o fundamento dessas criações enquanto base psíquica quando aponta para o si mesmo e todo o caos que lhe é próprio, identificando na figura de Dioniso a sua manifestação mais abrangente. Jung

por sua vez chamou essa base psíquica comum de inconsciente coletivo, cujo conteúdo é composto de arquétipos, e de certa forma fez bons recortes dos fundamentos que Nietzsche nos aponta através de seus conceitos como o eterno retorno e a vontade de potência. Arquétipos e deuses são maneiras diferentes de expressar os primórdios de nossa configuração psíquica especificamente humana que enquanto base não deixa de exercer o seu funcionamento com o tempo. Se estes arquétipos são acúmulos de nossa experiência ancestral que como arquivos ativos atuam como função compensatória, será possível criar novas bases como estas ou ressignificá-las conforme a demandas das vivências presentes?

O caos representado no dionisíaco é a força motriz do mundo organizado de Apolo e nenhum pode se abster do outro. Fazendo uso da figura de Dioniso, Nietzsche chama a atenção para o que em há em nós em sua mais plena liberdade e força capaz de nos privar da liberdade que pensamos ter. O pensamento de Nietzsche nos convida a reconhecer as imposições que advém do si mesmo de modo que possamos usufruir das potencialidades que emergem do movimento que lhe é próprio identificado por Nietzsche como vontade de potência. Mas que potencialidades serão essas? Torna-se o que se é, é o caminho apontado por Nietzsche para que pudéssemos ter acesso a essas potencialidades e a este mesmo caminho, Jung denominou individuação.

Tanto Nietzsche quanto Jung reconhecem um fundamento psíquico em comum que se desdobra singularmente em cada indivíduo. Alguns desses desdobramentos são reconhecidos por esses autores como recorrentes de modo a caracterizar personalidades típicas entre os indivíduos. Em Além do bem e do mal no capítulo Sentenças e Interlúdios, Nietzsche apresenta diferentes tipos psicológicos ao analisar a conduta das mulheres, dos artistas, dos cientistas, dos sábios, religiosos, poetas, eruditos, homens superiores e espíritos livres. Estes são exemplos de tipos recorrentes em todas as épocas suscetíveis a retornar em todos os tempos. Jung, na sua obra Tipos Psicológicos tenta abarcar tipos mais gerais entre os indivíduos e assim destaca dois tipos básicos denominados extrovertido e introvertido. O tipo extrovertido corresponde ao indivíduo que se orienta a partir de dados objetivos ou seja, o mundo exterior é que vai influenciar com mais vigor suas atitudes, sentimentos e pensamentos. Já o tipo introvertido, se orienta principalmente pela sua subjetividade. Se há direções pré-determinadas nestes dois tipos psicológicos, o que define essas

direções? Pode aí haver alguma influência arquetípica?

Se conforme Jung, o sujeito introvertido se orienta pela sua subjetividade direcionando a maior parte de sua libido ou toda ela na direção do seu próprio interior há de se querer saber o que podemos chamar de subjetividade. Para Jung a subjetividade se sustenta na multiplicidade de impulsos, afetos e instintos e essa é a justificativa de Nietzsche para a perspectiva. A totalidade da psique é um caldeirão em plena efervescência, é a grande razão instalada no corpo que pulsa afetos pelas suas inervações somáticas. No processo de diferenciar-se, o indivíduo dispõe dessa multiplicidade efervescente de instintos, impulsos e afetos que vão configurando seu próprio modo de ser conforme a relação destas disposições inatas com as vivências e todas as influências circunstantes. Essa relação entre as disposições inatas e as influências circunstantes constelam os complexos, que enquanto conjuntos específicos de conteúdo emocional traz em si a prerrogativa de se apoderar do sujeito e se impor ao eu consciente reivindicando soberania. Essa disputa que constrói e molda o indivíduo ilustra bem os conceitos que Nietzsche dispôs para explicar esses movimentos que por não cessarem garantem eternas reconstruções. A vontade de potência é o que garante a dinâmica, é o ato que pelo seus efeitos percebemos o movimento, e o eterno retorno é a garantia de continuidade desse ato uma vez que o movimento não cessa justamente por não poder escapar de si mesmo.

Como vimos, os complexos são parte da constituição natural da psique individual, mas a depender da relação que o configura, este processo natural pode assumir um viés negativo. Esse tipo de complexo é a base da neurose que desabrocha quando o eu consciente não consegue conter e nem se harmonizar com a emersão de tal conteúdo de tonalidade afetiva. Pois de acordo com Jung, os afetos são quem direciona a libido com maior propriedade, entendendo-se libido enquanto energia psíquica. Nesse caso toda diferenciação responde a um conjunto de cargas afetivas, ou seja, a um conjunto de complexos para o bem ou para o mal e quem sabe além deles. Mas ainda que cada indivíduo carregue consigo sua própria perspectiva configuratória que se altera e se renova a cada instante, enquanto espécie humana, comungamos de similaridades inatas que atuam sobre nós enquanto base comum da nossa estrutura psíquica, e se quisermos entender essa estrutura psíquica numa perspectiva hierárquica, os arquétipos estão localizados nesta estrutura psíquica numa patente que antecede os

complexos. Eles formam a base em comum que Jung denomina inconsciente coletivo. Enquanto estrutura herdada, os arquétipos nos garantem uma certa coesão diante do caos que habita o si mesmo estendido pelo corpo em seus diferentes arranjos pelo movimento da vontade de potência. E se para Jung os arquétipos se confundem com a fundação do próprio homo sapiens, significa que até desembocar no homo sapiens já havíamos cumprido a etapa de experiências necessárias para consolidar essa base estrutural? Se para cada situação típica há uma disposição psíquica correspondente que atua conforme tal solicitação, é logicamente viável identificar nos arquétipos uma certa influenciano direcionamento dosefeitos oriundos das batalhas travadas entre as forças que cumprem o papel de se afirmarem caracterizando o movimento da vontade de potência. Mas seriam também os arquétipos efeitos desse movimento descrito por Nietzsche como vontade de potência? Se assim o for, eles só podem ser compreendidos como uma etapa consolidada desse fluir por onde as potências desabroçam.

Os arquétipos de uma certa forma parecem conduzir os efeitos oriundos da vontade de potência a uma determinada direção que se faz ser no indivíduo. O desvelamento do ser se dá sempre no aqui e agora e se quiséssemos endossar a perspectiva de Sacarlet Marton que dando continuidade às impressões de Jorg Salazar afirma que o eterno retorno corresponde ao aqui e agora, diríamos que o ser é a expressão mais genuína desse momento conferindo lógica ao eterno retorno, ainda que tudo que nos impulse pelas vias do si mesmo não ambicione nenhum sentido.

Nesta hierarquia da estrutura psíquica os complexos sucedem os arquétipos e ambos sustentam o “eu” que embebecido na sua porção consciente se orienta, se confronta, se assume e se mascara sofrendo todas as influencias que habitam o corpo enquanto totalidade psíquica.

Além de apontar os tipos extrovertido e introvertido como disposições gerais que distinguem dois tipos básicos de indivíduos, na sua obra Tipos Psicológicos, Jung identifica quatro funções psíquicas básicas que atuam no indivíduo a partir de uma orientação extrovertida ou introvertida. São elas a sensação, a intuição, o sentimento e o pensamento. Essas funções psíquicas correspondem a mais um setor da estrutura psíquica comum entre os indivíduos, e mais importante do que localizar o seu lugar na

hierarquia de todo esse aparato psicofísico da espécie humana, é entender como elas atuam. A sensação é o nosso mecanismo de apreensão através dos sentidos, o pensamento cria significados e costura rumos e descobertas, a intuição percebe com o coração enxergando as possibilidades para além do fenômeno e o sentimento define nossa direção afetiva canalizando a libido com maior intensidade. Segundo Jung em cada indivíduo uma dessas funções é mais diferenciada que as demais de modo a caracterizá-lo como um tipo psicológico específico. Se num determinado indivíduo por exemplo, predominar a função intuição, diríamos aí que se trata de um tipo intuitivo e seguindo nesta lógica teremos os tipos pensamento, sentimento e sensação. Estas quatro funções psíquicas básicas dão origem no total a oito tipos psicológicos já que a orientação de cada uma dessas funções pode ser de ordem extrovertida ou introvertida. Esses tipos psicológicos não tentam abarcar a totalidade das expressões da singularidade humana em seus modos de orientação e constituição psíquica, mas nos fornece uma base geral de indivíduos típicos recorrentes.

Como foi dito acima, de acordo com Rubens Bragarnich costuma-se atribuir o eterno retorno a três vieses básicos de perspectivas. Cosmológica se levarmos em conta que todas as peças da existência sempre estiveram aí num eterno processo de reconfiguração, histórica se entendermos que o passado, o presente e o futuro nunca estão separados, e psicológica quando cada perspectiva em sua singularidade afirma uma mesma estrutura básica que comporta uma multiplicidade de impulsos, afetos e instintos que no seu desabrochar possibilitam um modo de ser tipicamente humano.

Nos Seminários Nietzsche Zarathustra ao tentar elucidar as contradições do seu conceito de Self que ao mesmo tempo que designa a essência da individualidade se confunde com o próprio inconsciente coletivo, Jung atenta para a atemporalidade do inconsciente coletivo, que nas suas próprias palavras é “onde a coisa mais antiga é a coisa mais recente ou o futuro - ou não está em tempo algum, afinal. O inconsciente coletivo é a fundação da vida, a verdade eterna da vida, a base eterna e o eterno objetivo. É o oceano sem fim, do qual se origina a vida, e para o qual a vida retorna, e permanece para sempre o mesmo” (JARRET, 1988, p.233). Mas se os conteúdos desse inconsciente coletivo são os arquétipos e conforme o próprio Jung a sua origem se deve às experiências ancestrais do homem incluindo seus antepassados animais culminando na fundação do homo sapiens, o que podemos concluir da atemporalidade

do inconsciente coletivo enquanto base eterna e o eterno objetivo de onde a vida se origina e para o qual a vida retorna?

Se lavarmos em conta a vontade de potência enquanto força impulsora da vida como um todo e seus efeitos enquanto desdobramentos de disposições hierárquicas, o inconsciente coletivo sugerido por Jung pode ser identificado com o si mesmo apontado por Nietzsche, desde quando este si mesmo seja reconhecido enquanto pluralidade de forças que se relacionam pelo movimento incessante que é a vontade de potência. Sendo assim, em primeira instância, o inconsciente coletivo assim como o si mesmo podem ser identificados enquanto caos onde os arquétipos enquanto conteúdos correspondem ao primeiro grau de organização desse caos que se estratifica pelos efeitos da vontade de potência dando continuidade ao surgimento de novas etapas da estruturação de nossa constituição psíquica a exemplo dos complexos que por sua vez desembocam nos tipos psicológicos.

Se de acordo com Jung o inconsciente coletivo atua através da compensação de modo a suprir o que a consciência não pode resolver por si mesma, estaremos de algum modo sempre retornando a essa caverna que Nietzsche denomina si mesmo e Jung inconsciente coletivo, mas se ao observamos essas correlações conceituais através de uma perspectiva hierárquica detectamos que nas profundezas do inconsciente habitam o caos que em Nietzsche pode ser identificado no corpo enquanto a grande razão, seriam então os arquétipos a garantia de um retorno a consciência por onde os desdobramentos da vontade de potência desabrocham?

No entender de Jung, Zarathustra corresponde ao arquétipo do velho sábio que se apoderou de Nietzsche para compensar o Deus que estava morto e nesse mesmo viés de compensações há uma variedade de arquétipos para cada situação típica na vida de modo que um dos pontos a ser abordado nessa pesquisa se pautará em investigar qual a relação entre os arquétipos e os tipos psicológicos que tanto Nietzsche quanto Jung analisaram, sendo que este último nos apontou tipos mais gerais. Estaremos limitados a esses tipos pela eterna recorrência do mesmo ou há tipos que escapam completamente a essas configurações? Seria este tipo, o super-homem?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da floresta**. Coordenação científica da edição e tradução de Irene Borges Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

JARRET, James L. **Nietzsche's Zarathustra – notes of the seminar given in 1934-1939 by C.G.Jung**. v.2. Bollingen series XCIX; Princeton University press : New Jersey, 1988.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **AION: estudos sobre o simbolismo de Si-mesmo**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **A Natureza da Psique**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A psicologia do Inconsciente**. Tradução de Maria Luíza Appy. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Memórias, sonhos, reflexões**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. **O Eu e o inconsciente**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Colaboração de M.L. Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

_____. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Tradução de Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Psicologia e Alquimia**. Tradução de Maria Luíza Appy, Margaret Makray, Dora Mariana Ribeiro da Silva 2ªed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Tipos Psicológicos**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1991.

MARTOON, Scarlett. **NIETZSCHE: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990

MONTEIRO, Dulcinéa da Mata R. **Assim falaram Nietzsche e Jung**. Curitiba: Juruá Editora, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A Genealogia da moral: Uma polêmica**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Além do bem e do mal**: Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L & PM Pocket, 2013.

_____. **Assim falou Zaratustra**: Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Le Livros, 1995.

_____. **Escritos sobre Educação**. Tradução: N. C. M. Sobrinho. 4ª ed., Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: ed. Loyola, 2009.

_____. **Humano, Demasiado Humano**: Um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Le Livros, 2000.

_____. **O Anticristo**: Ensaio de uma Crítica do Cristianismo(1895). Tradução de André DíspreCancian, eBooksBrasil.org, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SALAGUARDA, Jorg. **A concepção básica de Zarathustra**. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 1997.

SILVEIRA, Nise. **JUNG vida e obra**. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

Jasson da Silva Martins

A VERDADE COMO CLAREIRA E ACONTECIMENTO EM HEIDEGGER

1. Alguns pressupostos que servem como hipóteses

No texto que segue, pressupondo algumas hipóteses de leitura da relação entre arte e verdade na obra de Heidegger, apresento alguns elementos de leitura (preliminar) para a exposição da temática da presente pesquisa. As três hipóteses são estas:

1. Heidegger realiza a sua reflexão sobre a arte aceitando os pressupostos essencialistas próprios da metafísica tradicional.

2. De maneira semelhante a Platão, Heidegger pretende situar a linguagem da poesia no mesmo plano do discurso da verdade.

3. Exatamente ao contrário de Platão Heidegger concede à poesia a condição de autêntico lugar da verdade. Se se considera especialmente ao Platão da crise, a resposta de Heidegger à pergunta pela essência da poesia consiste em uma platonismo invertido. Um primeiro aspecto que chama a atenção nos textos de Heidegger é o fato de que na sua reflexão encontramos uma extrema dignificação da poesia no interior discurso filosófico.

A reflexão de Heidegger sobre a arte, em um primeiro momento, indica que há a aceitação da premissa de um substrato entusiástico da poesia. Sua identificação é

acrítica em relação às tradições românticas e idealista. Há uma assimilação, por vias que seria preciso determinar, de traços de determinados aspectos de uma “poética teológica”, cujas origens remonta à antiguidade tardia e a certos momentos da Idade Média, bem como no Renascimento e continua presente nas obras dos autores românticos.

2. Relação entre verdade e poesia na interpretação de Heidegger

No último período de sua vida intelectual, precisamente em 1957, quanto o pensamento de Heidegger adquire alguns traços proféticos, Heidegger afirma: “É digno de questionamento por que a própria poesia não pode ser mais uma forma orientadora [rectora] da verdade” (HEIDEGGER, 2000, p. 74). Nesta citação, o advérbio “mais” denota uma situação pretérita na qual, para Heidegger, a poesia foi uma figura decisiva da verdade. Com efeito, sete anos antes, ou seja, em 1950, esta condição da poesia lhe parecia impossível de ser negada: trata-se da época em que a Poesia (*die Dichtung*), segundo o critério de Heidegger, é a instituição da verdade: “A essência da arte é o ditado poético. Mas a essência do ditado poético é instituição [*Stiftung*] da verdade” (HEIDEGGER, 2002, p. 80).

Aqui é preciso reter dois aspectos: primeiro, Heidegger fala de “*die Dichtung*” (Poesia, com maiúscula, em um sentido assimilável ao de *poiésis* entre os gregos) e não “*die Poesie*” (a arte específica de fazer obras com palavras, isto é, poemas); segundo, a Arte, com maiúscula – e de modo algum qualquer das manifestações da metafísica –, é o verdadeiro território em que acontece a verdade.

É admirável que estas ideias do Heidegger tardio se aproximam muito daquelas que Platão havia proposto sobre poesia e verdade. Os pontos afins, são pelos menos três: a. A premissa essencialista em que ambos fundamentam suas reflexões a respeito do tema em questão; b. A colocação da linguagem poética no mesmo nível dos discursos “verdadeiros”; c. A exigência da poesia de função que vai além do estético e artístico.

Recordemos as ideias de Platão a este respeito. Em primeiro lugar, a tese do entusiasmo, ou seja, do furor ou delírio poético é discutido em sua relação com a filosofia, especialmente nos diálogos *Fedro* e *Íon*. Nos referidos diálogos Platão propõe: a. A poesia não é uma arte que se possa aprender por meio de algum processo de instrução; b. O poeta não é um criador; c. O poeta só pode ser poeta na medida em que possui/mantém alguma ligação com a divindade (mais especificamente, as musas); d. Segundo lemos no *Fedro*, a conexão da alma do poeta com o divino – e, por fim, o verdadeiro –, é sumamente débil; em todo caso, é menos intensa que a conexão mantida pelo filósofo; e. No caso do *Íon*, a possessão divina da alma do poeta

é a única explicação válida de uma arte que exercem pessoas que não tem nem ideia do que dizem e até podem mudar profundamente entre os mais inúteis e o tesouro poético mais sublime, como sucede com Tínicio de Calcídia, autor – segundo Platão –, “talvez o mais belo poema lírico de todos” (*Íon*, 534d).

Estas teses de Platão encontram um complemento não isento de problemas no pressuposto da *mimesis* e suas implicações no que se refere ao tema da verdade. Enquanto no *Fedro* e *Íon* o contato do poema com a verdade está garantido em algum grau, inclusive pela divindade, n’*A república* e nas *Leis* esse pressuposto é questionado pelos conflitos que, tanto a poesia como os poetas, tem com a virtude e a ordem política. Nestas duas últimas obras os aspectos éticos e políticos se antepõem com muito dos aspectos artísticos, quando o objetivo é encontrar sua legitimação na verdade.

Em parte, é esta postura que explica o fato de que o Platão d’*A república* ponha na poesia, a parte que se aplica em delatar certas manipulações da verdade que tem feito inclusive os poetas mais importantes, como Hesíodo, por exemplo, quanto expõe os monstruosos atos de Urano. Também por conta de seu afã de destacar, nas artes, um *déficit* ontológico – uma vez que as artes só podem operar como imitações de imitações – e, portanto, uma escassa ou nula carga de verdade: razão pela qual Platão descreve os perigos morais e políticos que a todo momento encerra a atividade e atitude dos artistas. Ademais, tudo isso justifica, aos olhos de Platão, a condenação ética das artes e suas exclusão ou, quando menos, um controle rígido sobre seu exercício e sua difusão. Esta política de controle tem um peso decisivo nas *Leis*.

Tal como na base destas teses de Platão subjaz o grande pressuposto ontológico das ideias arquetípicas ou formas inteligíveis, no caso da reflexão de Heidegger sobre poesia e verdade é possível acusar uma séria de teses que só adquirem sentido se, previamente, se se aceita certo grau de transcendência eidética ou divina – isto é, um substrato tipicamente metafísico –, que opera como essência universal e absoluta. Assim, fora da censura de Platão que imagina o Estado ideal, neste tema há mais elementos que aproxima Heidegger do pensador grego do que elementos que o distancia.

Com efeito, o próprio Heidegger, em 1936, no célebre discurso intitulado “Hölderlin e a essência da poesia”, afirma: “O poeta se expõe aos raios do deus” (*Hölderlin e a essência da poesia*, 2013, p.54). É ele também que na mesma alocução adverte, com um tom inconfundivelmente platônico, o seguinte: “O próprio poeta se encontra entre estes – os deuses – e aqueles – o povo. Ele é um excluído – um lançado para fora, para aquele *intervalo* entre os deuses e os homens” (*Hölderlin e a essência da poesia*, 2013, p.58). É o Heidegger de 1939 – ano crucial para a história do século XX e já muito distante dos tempos em que lançara *Ser e tempo* –, que profere frases oraculares, como estas: “Agora, subitamente, o raio sagrado atinge o poeta. Num

átimo ele é afortunado com a plenitude divina” (“*Assim como em dia santo*”, 2013, p.82).

Em uma conferência ditada em 1968, Heidegger afirma: “O poeta não imaginou o próprio do seu poema. Ele lhe foi dado. Ele se subordina à determinação e segue a vocação” (*O poema*, 2013, p.205).

O desejo de essencialismo platônico que surge das anteriores expressões heideggerianas se reafirma, além disso, com as frequentes alusões do pensador alemão a um misterioso nexos entre o “poeta” e o “sagrado”. Como quanto situa a reflexão sobre o poético no plano dessa abstração inapreensível do *Dichtung*, a Poesia com maiúscula, absoluta. Ou quando, mais especificamente, por exemplo, a propósito de sua leitura de Trackl, assegura, em 1953, o seguinte: “Todo grande poeta só é poeta de uma única poesia” (*A caminho da linguagem*, 2012, p. 27). Não é difícil notar que estamos diante de uma espécie de pensamento do poético muito distinto do que foi afirmado em *Ser e tempo*.

Também no caso de Heidegger, a explicação entusiástica da poesia serviu para indicar a esta uma relação privilegiada com a verdade. Ao admitir o pressuposto de um substrato religioso e eidético da poesia, parece adquirir sentido a ideia de que toda obra de arte, incluindo o poema, constitui um ente em que “se instala” a verdade, justamente enquanto abertura do ente. À medida que este pressuposto confere legitimidade ontológica à poesia e a suas criações ônticas concretas, outorga-lhe idêntico de suporte ao poeta, a quem Heidegger restitui os poderes que Platão negou, toda vez que a visão poética que emana da obra capta o não-encoberto do ente.

A tese heideggeriana de que a verdade é a essência da Poesia (*die Dichtung*) e, por fim, esta é a expressão do Ser, concorda com a extremada dignificação do poético que distingue os românticos e os pensadores idealistas alemães. O traço romântico aparece na imagem do poeta como demiurgo, que o próprio Heidegger parece derivar dos privilégios que o reconhece no que diz respeito à verdade e ao divino. Não é apenas “porque a alma do poeta preserva o Sagrado, é-lhe dada a fortuna do canto, e este último significa agora: da palavra que só deve dizer o Sagrado” (“*Assim como em dia santo*”, 2013, p.81), mas porque “... pela nomeação o ente é nomeado no que ele é, pela primeira vez, conforme o poeta diz a palavra essencial. Assim, o ente se dá a conhecer como ente. A poesia é a fundação do ser pela palavra” (*Hölderlin e a essência da poesia*, 2013, p.51).

Proposições como estas impelem a reparar uma vez mais o escasso êxito de Heidegger em suas pretensões de superar a metafísica tradicional. Porém, este dado termina sendo irrelevante frente às inquietantes potencialidades que, no momento, pode colocar, de repente, o tom misterioso das interpretações heideggerianas de Hölderlin, presumido “poeta dos poetas”. Neste caso, por exemplo, na leitura que, em 1939, fez o filósofo alemão de um fragmento do “Conto dos alemães”, do poeta:

A palavra de Hölderlin diz o Sagrado, e deste modo nomeia o espaço de tempo da decisão inaugural para a estruturação essencial da história vindoura dos deuses e das humanidades. Ainda não ouvida, esta palavra está salvaguardada na língua ocidental dos alemães (“Assim como em dia santo”, 2013, p.91).

Uma vez que quase nenhum filósofo se acha introduzido na senda perdida da poesia, Heidegger prefere apostar pelas seguranças teóricas que oferece um essencialismo demasiado afim à eidética platônica. Pois bem, ao optar por esta possibilidade, suas teses sobre poesia e verdade poderiam revelar certas debilidades teóricas:

1. Em geral são teses anacrônicas. Desdenha a realidade da arte e muito concretamente o que hoje entendemos por “poesia” (*die Poesie*) no seu tempo. Se baseiam quase unilateralmente em referência românticas; mas especificamente em Hölderlin. Com isso, desconhece as novidades impostas pelas vanguardas poéticas, entre as quais podemos ressaltar os ideais da “arte pura”, da originalidade que a ultrapassa, da negação dos cânones formais tradicionais, da libertação do significante a respeito do significado, da criatividade radical do poeta, etc.

2. São teses que aceita como fato o caráter de obra de arte qualquer objeto proposto como tal por um autor. Quer dizer, aceitam a possibilidade da obra *a priori*, em estreito vínculo com a admissão de uma essência poética universal. A debilidade deste novo pressuposto se assenta em que, depois das vanguardas, a noção de arte é ambígua em demasia.

3. Sem razão suficiente, estas teses situam os processos de criação estética e as obras poéticas em um mesmo nível que os processos de produção de conhecimento e os sistemas simbólicos que deles resultam. Porém, inclusive se se entende a verdade como *aletheia*, como des-ocultação do ser do ente, não se justifica esperar dele ou exigir do poema razões que deem conta de outra coisa que não seja si mesmo. Pois bem, se a este último se refere Heidegger, quando assegura que a obra poética é mais propícia que qualquer outra entidade para abrigar a verdade, não estaria dizendo nada teoricamente valioso, porque todo o existente, criado pelo homem ou não, de caráter artístico ou não, cumpriria com essa condição ou característica.

Com efeito, a ideia de que a obra de arte e o poema são lugares onde a verdade advém (surge) com vantagem ou que, em definitivo, é a plataforma ôntica onde a unidade entre Mundo e Terra faz aflorar os traços da beleza e a verdade seria perfeitamente projetável sobre qualquer artesanato ou criatura natural capaz de suscitar vivências estéticas. O “estados de aberto”, vale dizer, a suposta veracidade intrínseca da obra poética, seria algo predicável de toda coisa com potencialidades

estéticas. Além disso, os critérios de inutilidade, humanidade e criatividade não garantem por si a condição artística de nenhum objeto. Por outro lado, nenhum poema esteticamente efetivo necessita da legitimidade de um fator extrínseco para sua constituição como obra poética, como o seria uma verdade que transcenda sua simples veracidade ôntica. Em último termo, a poesia nunca é serva da verdade. Isso, apesar de que a sutil “matéria” de que se compõe todo poema seja a linguagem, quer dizer, a mesma “matéria” com a qual se articula os discursos sobre a verdade.

4. As teses defendidas por Heidegger visam alguns objetivos que ficam muito claros ao longo dos textos: a) Introduzir a poesia de Hölderlin (em geral, altamente conceitual) como o paradigma de toda “verdadeira” poesia; b) Interpretar os conteúdos poéticos em uma espécie de documento que só pode encerrar “a verdade” de múltiplas formas; c) Converter tais interpretações em filosofemas acerca das coisas do mundo, da história, do homem, dos deuses, etc., sem que o caminho termine aí, pois tais interpretações se apresentam como teses carregadas de verdade e novas interpretações.

III

Um contraste, para citar apenas Platão, ocorre com a reflexão filosófica sobre a arte entre Heidegger e a tradição. Embora Platão tenha condenado o poético, Heidegger o coloca nos cumes mais altos dos reinos do Ser. No entanto, chama atenção que os usos e abusos da palavra nas mãos dos sofistas e dos poetas que se separam da grande tradição poética grega (em especial, a tragédia, a épica e todos os gêneros de maior sentido pedagógico e civil) apareça aos olhos de Platão como a causa da mencionada crise, quando ao contrário, no caso de Heidegger, a poesia é vista como a grande alternativa contra a metafísica tradicional e suas realizações culturais e sociais no século XX.

Não seria possível explicar esta estranha oposição frontal entre Platão e Heidegger, a partir da composição interna da obra do pensador alemão. Não é possível, por exemplo, derivar do *Ser e tempo* uma ideia essencialista da poesia como a que foi exposta, em rápidos traços. Por exemplo, em um cotejo da visão da verdade que Heidegger descreve no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, com as referências sobre o “pôr-se em obra” da verdade que encontramos em alguns de seus textos sobre poesia, poderiam ser lidos com certas afinidades; porém o hiato que supõe a notória ontologia da poesia e o mistério do qual muito dito no “segundo” Heidegger revela a descontinuidade ente ambos os momentos do pensamento heideggeriano. Isso é que me impulsiona a supor que a solução do problema colocado está em fatores externos à obra do grande pensador da Floresta Negra.

Não é preciso uma grande perspicácia para entender que, no que diz respeito a

poesia, Heidegger se identifica com a tradição que tem início com Platão, prosseguindo com os neoplatônicos e os mais proeminente renascimentos italianos, assim como os mais destacados poetas românticos e os filósofos idealistas alemães e que segue projetando-se nos poetas. Na realidade, Heidegger não só assimila o legado essencialista dessa tradição, decretando, sem mais, que a verdade é a essência da arte, mas que é um de seus principais continuadores, a ponto de contribuir de modo relevante para o surgimento na crítica literária contemporânea.

Certamente, o romantismo e sua forte influência a filosofia moderna alemã estão na raiz do entusiasmo heideggeriano pela poesia. No entanto, isso não responde a uma pergunta anterior: como e em razão de quê se deu a passagem de uma situação de expulsão da poesia da filosofia à outra em que aquela é tão digna que praticamente deve substituir a esta? Durante séculos, Aristóteles aparece como o primeiro e último dos grandes filósofos que reconheceu a dignidade ontológica, epistemológica e ética da arte, da poesia e da retórica. Fora do âmbito das poéticas prescritivas, a poesia deixou de ser objeto de atenção intelectual durante a longa Idade Média europeia.

Curiosamente, a reabilitação de Platão e do neoplatonismo por pensadores como Marsílio Ficino, Pico de la Mirandola e Giordano Bruno significou um passo decisivo para a retomada da poesia como tema pertinente para a filosofia. Isso se explica pelo fato de que os pensadores renascentistas se concentram só no componente entusiástico, “furioso”, da explicação platônica da poesia. Por sua parte, aqui encontramos a raiz do ideal romântico do gênio, assim como das crenças românticas acerca de um fundamento transcendente e divino do poético. Tampouco será demais considerar certas projeções do romantismo em movimentos de vanguarda como o surrealismo e o expressionismo, que por seu turno puderam influenciar – como é o caso do último – em correntes filosóficas.

Nessa sintética relação histórica que acaba de ser feita podemos encontrar o sentido da retomada da poesia frente à filosofia em geral e do pensamento de Heidegger em particular. Porém, não devemos esquecer que não se trata de um simples resgate do poético como tema da filosofia. Há algo mais profundo em tudo isso. Trata-se de uma recuperação do poético legitimado por um fundamento divino ou sagrado. Já Marsilio Ficino havia advogado em favor da ideia de que só de Deus pode proceder a verdadeira poesia.

Este modo de reivindicar a dignidade da poesia teve notável precursores na própria Idade Média, ainda que não na filosofia dessa época, em virtude do impulso que Isidoro de Sevilha deu ao que Curtius chama “poética teológica” (p. 713). Segundo este grande historiador e filólogo alemão. “A poética teológica sempre foi bem-vinda aos poetas, pois lhes autorizava destinar à poesia o mais alto posto entre as artes e ciências” (CURTIUS, 2013, p. 713). Os antecedentes desta maneira de representar o poético remonta a curiosidade grega por saber quem inventou – deuses

ou homens – as artes mais importantes, sendo esse o contexto em que Platão e, sobretudo, Xenofonte estrutura a tópica dos relatos genealógicos que haverão de dar conta das referidas artes. No entanto, em nossa ordem cultural helênico-cristã, pode falar-se de toda a tradição do panegírico à poesia que, pese ter suas raízes nas épocas que vão mais além da era cristã, alcança seu esplendor a partir do Renascimento, sem que isso signifique que sua existência seja nula durante os longos séculos da Idade Média, como demonstra, por exemplo, Petrarca e Bocaccio.

Mas além dos detalhes históricos, o que nos interessa, no contexto da presente pesquisa, é destacar a existência de uma ampla e profunda tradição europeia, cujo eixo é uma espécie de mito fundador da poesia, que legitima esta como “senhora de todas as ciências”. O interesse reside no fato de que postula um conjunto de ideias muito representativa da teologia poética; a saber: a poesia é ilustre porque procede nada menos que de Deus; a poesia foi inventada para louvar a Deus (sua função não consiste apenas em deleitar); Platão imitou os poetas quanto pode e se os proscreeu de sua *República* foi para que não se notasse que os imitava; Platão foi o principal inimigo da poesia, porém a conheceu melhor do que ninguém; o furor poético é “merecedor de zelo”; a poesia abarca todas as ciências e artes, as de caráter prático e as especulativas, razão pela qual é mais nobre que a filosofia; a poesia é a mais elevada e a mais antiga das artes; a poesia torna os homens virtuosos; a poesia pode expor doutrinas científicas de maneira artística; a poesia tem mais força de persuasão que a lógica; etc.

Em defesa da poesia, há outro fator de legitimação da poesia: o fato de que foi um tipo de linguagem que o próprio Deus utilizou e alguns autores como Agostinho e Ambrósio, além de que com ela se fez a Bíblia. De modo resumido, encontramos nos textos Panegíricos em defesa da poesia uma ideia da poesia enquanto conjunção de divindade e verdade. Para Curtius, trata-se de uma obra que resulta de uma evolução ideológica que, iniciando na poesia bíblica... “Assim, da poética bíblica pôde nascer uma poética teológica, na verdade uma metafísica teocêntrica das artes, inconciliável com o tomismo” (CURTIUS, 2013, p. 721).

Em virtude do influxo que exerceu esta poética teológica nos grande poetas espanhóis dos Séculos de Ouro, Calderón de la Barca e Cervantes, não é descabido supor que, por muitas vias e maneira igualmente múltiplas, alcançara os românticos alemães. Há afinidades entre estes panegíricos e o que Heidegger que pensa o poético. No entanto, é possível e talvez necessário precisar essa afinidade não só no que diz respeito aos referentes gregos que determinam a “poética” de Heidegger, mas também os de raízes cristãs. Ademais, tampouco deveria causar estranheza o fato de Heidegger conhecer os principais componentes da mencionada poética teológica tão bem como as grandes teorias gregas do poético, uma vez que a atmosfera católica em que foi educado, os estudos de teologia que realizou e os fortes vínculos que em sua

juventude manteve com os jesuítas.

O essencialismo das ideias de Heidegger sobre poesia e verdade poderia ser, tanto a uma singular aceitação do essencialismo platônico, como ao influxo, por vias ainda por determinar mais claramente, da poética teológica de raiz católica.

Referências

CURTIUS, Ernest Robert. **A literatura europeia e a idade média**. São Paulo: Edusp, 2013. [Original: 1948].

GUINSBURG, Jacob (ORG.). **O romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

HEIDEGGER, Martin. Hebel, el amigo de la casa. In: _____. **La experiência del pensar**. Buenos Aires: Ediciones dele copista, 2000, p. 57-79. [Original: 1957].

_____. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Ser e tempo**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Edusf; 2007.

_____. **A caminho da linguagem**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Edusf; 2012.

_____. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Brasília: UnB, 2013.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo: uma questão alemã**. Tradução R. Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

Jean Pantoja Santos

A DEFINIÇÃO DO TEMPO NO DE TEMPORE DE ROBERTO KILWARDBY

No presente texto abordarei o *De Tempore* de Roberto Kilwardby no contexto da recepção da *Física* no século XIII, e o seu diálogo com Averróis no que diz respeito à definição do tempo elaborada por Aristóteles. As questões acerca da natureza da duração estão dispersas sob diversas formas tanto na primeira quanto na segunda escolástica. Dentre os principais gêneros que incluem excertos sobre o tempo estão os comentários à *Física* de Aristóteles, os comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, os tratados sobre os seis dias da criação ou *Hexaemeron*, e aqueles tratados que lidam

especialmente com a natureza do tempo, muitas vezes denominados *De Tempore*. Apesar das diferentes ocasiões em que os escolásticos se vêm levados a apresentar considerações acerca do tempo, para tanto, essas obras obedecem ao plano de investigação esboçado por Aristóteles na terceira parte do quarto livro da *Física*, a qual dedica-se ao tempo.

Ali, o filósofo levanta dúvidas acerca da sua existência segundo as opiniões correntes em relação a sua natureza, pergunta pela definição do tempo e sobre o que consiste o agora, além dos seus atributos, as coisas cuja duração é medida por ele, os advérbios ditos temporais e, por fim, qual movimento é o sujeito próprio do tempo e em que consiste a sua unidade. Contudo, ao lidarmos com a tradição latina de comentários, embora seja amplamente observado, esse plano dá lugar também a elementos estranhos à intenção aristotélica apresentada no quarto livro da *Física*, e que dizem respeito à natureza das demais durações, quais sejam, o evo e a eternidade, o que lhes confere uma característica singular no que toca à recepção da obra aristotélica pelos escolásticos.

Considerações sobre o tempo e as demais durações são constantes em tratados de natureza distinta daquela da *Física*, e que, no entanto, conservam a maneira aristotélica de abordá-las. Nos comentários às *Sentenças* o tempo surge como um elemento secundário a ser abordado dentro de um plano que pretende lidar principalmente, no contexto da criação, com a natureza angélica, o seu lugar e a sua medida. Ali o evo é seu objeto primeiro, o qual é abordado *per se*, e por comparação às demais durações, como observamos nos comentários de Alberto Magno e Tomás de Aquino.

O conjunto de questões que habitualmente os compõem possui uma forma menos regular do que aquela identificada nos comentários à *Física*, com maior ou menor preocupação acerca do tempo. Contudo, a exemplo do comentário às *Sentenças* de Pedro Auriol, por vezes podem incluir também um completo tratado acerca da sua natureza, ou, como no caso de Duran de São Porciano, uma detida consideração sobre os entes permanentes e sucessivos, dentre os quais encontram-se o movimento e o tempo. Entretanto, fazem-no sem que por isso deixe de ser, certamente, apenas um caminho para a consideração da medida dos anjos. O mesmo se dá nos tratados sobre os seis dias da criação, os denominados *Hexaemeron*, como nos casos de Roberto

Grosseteste e Egídio Romano. Nesse contexto, o tempo, tal como nas *Sentenças*, é considerado como um dentre os quatro coevos, a saber, a terra, ou matéria informe, o céu empíreo, a natureza angélica e o próprio tempo.

Por fim, há os tratados que lidam especialmente com o tempo, e que muitas vezes respondem pelo nome *De Tempore*. Na primeira escolástica temos notícia de apenas três, se excetuarmos o tratado que circulou a partir do século XII sob o nome *De Tempore* ou *De Tempore et Natura Motu*. Esse consiste na versão latina de Gerard de Cremona de um excerto do comentário perdido de Alexandre de Afrodísias à *Física* de Aristóteles. Os tratados originalmente latinos sob essa denominação são, o *Opusculum de Tempore* de Pseudo-Aquino, o *Tractatus de Tempore* de Roberto Kilwardby e outro que faz parte do conjunto de seis tratados que constituem o segundo livro da *Suma de Filosofia* de Nicolau de Estrasburgo, respectivamente denominados, *Sobre as medidas em comum* e *Sobre as medidas em especial*. Esses tratados, ao contrário do que os títulos sugerem, lidam não apenas com o tempo, mas sim, com as durações *per se* por comparação entre si. Desse modo, constituem-se eminentemente de duas partes, a primeira segundo a habitual abordagem aristotélica presente na *Física* e em seus comentários, e outra voltada ao evo e à eternidade, ou ao tempo comparado às demais durações.

Somente em raras exceções tal estrutura é compartilhada pelos comentários à *Física*. Na primeira escolástica a encontramos no comentário de Alberto Magno, que inclui ao término do comentário à terceira parte do livro IV, um completo tratado sobre a eternidade. Mesmo na segunda escolástica esta prática não é habitual, e uma clara exceção é o caso de Antônio Rúbio, o qual divide o seu comentário em duas partes à semelhança de Alberto Magno. Ali são oferecidos dois tratados, respectivamente intitulados, *Primeiro Tratado sobre o Tempo* e *Segundo Tratado sobre as demais durações que diferem do tempo*. Por outro lado, ao lidarmos com os chamados *De Tempore*, essa é justamente a sua típica abordagem, que apesar de compartilhar do padrão geralmente presente no escopo das considerações realizadas nos comentários às *Sentenças* ou nos *Hexaemeron*, continua ainda se tratar de filosofia da natureza. Assim como o próprio Kilwardby faz questão de salientar no seu tratado *De Tempore*, ao considerar como metafísica a definição do tempo proposta por Santo Agostinho, antes de passar às suas considerações sobre a definição aristotélica exposta

na *Física*.

Tomemos, então, o caso de Roberto Kilwardby. Ali, suas considerações acerca da natureza da medida encontram-se em seu comentário ao segundo livro das *Sentenças* e, principalmente, em seu tratado *De tempore*. No primeiro encontramos na questão quatro da segunda distinção, acerca da ordem da criação. Seus artigos 10, 11, 12 e 13 lidam com o evo e a sua natureza intermediária entre a eternidade e o tempo, com aquilo do que a eternidade é medida *per se* e demais seres que por ela são medidos, e, por fim, de que modo isso se dá e a sua definição. Quanto ao *De tempore*, trata-se de um extenso tratado sobre a natureza do tempo, cuja estrutura lida, como já mencionado, com tempo *per se* e por comparação ao evo e à eternidade, além das prévias considerações sobre os entes permanente e sucessivos, sobre as quantidades discretas e contínuas, e, em especial, sobre o movimento.

Um Tratado *De tempore* divide-se segundo as espécies de duração, de modo que sua estrutura abordará invariavelmente o tempo, o evo e a eternidade, o que também se aplica ao presente caso de Kilwardby. Seu principal interlocutor é Averróis, com relação ao qual se mostra em constante desacordo, particularmente sobre a sua interpretação da definição e unidade do tempo, principal matéria de disputa entre os dois filósofos. Quanto ao evo, Kilwardby se serve de uma gama maior de autores para as suas objeções e respostas, dentre eles, Gilberto Porretano, Alexandre de Hales, Pseudo-Dionísio, Boécio e Ricardo de São Vitor. Ao que se segue a eternidade, onde ele se dirige a Santo Anselmo, em seu *Monologium*.

No *De tempore*, Kilwardby desenvolve a sua investigação a partir dos chamados três mensuráveis, as suas três medidas apropriadas e o agora ou instante que lhes corresponde. Isso se dá segundo a presença ou não de limites distintos entre si, um tomado como princípio, outro tomado como término. Assim, as durações se dividem segundo aquilo que carece de princípio e fim, cujo mensurável é o eterno. A este mensurável a medida própria é a eternidade. Quanto àquilo que é temporal, enquanto possuidor de princípio e fim, cabe, então, cabe seja medido pelo tempo. E, por último, aquilo que é possuidor de princípio e que, no entanto, carece de fim, cujos mensuráveis são chamados perpétuos ou eviternos, e cuja medida denominamos evo ou eternidade. Além disso, Kilwardby também considera a possibilidade do que seria uma quarta duração, a qual careceria de princípio e possuiria fim.

Kilwardby abre o seu tratado com as duas dúvidas que também iniciam a terceira seção da *Física* de Aristóteles, a saber, se o tempo existe entre os entes fora da alma e o que ele é. Ao perguntar sobre a sua existência não está senão a dirigir-se a Santo Agostinho. Desse modo, elenca as três razões pelas quais seria negada a existência do tempo fora do intelecto, e o faz com a intenção de justificar as posições daqueles que a endossam.

Seus argumentos assumem a forma de três silogismos, os quais apresento a seguir. O primeiro, cujas premissas são: a.1) se algo é composto por partes, então, ou tem todas elas simultaneamente ou somente algumas delas, a.2) esse não é o caso do tempo, das quais segue-se a respectiva conclusão, segundo o que o tempo parece não existir; o segundo, cujas premissas são: b.1) se o tempo existe, então, algumas ou alguma parte do tempo existe, b.2) contudo, nenhuma das partes do tempo existem, a saber, passado o futuro e o presente, mas apenas o instante, portanto, conclui-se que o tempo não existe; e por último, o terceiro e as suas seguintes premissas: c.1) posto que o tempo é o número do movimento segundo o antes e depois, segue-se que, se há tempo, necessariamente há antes e depois, e, uma vez que acompanham um ao outro, onde existirem, então, existem simultaneamente, c.2) mas somente existem simultaneamente na alma, portanto, segue-se que o tempo não está entre os entes fora da alma.

Os dois primeiros silogismos consistem nas denominadas razões exteriores, isto é, não pertencentes à filosofia da natureza, as quais são chamadas de razões lógicas, como é o caso de Averróis, ou razões sofisticadas, como as chamadas de Tomás de Aquino. Tais objeções são aplicadas de maneira sólida somente à categoria de entes permanentes, cuja distinção em relação aos entes sucessivos é matéria para as respectivas respostas.

Assim, temos por um lado os denominados entes sucessivos ou transitórios, e, por outro, os entes permanentes ou fixos. Os tradicionais exemplos de entes sucessivos, e que aqui também são utilizados, são o tempo e o movimento. A definição empregada por Kilwardby consiste em que um ente sucessivo é um todo cujas partes não são simultâneas, enquanto que aquela atribuída aos entes permanentes consiste em que são um todo cujas partes são simultâneas, todas elas ou algumas dessas. Ou seja, a simultaneidade das partes diz respeito à sua atualidade, isto é, se é um todo

simultaneamente atual, ou potencial, e, por isso, sucessivo. Posto isso, se se admite que o tempo é um ente sucessivo nenhuma das objeções realmente se aplicam a ele, dado que cada uma das premissas menores repousa sobre a suposição de simultaneidade das partes. Afinal, as partes do tempo não são simultâneas, nem atuais, e a própria sucessão das partes do movimento, e, portanto, a sucessão fora da alma, constituem o tempo.

Ao perguntar o que é o tempo, Kilwardby admite definição a adotada pelo aristotelismo escolástico de que o tempo é o número do movimento segundo o antes e depois. Para que se esclareça o que esta definição pretende, cabem, portanto, algumas considerações acerca do próprio movimento. Antes, uma definição alternativa, e que é prontamente descartada, corresponde àquela legada por Agostinho, a qual é exposta sucintamente por Kilwardby como “uma certa distensão, não de algo existente fora da alma, mas de uma afecção da alma, de algo que é apresentado a ela e nela deixado a partir das coisas transitórias, em cuja afecção, a intenção da alma presente transmite a expectativa das coisas futuras para a lembrança de coisas passadas”. À parte as objeções que teriam, entre outras razões, levado Agostinho a considerar o tempo como um ente da razão, Kilwardby aponta que tal concepção proposta por ele não comporta o tempo como causa da corrupção. Além do mais, que as dúvidas lançadas sobre a existência do tempo devem estender-se também à existência do movimento, e que, por isso, não atendem ao seu propósito.

Ao propor a definição aristotélica deve-se perguntar porque não defini-lo como a quantidade do movimento ou como a medida do movimento, e, se é um número, o que se entende por número. Por movimento aqui nada mais se entende além do ato do ente em potência enquanto está em potência, em acordo com o terceiro livro da *Física* (201a10). Ao considerarmos suas espécies, seja o movimento local, seja a mudança quanto à qualidade ou alteração, o que há é uma existência que ininterruptamente ou sem intervalos é uma e outra. No caso do movimento local, aquilo que se move ou o *mobile*, renova continuamente a sua posição. A mudança quanto à qualidade diz respeito às diferentes disposições que aquilo que está sujeito à mudança assume, como a passagem da enfermidade à sanidade, a qual não ocorre subitamente. As diversas partes do movimento constituem a sua quantidade, que quando ocorre sem intervalos é contínua, de modo que a quantidade contínua é um

acidente do movimento em função de suas próprias partes.

No que consiste, então, a medida? Segundo Kilwardby, a quantidade se diz tanto pela categoria que lhe corresponde, a saber, *o quantum*, como pela medida, de modo que ambos, são acidentes de uma mesma substância. Contudo, quantidade se diz primeiramente e *per se* a partir de uma extensão, em qualquer dimensão que ela ocorra, e a medida, por outro lado, é um acidente que sobrevém a esta quantidade dita primeira e *per se*. Tomemos um côvado, o qual é *per se* uma quantidade em uma determinada extensão, uma vez que o apliquemos a um pano, esse será uma medida. Do mesmo modo, deve-se aplicar ao tempo. O movimento *per se* está na categoria do *quantum*, e o tempo além de ser a quantidade do movimento, designa também a sua medida, pois o termo número sugere tal determinação. Essa é a razão para, afinal, não se definir o tempo como a quantidade do movimento.

O mesmo se dá com o comprimento, o volume e o peso. No entanto, nem mesmo como medida o tempo é definido, ao que cabe a distinção entre número e medida. A noção de medida convém a toda quantidade, e a de número a toda medida, contudo não o seu inverso, pois o número mede algo enquanto quantidade discreta ou à medida que, por artifício humano, se busca o discreto em algo contínuo. Assim, a medida torna manifesta a quantidade de algo, enquanto que o número a manifesta numericamente.

Assim, com ‘número do movimento’ a definição se refere à quantidade total do movimento que é composta pela igualdade em relação a uma primeira parte da porção do movimento que ocorre entre dois instantes distintos entre si, a qual é assumida numericamente, isto é, discretamente. Segundo Kilwardby, o antes e o depois, por sua vez, usados por Aristóteles na definição proposta, não deixa claro se o filósofo estaria a sugerir se está a considerar agora antes e o agora depois que limitam a primeira porção do movimento com vistas a medir a sua quantidade total, ou o próprio tempo ou movimento determinados. De modo que poderiam ser interpretados tanto como os dois agora, quanto como as porções do tempo ou do movimento, previamente estabelecidos para a determinação da quantidade total, segundo a sua igualdade em relação à sucessão das partes do movimento. O que contrasta com o comentário de Tomás de Aquino acerca da mesma passagem, ao afirmar que assumir tal antes e depois como porções do tempo sujeitaria a definição à acusação de circularidade, opinião semelhante a de Alberto Magno, o qual a atribui a Temístio, cuja definição

proposta seria ‘o tempo é o número do movimento segundo o antes e depois do tempo’.

Contudo, há ainda um sentido em que o número deve ser entendido. Aristóteles distingue no livro IV dois sentidos em que o número pode ser considerado, a saber, o número com o qual numeramos e o número numerado. Sendo que o primeiro é discreto e nada o numera senão que ele mesmo numera a si e as demais quantidades. Contudo, o tempo é o número de algo, como determina a sua definição, de modo que é número numerado, e, além do mais, pode ele mesmo ser numerado por outro, tal que é numerado pelo movimento e vice-versa. Quanto à sua continuidade, o tempo a adquire a partir da continuidade do movimento, contudo, ao pretender manifestá-lo numericamente, isto é, de maneira discreta, isso deve ser conferido a ele por outro. Esse outro, por sua vez, é a apreensão da alma segundo o ato de numerar.

Desse modo, resta determinar a qual movimento se refere a definição do tempo, se o movimento considerado absolutamente, ou alguma de suas espécies. Aqui Kilwardby está a endereçar as primeiras objeções à interpretação de Averróis no que diz respeito, primeiramente, à definição, e, em seguida, à unidade do tempo, o que inclui as seguintes questões: qual é o movimento que é o sujeito do tempo? Porque Averróis afirma que o numerado não é admitido na definição do número? E, se apenas está no movimento do céu, de que modo ele está entre todos os movimentos? Perguntas que são seguidas pela unidade do tempo a partir do movimento circular diurno. Quanto às questões, Averróis afirma-se tratar do primeiro movimento ou translação. Segundo ele, muito embora o tempo seja a medida de qualquer movimento, visto que todo e qualquer movimento está no tempo, seja o movimento local ou as demais mudanças, o primeiro movimento é medido segundo o modo onde a forma advém à matéria, e os demais de acordo com o número que mede o numerado, os quais não são admitidos na definição.

Kilwardby se refere à opinião de Averróis com expressões como argumentação demasiado duvidosa e precariamente expressa. Isso se deve à afirmação de que o tempo não mede tal movimento como o número mede o numerado. O que seria equivocado posto que o medimos ao dividi-lo segundo as horas diárias. Segundo Kilwardby aquela opinião seria aceitável sob a seguinte formulação, a saber, ‘o tempo não está no movimento do céu *apenas* como o número no numerado’, e sim como a

forma no sujeito ou substância, contudo, Averróis não o fez assim. Deve-se dizer que na substância composta de matéria e forma, a quantidade se distingue como a forma accidental na substância, que advém ao composto tal como a forma advém à matéria, e a quantidade como a medida da substância, de modo que manifesta numericamente a sua quantidade.

Outro ponto acusado como inadequado por Kilwardby na interpretação averroísta sobre a definição do tempo se refere à afirmação de que o numerado não é admitido na definição daquilo que o mede. Uma vez que o tempo é um número, e o número um acidente, o tempo é o acidente de algo, a saber, do movimento. Por outro lado, ao definir esse número, tal como se define um acidente, convém que a substância à qual pertence o acidente seja admitida em sua definição, assim como o numerado na definição do número. Contudo, somente aquilo que primeiramente e *per se* é numerado deve ser admitido em sua definição, o que escapa a Averróis.

Por fim, o terceiro ponto, segundo o qual o tempo é primeiro *per se* um acidente do movimento do céu, o que parece incompatível com o que afirma em seguida sobre o tempo presente em todo lugar e em meio a todas as coisas. De que modo, então, isso se dá? Segundo Averróis um homem na escuridão, sem que sofra nada pelos sentidos, pode imaginar um determinado movimento na alma e, por conseguinte, o tempo que lhe corresponde. Assim, imagina-se o movimento sem o movimento do céu, de modo que o tempo é acidente, não do movimento celeste, mas do movimento considerado absolutamente. O que, segundo Kilwardby, não está de acordo com Aristóteles, nem mesmo se sustenta se Averróis pretendia que fosse verdadeiro o tempo como acidente do movimento circular do céu.

Kilwardby assume o tempo como o acidente do movimento absolutamente considerado, e afirma ser essa, também, a opinião de Aristóteles. E que, diferentemente de Averróis e a sua argumentação dita falha, o movimento *per se*, e não uma de suas determinadas espécies, deve ser admitido na definição do tempo. O *De Tempore* se estende ainda a considerações sobre a unidade temporal, onde também a posição averroísta é combatida. A qui a distinção entre tempo *in potentiae* e tempo *in actu*, cuja terminologia é amplamente utilizada nos comentários à *Física*, que remete à sua posição, dá lugar a distinção entre tempo determinado ou limitado e indeterminado ou ilimitado tão cara à teoria de Kilwardby defendida em sua teoria do

tempo.

Bibliografia primária

ALBERTO MAGNO. **In Aristotelis Libros Physicorum.** Leonine edn., Opera Omnia, Santa Sabina, 1884.

ARISTÓTELES. **Physica** (translatio uetus). Trad. Iacobus Veneticus. In.: Aristoteles Latinus database. Turnhout: Brepols, 2006.

AVERRÓIS. **Aristoteli de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis.** Venice: Apud Junctas, 1562.

KILWARDBY, R. **De Tempore.** In.: Ed. P. Osmund Lewry. On time and Imagination. Part.1 Oxford: University Press, 1987.

_____. **De Tempore.** In.: Ed. P. Osmund Lewry. On time and Imagination. Part. 2. Introd. and tran. Alexander Broadie. Oxford: University Press, 1987.

TOMÁS DE AQUINO. **De Tempore,** in Opuscula Omnia S. Thomae Aquinatis, v, ed. R.P. Mandonnet, Paris, 1927.

_____. **Commentaria in octo libros Physicorum.** Books III-VIII trans. Pierre H. Conway, O.P. College of St. Mary of the Springs: Columbus, 1958-1962.

_____. **De Tempore.** in D. Thomae Aquinatis Opuscula omnia.apud haeredem Hieronymi Scoti, 1587.

Joelson Nascimento

AS CARACTERÍSTICAS DO HOMEM SÁBIO: Uma reflexão a partir da filosofia estoica

INTRODUÇÃO

Os estoicos dividem a filosofia em lógica, ética e teoria do conhecimento. Por vezes elas são vistas, por preguiça ou preconceito, de forma isoladas. Esse é o objetivo de nosso texto: buscar entender as características do homem sábio dentro de um contexto mais amplo e responder a seguinte questão: a filosofia estoica pode nos oferecer uma reflexão contemporânea sobre o comportamento humano? Para esse escopo, utilizaremos como fonte principal Diógenes Laércio (D.L). Isso não nos impedirá de utilizar, também, outros testemunhos. Mas antes de expor e tentar entender as características de um homem sábio, precisamos saber, em primeiro lugar, o que pode desviá-lo dessa finalidade. Como afirmamos que o critério para uma vida feliz é estar livre de suas paixões ruins, então, como o πάθος é entendido na física

estoica?

PHATOS, IMPULSO E RAZÃO UNIVERSAL.

A doutrina estoica entende que o universo⁴⁷ é regido por dois princípios: um ativo e outro passivo (cf. D.L. 7.134; Aécio 1.7.3). A eles, somam-se os elementos fogo, ar, terra e água. Os dois primeiros são considerados elementos ativos (τόπαστοῦν), enquanto os últimos, passivos (τόπάσχον). O fogo é o elemento primordial, pois todos os outros são reabsorvidos por ele e voltam quando tensões diferentes desse mesmo fogo surgem. Essa “dança” dos elementos pode dar a impressão de que o fogo é responsável pela criação dos outros três. Neste caso, não há criação ou efeito de um para o outro, porque os três últimos elementos são formas distintas desse mesmo fogo. Por mais que se fale sobre as situações diversas existentes no cosmos, em momento algum há um afastamento em relação ao elemento primordial. Não podemos, então, definir ar, água e terra como partes do elemento primordial, mas sim, como sendo próprio fogo tensionando-se de maneira diferente (BREHIER: 2012, p.21).

Esses elementos ativos unem-se para formar o que os estoicos chamam de *pneuma* (πνεύματα), o qual age por todo o universo relacionando-se com os elementos passivos. Esse composto, que é ao mesmo tempo o princípio ativo da realidade, pode ser entendido também, explica Graver (2007: p.8), como um conjunto de princípios estruturais responsáveis pela organização do universo. O *pneuma*, em diferentes graus de tonicidade, perpassa e compõe todos os corpos, diferenciando-os e qualificando-os através de um movimento para dentro e para fora (*tonus*). O nível da *hexis* (disposição) é o *pneumanos* corpos inanimados; o nível da *physis* (natureza) é o *pneumanas* plantas; o nível da *psyche* (alma) é o *pneumanos* animais; e do *hegemonikon* (capacidade diretriz) é o *pneumanos* seres humanos.

A combinação dos elementos ativos forma o que os estoicos chamam de

⁴⁷Κόσμον, de acordo do D.L. “é utilizado pelos estoicos em três sentidos: como Deus em si mesmo do qual sua qualidade é idêntica à toda substância do universo; ele é indestrutível e não gerado, que em períodos de tempo absorve em si toda a substância e gera novamente a a partir de si. É o nome dado à ordem do universo. E a junção das partes anteriores (D.L VII 137-138).

pneuma. O *hegemonikon*, por sua vez, desdobra-se nos cinco sentidos do corpo humano, na função procriativa, na função da fala e da razão. Quando o *hegemonikoné* afetado por um objeto externo, cria o que os estoicos entendem por *phantasia*:

Crisipo diz diferirem estas quatro coisas. *Phantasia*, com efeito, é afecção que ocorre na mente, mostrando em si mesma também o que a produziu. Por exemplo: quando, através dos olhos, vemos algo branco, é afecção o que ocorre através da visão na mente. Também <segundo> isso se diz que temos afecção porque o branco que subjaz nos move. (Aécio 4.12.1-5 -Pseudo-Plutarco, Placita Philosophorum, 900 D5 ss).

Quando o *hegemonikoné* afetado por algo externo, em um mesmo instante identifica o que o afetou, expressando linguisticamente essa afecção. Acontece que essa *phantasia* pode afetar o *hegemonikonao* ponto de agitá-lo além de sua medida natural. A isso, os estoicos chamam de *phatosque* é

...um impulso excessivo (ὄρμη πλεονάζουσα.), desobediente (*apeithés*) aos ditames da razão; um movimento irracional do *hegemonikon*(κίνησις ψυχῆς ἄλογος) e contrário à natureza (παρὰ φύσιν). Comparada a uma propensão à doença, uma tendência a uma das funções que são contrárias à natureza, tais como depressão *επιλυπίαν*, irascibilidade, *οργιλότητα* malevolência *φθονερίαν*, temperamento agressivo *ακροχολίαν* e coisas do gênero. Propensão à doença também ocorrendo em referência a outras funções contrárias à natureza, tais como o roubo *κλοπάς*, o adultério *μοιχείς* e a violência *ύβρεις*. Por isso as pessoas são chamadas de ladras, violadoras e adúlteras. (Estobeu, 2.88,8-90,6 SVF 3.378, 389, L.S. I).

Estobeu afirma que esse impulso é comparado à uma doença que afeta o *hegemonikon*. No entanto, é curável, pois depende daquilo que ela mesma se desvia, a razão. Quando os estoicos falam de um impulso excessivo, é necessário entendermos que o impulso, por si mesmo, não é algo ruim. É ele quem conduz os seres (animais e seres humanos) a executarem suas ações conforme seus próprios fins. Acontece que nos seres humanos há uma razão que visa aperfeiçoar esses impulsos com o intuito a uma conduta mais perfeita (D.L. VII, 86). Por isso, viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a razão. O impulso excessivo tira da nossa faculdade diretriz o controle, fazendo com que eles se tornem excessivos e nos levem a um desequilíbrio:

“assim como existem enfermidades em relação ao corpo, como a gota ou a atrite, há também doenças da mente, como a fama e o amor ao prazer e coisas do gênero” (D.L. VII, 115). Outro testemunho dado por Galeno, nos diz:

Quando alguém anda em acordo com seu impulso, o movimento das suas pernas não é excessivo, mas comensurável com o impulso, então, ele pode parar sempre que quiser... [mas quando] o movimento de suas pernas excede seu impulso, [elas] perdem o controle e são incapazes de mudar obedientemente, tão logo começam a correr. Algo similar, eu penso, acontece com o impulso, devido a ir além da proporção racional...o excesso na corrida é chamado de ‘contrário ao impulso’, mas o excesso no impulso é chamado de ‘contrário à razão’ (Galeno, 4.2. 10-18, SVF 3.462 L.S.).

O excesso de impulso é um *phatos*. Isso nos leva a concluir que o impulso pode ser dividido em três momentos: o impulso que nos leva a agir sem que o nosso *hegemonikon* exceda a sua tonicidade, o que poderíamos chamar de “impulso normal”; o impulso que leva o *hegemonikon* a um estado de contração (συστολή) e expansão (διάστολή) mas excessivo, porém, ainda controlável; e o impulso excessivo, o *phatos*. Todos eles tendo por precedência uma *phantasia*. De acordo com L.S (Vol. 1, p.419-423) Crisipo entende qualquer impulso como causa eficiente da ação, sendo ele também uma atividade do espírito que converte qualquer juízo em movimentos corporais intencionais.

Mas apenas identificar o *phatos* como um impulso excessivo não seria suficiente para definir essa enfermidade do *hegemonikon*. Crisipo nos fala (Galeno, 4.6.2-3 SVF 3.473 LS, I) que muitos dos erros de ação dos homens se dão por causa de uma má julgamento de suas *phantasiai*. Quando o *hegemonikon* é afetado por algo externo e não emite um juízo adequado sobre isso, um movimento excessivo ocorre na alma, desequilibrando seu fluxo. Quando assentimos (συγκατάθεσις) a um juízo equivocado, o impulso excessivo é desencadeado, nesse momento o *phatos* começa a ocorrer.

Existem quatro variações do *phatos*. Duas, Estobeu considera como primárias e dominantes enquanto outras dependem dessas (2.88,8-90,6 SVF 3.378, 389 LS, I, pg. 410-411). Essas variações são denominadas de apetite (ἐπιθυμία), medo (φόβος), dor (λύπη) e prazer (ἡδονή). Apetite e medo veem primeiro, respectivamente em relação

ao que é bom e ao que é mal; já prazer e dor resultam delas: prazer - possuir objetos do apetite e evitar objetos de medo; dor - falhar em possuir o objeto de nosso apetite ou experienciar o objeto de nosso medo. Notemos que o *phatos* está diretamente ligado à opinião que temos sobre determinado fato. Pois cada um de nós tem uma opinião sobre o que é bom ou ruim. Nossas experiências, ao longo da vida, irão nos fornecer um conjunto de juízos sobre as diversas situações apresentadas, assim, contrações e expansões referentes a algo que tememos ou desejamos, como já dissemos, não seriam suficientes para nomearmos esses impulsos como *phatos*. O que está em jogo é o assentimento (συγκατάθεσις) que damos aos nossos juízos liberando nossos impulsos para uma ação desmedida. Como no diz Sorabji (2000, p.01), não é a capacidade de suportar a dor que torna um homem livre de suas paixões, mas a capacidade de entender o valor das coisas ou a falta dele. De acordo com Galeno:

Algumas das ações erradas dos homens são referidas por Crisipo como a faculdade de julgar, outros à falta de tensão e fraqueza do espírito, tal como suas ações corretas serem guiadas por um juízo correto junto com uma boa tensão do *hegemonikón*. Ele diz que existem momentos quando desistimos de uma decisão correta porque a tensão do *hegemonikón* decai, e não persiste até o fim ou executar completamente os comandos da razão. (Galeno, *On Hippocrates and Plato's doctrines* 4.6.2-3, SVF 3.473, L.S., I).

Como o *hegemonikon* expressa linguisticamente o que o afetou, as nossas opiniões acabam por ter um papel fundamental em nossas ações. Acontece que essa opinião deve ter por fundamento a harmonia inerente à estrutura do cosmos a qual fazemos parte, não sendo dessa forma, nossas ações serão desmedidas. O cosmos é razão, e quando entendemos o que realmente somos, não seremos dominados por nossos impulsos excessivos, pois, mesmo quando chegarem, e vão chegar porque somos humanos, estaremos preparados não para reprimi-los, mas para harmonizá-los com o universo.

No universo, nenhum ser é a causa de outro. O que há entre eles é uma relação passiva e ativa a qual provoca modificações e aspectos distintos do cosmos (BREHIER 2012, p.22). Contudo, essas modificações não são vistas como realidade. A interação dos princípios não produz uma nova realidade, mais uma mistura (μῆξις)

ou contração (χρᾶσις) tornando-os uma extensão comum.

A ‘mistura’ é toda a interpenetração de dois ou mais corpos que mantêm suas qualidades inerentes, como no fogo e o ferro incandescente, no caso em que a interpenetração dos corpos é de fato inteira. Da mesma forma, também acontece no caso de nossas almas, [II, 153,10], pois elas se interpenetram inteiramente com nossos corpos, e sua aprovação é a ideia de que um corpo irá interpenetrar outro. Eles então dizem que a "Mistura" é toda a interpenetração de dois ou mais corpos úmidos, que mantêm suas qualidades. Enquanto a mistura que se refere a corpos secos são: por exemplo, [II, 153,15] fogo e ferro; ou a alma e o corpo... (Estobeu ‘*Eclogae*’ I, p. 153, 24 W, SVF II, 471).

Essas modificações são definidas como atributos (κατηγορέματα). Eles não produzem realidade, assim como a interação dos seres, ou seja, eles não são seres. Quando se fala em ser, a classe gramatical usada é um substantivo, no caso dos atributos, um verbo:

Os estoicos afirmam que todas as causas são corpos, o que está a causar algo encarnado noutro corpo. Por exemplo: o bisturi é o corpo causativo para a carne atribuindo-lhe um predicado incorpóreo, o ser cortado. E novamente, o fogo, o corpo causativo da madeira atribuindo-lhe um outro predicado incorpóreo, o ser queimado (Sexto Empirico ‘*Adv. Math.*’ IX, 211, SVF II, 341).

Os atributos são categorias (πρόθερον) e não modificam o ser, o que significa que não são nem passivos nem ativos, mas um efeito que surge da relação entre os seres.

Brehier diz que esse ponto de vista dos estoicos inaugura o que entendemos hoje por “fatos ou acontecimentos”. Ele considera os atributos como um “conceito bastardo que não é nem um ser nem uma de suas propriedades, mas o que é dito ou afirmado do ser”(2012, p.22). Ou seja, como se vê na citação acima, o atributo é um incorporeal. Agora entende-se o motivo de um atributo ser expresso por um verbo, pois não se pode afirmar, por exemplo, que uma árvore é verde. “Verde”, neste sentido, está sendo expresso por um substantivo, o que lhe dá estabilidade e o dá um status de ser. Como verde é um atributo e não um ser, o correto seria afirmar que a árvore

verdeja. Esse atributo não é parte da essência de um ser e não o afeta em nada, ao contrário, há uma subordinação do atributo ao ser: “os estoicos colocam a força e, por conseguinte, toda a realidade, não nos acontecimentos, nos desdobramentos múltiplos e diversos que realiza o ser, mas na unidade que nele contém as partes” (BREHIER 2012, p.23). Esse ponto de vista peculiar dos estoicos, afirma, separa o ser dos acontecimentos ou fatos, e acaba criando uma multiplicidade infinita de incorporais. Por isso que não podemos ser dominados por juízos maus. Como já dissemos, eles nada são. O assentimento que damos a juízos que não modificam ou interagem com a realidade é o mesmo que acreditar que o não ser é. Deixemo-nos ser guiados pela razão universal a qual não fazemos parte, mas somos. E sua existência torna-se óbvia para aquele entende a unidade da multiplicidade.

Uma contradição aparente surge disso: se os impulsos excessivos são contrários à natureza, por que somos passíveis a essa excessividade se somos a razão do cosmos? A razão, segundo os estoicos, é uma característica do universo; e como somos fruto desse cosmo racional, a própria natureza, em certa medida, nos dotou de uma razão que é a mesma organizadora do mundo. No entanto, Cícero (CÍCERO, 2. XI) nos diz que a superioridade se encontra no todo e não nas partes, pois se assim o fosse, o ser humano, que faz parte dessa inteligência, seria superior ao próprio universo que habita. A natureza humana, uma natureza particular, é passível de assentir a certos desvios dessa racionalidade universal que está em nós; mas desviar-se dela, seria o mesmo que agir irracionalmente e contrário a natureza. Irracional, na filosofia estoica, compreenderia um afastamento dessa razão universal. Como nos diz Estobeu:

Não podemos entender as palavras irracional e contrário à natureza em sentido comum. Irracional é vista como desobediência à razão, por exemplo, existem paixões que são tão fortes que pessoas nesse estado frequentemente veem que sua ação é errada, mesmo assim, são arrebatados de tal forma, que são induzidas a agir irracionalmente. O sentido de contrário à natureza, no panorama da paixão, é algo que acontece contrariamente à razão natural. (Estobeu 2.88,8-90,6 SVF 3.378, 389 LS, I, tradução nossa).

O impulso também pertence a toda faculdade diretriz e não há nada de irracional, pois a vontade é uma função racional da razão. O problema se dá quando o impulso excede

o limite natural. L.S (Vol. 1, p.419-423). Por fim, quais seriam, então, as características e as ações de um ser humano quando age livre de seu *phatos*?

O HOMEM SÁBIO.

Dissemos que, ao darmos assentimento aos impulsos excessivos, chamamo-los de *phatos*. E quando não são excessivos? chamá-lo-emos de impulsos naturais ou racionais? Pode ser, mas em termos mais precisos, os estoicos irão chamá-los de *euphateia*, ou seja, boas paixões as quais possuem também suas variações, assim como o *phatos*:

Os estoicos dizem existirem três boas paixões (ευπατίας): alegria (Χαρά), prudência (Εὔλαβεια) e vontade (βούλησις). A alegria é oposta ao prazer pois consiste em uma expansão racional da mente. A prudência se distingue do medo por ser uma contração racional. Daí segue-se que o homem sábio não será medroso (*phobésesthai*), mais sim prudente (*eulabésesthai*). Os estoicos ainda afirmam que a vontade é diferente do apetite, pois consiste em uma expansão racional ou um desejo racional. (D.L. 7.116 SVF 3.431 LS, I, pg. 412).

Três impulsos alinhados aos parâmetros racionais aos quais geram juízos os quais podemos assentir por fundamentarem uma opinião correta sobre a realidade. Essa é a prioridade do homem sábio, o saber viver de acordo com a natureza que está à sua volta e dentro de si. E por ser dessa forma, ele não estará sujeito às paixões (ἀπατῆ), pois, não estará propenso a elas (D.L. VII, 117). No entanto, há de ter um certo cuidado no uso desse termo, pois corre-se o risco de inserirmos, no âmbito da sabedoria, o homem mau, por também ser caracterizado como livre de suas paixões. Mas qual a diferença? Está claro na citação acima. O homem sábio não estará livre de suas paixões por não sentir os impulsos inerentes a elas. Ele os controlará na medida em que possuir juízos corretos sobre a realidade.

O homem sábio não estará ligado à vaidade (D.L. VII, 117, p.223). Aquele que em demasia se preocupa com a aparência, cria ao mesmo tempo um medo de perdê-la. Medo porque é um mal próximo, pois, diariamente, sente-se ameaçado aquele que

necessita de cuidados estéticos exagerados e de opiniões alheias positivas a respeito da sua aparência; O homem mau também poderá estar incluso entre aqueles que não possuem vaidade, no entanto, estará por vezes irritado, porque não ter vaidade não é o principal problema para os estoicos, mas sim entender o porquê de não sermos vaidosos, ou seja, termos uma opinião correta sobre as coisas e os fatos, como afirma D.L (VII,121): “Eles [os estoicos], dizem que o homem sábio nunca formará uma simples opinião...ele nunca dará assentimento à nada que seja falso”.

Ele será austero, porque não tratará com o prazer em si e nem tolerará àqueles que assim o fizerem. Mas apesar dessa austeridade, nos diz Estobeu:

Ele é também [será] gentil, sua gentileza é um teor pelo qual ele é gentilmente disposto em agir sempre apropriadamente não sendo movido pela raiva contra ninguém. Ele [será] calmo e disciplinado, sua disciplina é o conhecimento das atividades apropriadas, e sua calma das regulações próprias de sua mente e atividades e descansos naturais do corpo. O oposto disso ocorre em todo homem inferior (2.155,5-17 SVF 3.564, 632 LS, I, pg. 419).

O homem bom será sincero com o objeto de se tornar melhor, transformando sua vida ao extrair dela o mal. Lembremos aqui mais uma vez de como as coisas por si mesmas não são nem boas nem más. A bondade e maldade estão em nossos juízos. E se pensarmos dessa maneira, poderemos viver em um mundo onde as coisas acontecerão da forma como devem acontecer, ou seja, não haverá mal se enxergarmos tudo como racional, pois assim é o universo:

As coisas por si mesmas não inquietam os homens, mas o juízo sobre as coisas. Por exemplo, a morte nada tem de terrível, por outro lado Sócrates teria pensado assim. O que é terrível é o juízo de que a morte é terrível. Assim, quando estivemos impedidos, inquietos e angustiados, não culpemos ninguém além de nós mesmos, a qual é nosso próprio juízo (Epicteto, *Manual* 5 LS, I, pg. 418).

Não terá, o sábio, na voz ou no olhar, a pretensão ouvida e estampada nos homens maus; não se dedicará exageradamente aos negócios e não se desviará do

dever⁴⁸; beberá, mas de forma moderada; não estará suscetível à loucura, mas por vezes, pode acontecer estranhas impressões devido à melancolia ou ao delírio que o levará a escolhas que serão contrárias à natureza (D.L. VII, 118, p.223). Mas isso seria uma falha do homem sábio? Não vemos dessa forma. A melancolia e o delírio (μελανχολίαν ἢ λήρησιν) podem atingir ao homem sábio, mas não necessariamente ele se entregará a elas, pois saberá defender-se desses impulsos excessivos e contrários à natureza. Como Apolodoro diz em sua *Ética* “Na verdade, o homem sábio nunca sentirá tristeza; sendo que esta é uma contração irracional da mente”(D.L. VII, 118). Também nos fala AuloGélio:

Quando um som terrível ou qualquer coisa desse tipo ocorre, mesmo a mente do homem sábio deve ligeiramente ser movida, contraída e assustada, não por uma opinião pré concebida sobre qualquer coisa ruim, mas por certos movimentos rápidos e involuntários nos quais impedem a própria função da mente e da razão. Logo, no entanto, o homem sábio não assentirá a tais impressões nem adicionará uma opinião sobre elas, mas as rejeitará e as menosprezará e nada encontrando nelas que deveria ser temido (Gellius 19.1. 17-18, Epictetus fr.9, LS, I, pg. 419).

Podem acontecer *phantasiai* violentas que afetarão o seu *hegemonikón*, como por exemplo, alguém presenciando um acidente de avião. A imagem é terrível, e poderia nos paralisar por instantes. Apesar disso, temos de nos recuperar e controlar o impulso excessivo resultante da imagem agressiva que nos chega: caso contrário, como prediremos auxílio? Por isso o sábio deverá ter suas percepções treinadas a fim de não se precipitar em suas conclusões, pois isso terá um efeito sobre realidade (D.L. VII, 118).

⁴⁸Καθῆκον, “termo utilizado primeiro por Zenão. Etimologicamente é derivado δεκατάτινας ἦκειν, isto é, aquilo que se dirige ou incube. E sua ação é em si mesma de acordo com a natureza. Porque as ações serão de acordo como dever, contrárias a ele; e outras nem à favor, nem contrárias à natureza. As ações indiferentes ao dever são aquelas cuja prática a razão proíbe nem nos impele como, arrancar um galho, segurar um estilete ou uma espátula, e coisas semelhantes” (D.L VII, 107-108). “Lembra que és um ator no drama teatral que o poeta dramático escolher: se Ele o quiser breve, breve será o drama, se longo, longo; se quiser que cumpras o papel de mendigo, cumpre também esse papel de modo digno. E, da mesma forma, se coxo, se magistrado, se simples cidadão. Pois isto é teu: encenar belamente o papel que te é oferecido. Mas cabe a outro escolhê-lo (ARRIANO, O manual de Epicteto: *Apotegmas da sabedoria estóica* XVII, p.29).

Ele também é considerado divino, por existir algo de divino dentro dele, embora o homem mau seja considerado ateu (ἄθεον). Neste caso, Diógenes explica que o termo ateu se dá em dois sentidos: em oposição ao termo divino e o homem que ignora o divino. Apesar disso, ignorar o divino não é aplicável a todo homem mau (D.L. VII, 119, p.223). Devemos lembrar aqui a natureza divina do universo considerada pelos estoicos. Entendemos que pensar o homem mau como um ateu pode também o definir como um ser que age contrário à natureza, assim, recusar a existência do divino no cosmos recai também em uma irracionalidade. O homem sábio será um adorador dos deuses (D.L. VII, 119) por seu conhecimento sobre os sacrifícios assim como por todos os ritos. Com isso, evitará ações que são contrárias aos deuses, tornando-os justos e sagrados.

O sábio honrará os pais e os irmãos em segundo lugar, e sempre em primeiro os deuses; terá afeição pelos filhos, pois é um ato que estará de acordo com a natureza. Fato que não condiz ao homem mau.

O sábio também não qualificará os erros acrescentando-lhes grau maior ou menor. Crisipo, no quarto livro de suas *Questões Éticas*, assim como Perseu e Zenão, afirmam que todos os erros possuem a mesma medida para os estoicos, pois se não podemos qualificar as verdades, o mesmo não pode ser feito com as ações más, porque “quem está a cem estádios de distância de Canopos, e aquele que está a um estádio, ambos estão fora De Canopos” (D.L. VII, 120). Para Heracleides de Tarsos, discípulo de Antípatros de Tarsos e Atenodoros, também não há aqueles que cometem pecados em demasia ou menos pecados, ambos estão fora de uma conduta reta e de acordo com a natureza.

Crisipo, em seu livro intitulado *Sobre os vários estilos de vida*, diz que o homem sábio se dedicará à política com o fim de refrear vícios e promover a virtude (D.L. VII, 121). Zenão, na *República*, afirma que os homens bons se casam e geram filhos; Apolodoro, em sua *Ética*, diz que os sábios seassemelham aos cínicos, por serem seus ensinamentos um atalho para a virtude; e premido pelas circunstâncias, o

sábio poderá até se tornar um canibal.⁴⁹

Três formas de escravidão são descritas pelos estoicos (D.L. VII, 121): não ter independência ao realizar uma ação, ser subordinado e ser subordinado e propriedade de alguém. O sábio será livre ao agir, pois sua ação sempre estará de acordo com a ordem cósmica; não será propriedade nem subordinado a ninguém: sempre será senhor de si. O ser humano mau, por sua vez, sempre estará sujeito ao controle do seu *phatos*. Por isso o sábio é o único capaz de governar, pois sendo a realeza isenta de justificação perante seus governados, ele poderá manter esse tipo de poder, já que tem conhecimento do bem o de mal, além de ser capaz de exercer papel de orador, magistrado e juiz. Quem mais pode ter o conhecimento e a liberdade para fazer o que é justo? O homem mal não possui essas características porque está preso aos seus apetites.

Não ofenderá nem a si, nem aos outros, porque não machucam a si nem aos outros. Epicteto tem uma belíssima passagem a esse respeito:

Você está impaciente e descontente, e se você está sozinho, não chame isso de solidão, mas se você está rodeado de pessoas, você os chama de golpistas e bandidos. E você mesmo critica seus próprios pais, filhos, irmãos e vizinhos. Mas, quando estiver sozinho, chame isso de paz e liberdade e compare a si mesmo com os deuses; e quando você estiver como um número de pessoas, não chame isso de multidão, gentalha ou situação desagradável, mas sim de alegria ou festival, e então, aceitar todas as coisas contentemente (Epictetus, *Discourses* I.12.20-1LS, I, pg. 418).

Não confundamos o sábio com um inocente. Longe disso. Ele não abrirá concessão a ninguém; nunca deixará de ir contra as leis para ser a favor de algum amigo. Indulgência e piedade revelam uma alma fraca, correndo-se o risco de

⁴⁹ γύσασθαι τε και ἀνθρώπινων σαρκῶν κατά περίστασιν (D.L. VII 121). Passagem curiosa que nos faz pensar em que contexto o homem sábio poderia ceder ao que está a sua volta. Nos faz lembrar do acidente aéreo ocorrido nos Andes em 1972 o qual provocou um debate mundial em torno do canibalismo: “ Foi comendo carne humana, como se soube depois, que os sobreviventes da queda de um Fairchild da Força Aérea do Uruguai conseguiram resistir durante 69 dias nas montanhas geladas entre Montevidéu e Santiago, até serem resgatados por helicópteros chilenos. O fato, chocante, foi explorado à exaustão pela mídia, que ouviu religiosos, psiquiatras, juristas e médicos”. <https://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/aviao-caiu-nos-andes-sobreviventes-precisaram-comer-os-mortos-em-1972-11124788#ixzz5yaH3h2PUstest>.

substituir o castigo pela compaixão (D.L. VII, 123) dessa forma, nenhuma pena será severa para um estoico se for aplicada por leis justas criadas por homens sábios.

O homem sábio não ficará admirado com coisas extraordinárias⁵⁰ ou imprevistas, pois isso poderá ser uma expansão irracional ligada tanto ao prazer quanto ao medo; não viverá em plena solidão, mas em sociedade, pois é um homem de ação e por conta disso manterá seu corpo forte mediante exercícios físicos.

Posidônio, em *Sobre Os Deveres* e Hecáton, em *Sobre os Paradoxos* (D.L. VII, 124), afirmam que o homem sábio será amigo dos deuses. Essa amizade se dará pela semelhança⁵¹ entre ambos e por tratarem os outros como gostariam de ser tratados. Tais homens pedem apenas coisas boas aos deuses, além de respeitar os rituais sagrados. Uma amizade com os deuses se dá por conta de os estoicos entenderem que um amigo deve ser buscado por seu próprio bem, por isso quanto mais amigos tivermos, melhor será nossa vida. Percebamos que a amizade entre homens e deuses, apesar de ser vantajosa para o homem sábio, não é por causa de vantagens ligadas ao apetite que o procura, mas como dissemos, existe uma participação entre ele o universo, que é o próprio deus: “É pela providência dos deuses que o mundo e todas as suas partes foram constituídas no início e são governadas a todo momento (CÍCERO: 2. XXX. 75).

O homem sábio pode fazer de tudo (D.L. VII, 125); todas as coisas lhe pertencem. No entanto, esse “poder fazer”, sempre estará amparado pela racionalidade existente no mundo. Lembremos que não pode haver liberdade ao deixar-se guiar pelas paixões. Ela se dá quando agimos conforme a natureza, que é bela e boa.

O homem sábio será virtuoso. Alguém poderá ser gentil, inteligente, leal, honrado... no entanto, segundo Crisipo, *Sobre as formas de excelências*, Apolodoro, na *Física de acordo com a escola antigo* e Hecáton na *Das formas de excelência* (D.L. VII, 126), obras das quais só nos chegaram fragmentos, não se poderá enxergar nisso alguém que possuidor de várias virtudes. Elas estão interligadas, e alguém que possua apenas um dos aspectos acima, será virtuoso de forma completa. E essa virtude fará

⁵⁰Característica da personagem de Star Trek, Spock. Toda vez que a tripulação da USS Enterprise está diante de algo surpreendente, entram em espanto no sentido de admiração e terror. Já a atitude a sua atitude é sempre de curiosidade.

⁵¹Não nos é mais estranha essa semelhança, pois, o princípio ativo da realidade, que é deus, está permeando tudo e todos.

do homem sábio um ser capaz de escolher, ter paciência, ser perseverante e saber distribuir com equidade.

O sábio possuirá dois motivos que o levariam a deixar a vida: salvar a pátria ou os amigos, estar acometido de dores atrozes ou alguma mutilação ou doença incurável. Digo dois motivos porque reunimos os últimos dois em uma só categoria. (D.L. VII, 120-131).

Zenão, *República* e Crisipo, *Sobre o governo*, obras também das quais possuímos fragmentos, afirmam que entre os homens sábios não poderá haver ciúme ou adultério. As relações devem ser livres e os filhos tidos a partir delas seriam amados por todos (D.L. VII, 120-131).

BIBLIOGRAFIA

AÉCIO (PSEUDO-PLUTARCO). *Plutarch's Morals*. William W. Goodwin (ed.) Cambridge Press of John Wilson and son. 1874.

CÍCERO. *De natura deorum*; Academica. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Obs. edição da Loeb Classical Library.

BRÉHIER, Émile, 1876-1952. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, tradução Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Filô).

DIOGENES L. *Lives of eminent philosophers*. Trad. by R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1972.

GRAVER, Margaret R. *Stoicism and Emotion*, E.U.A: The University of Chicago Press, 2009.

<HTTPS://www.lettras.mus.br/caetano>. Caetano Emmanuel Viana Teles Veloso, *Um Índio*, © Warner Chappell Music, Inc.

<HTTPS://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/aviao-caiu-nos-andes-sobreviventes-precisaram-comer-os-mortos-em-1972...>

<HTTPS://pt.wikipedia.org/wiki/Pl%C3%A1tano>.

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.

SORABJI, R. *Emotion and peace of mind*. Oxford: Oxford press, 2010.

STOICORUM VETERUM FRAGMENTA, I, II, III

Jordânia Araújo Martins Leal

AS MULHERES E O SUICÍDIO EM MARX

No escopo teórico de Marx encontra-se um escrito que despertou, no Brasil, pouca atenção entre os estudiosos da obra marxiana, este trabalho comporta desde o título até o seu desenvolvimento, a singularidade e a atualidade do pensamento do autor do escrito denominado *Sobre o Suicídio*. Publicada originalmente em 1846, a obra se destaca no seio da produção investigativa de Marx em pontuais aspectos e que serão de suma importância desvelar para compreendermos não somente a obra em questão, mas, sobretudo o pensamento marxiano em sua dimensão insólita, isto é, na abordagem que escapa, de certo modo, ao horizonte conceitual do autor ou consolida uma visão totalizadora do ser humano no interior do conjunto dos estudos de Marx, já abordada em distintas perspectivas no seio de sua filosofia. O objetivo desta pesquisa é abarcar o exame acerca do suicídio enquanto um fenômeno analisado a partir da concepção das relações privadas juntamente com as relações familiares, lançando luz na dimensão humana em que é ressaltada no texto *Sobre o Suicídio*, por intermédio da reflexão às circunstâncias da vida moderna, a qual permite um deslocamento da crítica social ao âmbito privado, concebendo as nuances de uma investigação que atravessa a esfera econômica ou política, possibilitando o delineamento de uma concepção filosófica de Marx que é tolhida constantemente pela teoria economicista de comentadores.

Em primeira instância, *Sobre o Suicídio* destoa do vasto acorde teórico de Marx por trazer a composição de excertos de outro autor, cuja reunião dos casos analisados e comentados foram extraídos do diretor dos Arquivos de Polícia, Jacques Peuchet. Além disso, o recorte dos incidentes específicos não foi retirado de uma obra conceituada como científica, todavia, trata-se de um conjunto de informações de episódios que teve como sequência comentários. Outra característica fundante deste escrito é o tratamento primoroso de uma questão social pouco abordada em outros trabalhos do editor da *Gazeta Renana*, refere-se à opressão das mulheres vinculada ao suicídio. Neste sentido, a junção de todos esses elementos nesta obra se manifesta de forma singular, uma vez que “cada um desses traços é raro na bibliografia de Marx”. (LOWY, 2006, p.14). É importante evidenciar a preocupação do autor em constituir

uma crítica sob a estrutura literária, o que torna o trabalho ainda mais instigante e inaudito, já que tem como sustentáculo para as reflexões a circunscrição de memórias. Inicialmente, o jovem Marx teve como direcionamento intelectual os escritos literários, cuja bússola pode ser identificada como um importante elemento que teria contribuído para a constituição intelectual como um todo, inclusive no que diz respeito à laboriosa crítica da economia política construída ao longo de toda a vida do autor, de acordo com Michael Heinrich (2018, p.212): “a poesia foi a primeira e importante orientação para o jovem Marx”.

Michael Lowy destaca que o intuito de Marx no desenvolvimento deste escrito se debruça mais sobre a “crítica radical da sociedade burguesa”, crítica esta manifestada sob o prisma da concepção de vida “antinatural”, do que sobre a temática explícita do artigo, a saber, o suicídio. Marx desperta uma preocupação no que diz respeito à estrutura social que subjaz o suicídio, cuja dinâmica e mobilidade dos efeitos da vida pública encontram na vida privada o seu ponto de convergência. Destarte, as causas dos suicídios são diversas, todavia, a sua composição reflete os males que a vida social pode provocar. No livro, *Sobre o Suicídio*, Marx aborda o fenômeno enquanto uma manifestação sintomática da sociedade burguesa. É importante investigar em qual sentido o autor direciona essa afirmação, uma vez que o suicídio é presente em distintos períodos históricos, quais características próprias o suicídio constitui no modo de produção capitalista?

Os temas fundamentais que são tratados em diferentes obras de Marx, como a característica de desumanidade da sociedade burguesa, a expressão do egoísmo em sua máxima e a ambição comportada primorosamente no ideal burguês, são reunidos e abordados de forma singular neste trabalho. A questão da injustiça social, a qual não é vinculada de forma direta ao campo econômico, atravessa a obra e consolida a grandiosidade do pensamento marxiano, cuja nuance da dimensão humana será tratada de maneira salutar no cerne da vida privada e dos indivíduos que não pertencem à classe operária, isto é, Marx empreende um exame filosófico através da temática do suicídio que traz à tona a discussão dos fatos que estão na esfera social, mas que não condicionam de modo unilateral a existência dos indivíduos, já que a amplitude da vida humana é o ponto crucial de sua investigação. Ao desvelar sobre um ato que efetiva a renúncia da existência, Marx traz à baila a discussão acerca do

indivíduo e a concepção de uma existência compreendida como inautêntica, cuja cisão com o *gênero* humano encontrará na individualidade exacerbada o seu ápice. O autor transporta uma reflexão fecunda sobre a acepção da emancipação humana vinculada com a temática do suicídio, percorrendo as categorias complexas que se desenvolve no seio do ser social, lançando luz ao âmago da vida humana.

A dimensão crítica de Marx neste ensaio evidencia a abrangência da análise do autor acerca do nascimento da sociedade moderna, uma vez que sua investigação não se limita a concepção da degradação do ser social sob o prisma econômico, mas ganha extensão em introduzir e desenvolver um exame que lança luz sobre a grandeza de uma crítica que tem em seu bojo o aspecto social e ético e a multiplicidade de distintas formas de opressão na sociedade burguesa, trazendo à tona a profundidade dos impactos que as injustiças sociais tencionam juntamente com as inúmeras contradições da socialidade capitalista nas relações privadas dos indivíduos. É importante ressaltar que a característica bestial da sociedade burguesa promove efeitos negativos em indivíduos de diversas classes sociais, este é um aspecto importante que Marx torna eminente na obra, já que os casos analisados, em sua maioria, são compostos de vítimas que não se localizam na classe proletária. Soma-se aqui, o destaque de uma abordagem que torna o escrito *Sobre o Suicídio* primoroso e imortal, a centralidade em discutir a questão das mulheres e as violências diversas que atingem suas vidas. Nas palavras de Lowy (2006, p.18) “esse texto de Marx é uma das mais poderosas peças de acusação à opressão contra as mulheres já publicadas.”

Marx, no *Manifesto Comunista* publicado em 1848 ao esclarecer a formação da família burguesa, tece uma crítica acerca do modo como as mulheres são posicionadas no imaginário e na sociedade capitalista, cuja representação feminina é igualada ao instrumento de produção. O autor aborda que em uma sociedade comunista, o modo de produção que será explorado de maneira coletiva, as mulheres também terão o direito de usufruir igualmente dos mecanismos produtivos, sem que sejam reduzidas a uma peça da maquinaria projetada enquanto propriedade burguesa, Marx advoga a desvinculação dessa representação depreciativa das mulheres forjada pelo imaginário da sociedade capitalista a partir da dissolução das estruturas e instituições alicerçadas sob o crivo do capital.

Nesse sentido, Marx lança luz sobre a questão dos papéis fixados no que diz

respeito às mulheres na sociedade burguesa, o que nos direciona para pensar sobre o modo como o problema da opressão das mulheres é concebido pelo autor no ensaio *Sobre o Suicídio*, há uma descrição rica dos casos em que as vítimas são tratadas pelo protagonismo feminino, cuja violência que antecede ao suicídio se propaga através do sofrimento e afetação de injustiças sociais que se encontram no limiar das relações engendradas sob o espectro patriarcal bem como pela concepção da representação da mulher enquanto propriedade de alguém, no sentido amplo a serviço do capital na sociedade burguesa, forjada para a produção e reprodução da valorização do valor.

Todavia, mesmo o burguês tendo em seu horizonte a acepção misógina da questão do gênero feminino no modo de produção capitalista, Marx evidencia que o receio do capitalista de conceber uma comunidade das mulheres no vislumbrar de sua potência participativa da socialidade, na verdade é possível constatar em diversos momentos a sua existência. Deste modo, nas palavras de Marx (2010, p. 55):

De resto, nada é mais ridículo do que a virtuosa indignação dos nossos burgueses em relação à pretensa comunidade oficial das mulheres que seria adotado pelos comunistas. Os comunistas não precisam introduzir a comunidade das mulheres. Ela quase sempre existiu.

Rosa Luxemburgo em seu texto *A proletária* publicado originalmente em 1914 aborda de maneira primorosa o espaço ocupado pelas mulheres no modo de produção capitalista, aprofunda e estende, em certa medida, uma discussão que Marx já insere em seu arcabouço teórico. Para Rosa Luxemburgo a atividade produtiva realizada pelo gênero feminino na sociedade burguesa será desenvolvida no interior do conjunto familiar, isto é, desdobra-se de forma quase restrita ao âmbito privado. A propriedade privada funda uma nova ordem de relações econômicas e sociais, posto que a dinâmica da atividade produtiva reserva às mulheres o domínio dos fazeres domésticos. De acordo com Luxemburgo (2018, p.494), “[...] desde que existe a propriedade privada, na maioria das vezes a mulher do provo trabalha separada da grande oficina da produção social, ou seja, separada também da cultura, encurralada na estreiteza doméstica de uma pobre existência familiar.”

Para compreender as dimensões investigativas de Marx acerca das relações familiares tendo como fio condutor a questão da opressão das mulheres na lógica burguesa, será imprescindível conceber a análise realizada por Engels em sua célebre

obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, onde examina a organização patriarcal das famílias burguesas, inicialmente faz observações das relações monogâmicas para refletir o seu poder na constituição da socialidade capitalista, cuja dimensão histórica ocupará um lugar de relevância já que permeia a estruturação dessa forma de agrupamento humano. A problemática desenvolvida por Engels nos direciona a reflexão do papel e da funcionalidade da organização familiar para a efetiva reprodução das classes e de forma específica nos remete à análise dos dispositivos de domínio e de sujeição sociais. Deste modo, a concepção de reprodução pode ser direcionada como ponto de partida para pensar a dominação da classe trabalhadora, especialmente no que diz respeito às mulheres. Além de expor configurações sexuais e formas conjugais, o autor traz a tona, características próprias da dinâmica das relações sociais que expressam o período Moderno e a Contemporaneidade.

Para Engels o casamento monogâmico não adentra o percurso histórico enquanto uma forma de renovada ligação entre homem e mulher, se expressa em seu contrário, já que inaugura de forma efetiva e direta a dominação do gênero masculino sobre o gênero feminino, a instituição familiar burguesa reivindica o seu lugar na história enquanto manifestação nuclear das disputas e contradições da ordem social capitalista, uma vez que “o primeiro antagonismo entre o homem e a mulher no casamento monogâmico, e a primeira opressão de classe coincide com a do sexo feminino pelo sexo masculino.” (ENGELS, 2019, p.68)

Os homens são considerados, na sociedade burguesa, como os produtores de valores de troca, enquanto as mulheres assumem a posição de dar conta dos valores de uso na esfera privada, ao tratar sobre a inserção das mulheres na socialidade de forma efetiva enquanto uma visão tacanha da burguesia, Marx amplia a dimensão das relações sociais acerca da disputa histórica e a dominação projetada entre homens e mulheres, uma vez que a socialização não se restringe ao intercâmbio mercantil que se expressa de forma concreta na esfera pública, mas abarca as relações tanto de produção como reprodução do capital para além do circuito estritamente econômico, Marx revela a amplitude da sua ótica acerca da socialidade e concebe uma discussão no que tange a multiplicidade das atividades produtoras e reprodutoras da vida humana, como as que se desenvolvem nas relações familiares e a dinâmica do capital

no direcionamento da vida no cotidiano.

Destarte, ao abordar sobre os suicídios de mulheres inseridas na dinâmica capitalista, Marx introduz na discussão a problemática das cisões realizadas entre a esfera pública e a privada, uma vez que os arranjos sociais envolventes nos casos examinados atravessam os dois âmbitos tendo como cerne a crítica da sociedade burguesa. É importante ressaltar a contextualização no início do ensaio *Sobre o Suicídio* acerca da crítica francesa da sociedade, antes de adentrar na ceara da investigação de Marx sobre a questão do suicídio e os impactos da socialidade burguesa na vida individual, a qual desvela a acuidade do autor em tratar a dimensão humana a partir de questões pertinentes, como a opressão das mulheres e sua vinculação com as contradições de uma sociedade erigida pelo capital.

Marx introduziu o seu escrito no que diz respeito ao suicídio abordando a crítica francesa da sociedade, posto que essa reflexão penetra os antagonismos circunscritos na vida moderna, cuja eminência da crítica se encontra no tratamento de demandas que não são reduzidas à questão das classes sociais de forma específica, todavia, é abordada as relações em distintas configurações da vivência moderna. Essa crítica que Marx menciona será evidenciada a partir das memórias do arquivista policial Peuchet, uma vez que será aludida a concepção dos efeitos da sociedade burguesa para além da existência proletária, visto que as espoliações promovidas em prol da produção exponencial do valor se estendem para outras classes sociais, Marx (2006, p. 22) esclarece que:

[...] a pretensão dos filantropos está fundamentada na ideia de que se trata apenas de dar ao proletários um pouco de pão e educação, como se somente os trabalhadores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse o melhor dos mundos.

A crítica que Marx expõe acerca das relações de propriedade, das conexões familiares e a totalidade da vida privada a partir das lembranças de Peuchet é apontada como resultados das confluências da experiência política e seus efeitos no transcurso de revoluções que o arquivista se deparou, promovendo assim, uma crítica que desponta de forma primordial no que diz respeito ao âmbito privado.

Logo após descrever uma breve biografia de Peuchet, Marx inicia o seu texto

acerca do suicídio, assinalando que este fenômeno poder ser tomado como um sintoma do regime social defeituoso no qual foi instaurado, já que é possível constatar, de acordo com o autor, em determinados momentos de crises que o suicídio se projeta de maneira epidêmica, seja por intermédio das dificuldades econômicas na manutenção da existência ou no que compete às mudanças climáticas, especialmente nos invernos intensos. Somam-se aqui os efetivos desvios de condutas bem como a incidência da prostituição em crescimento proporcional as crises econômicas.

Marx em certa altura do texto afirma que a miséria se destaca como a principal propulsora do fenômeno do suicídio, todavia, não trata essa causa diretamente nos relatos examinados, o que nos direciona para refletir sobre a motivação investigativa que delinea o seu escrito, uma vez que a seleção dos casos e seus respectivos desdobramentos constituem um objeto que poderia ser tratado a partir da primazia da classe proletária de forma restrita, a escolha de Marx parece indicar que a opressão articulada na sociedade burguesa é expressa por sua multiplicidade e que afeta distintas camadas sociais, como se ninguém estivesse a salvo dos efeitos inebriantes de uma sociedade voltada para a produção em exponencial das riquezas, sendo assim, é possível percorrer os seus rastros e visualizar a proposta de um exame que lança luz às profundidades da existência humana, incluindo o ato irrevogável de decretar e efetivar o fim da vida.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ENGELS, Friedrich. A origem da família, propriedade privada e do Estado; tradução Nélio Schneider. - 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARX, Karl. Sobre o suicídio. São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista; [tradução ao Manifesto Álvaro Pina e Ivana Jinkings]. – 1.ed. revista - São Paulo: Boitempo, 2010.

HEINRICH, Michael. Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume I: 1818 – 1841/ Tradução Claudio Cardinali. - 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2018.

LOUREIRO, Isabel (org.). Rosa Luxemburgo Textos escolhidos, vol. I (1899-1914) – 3. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

LÖWY, Michael. Um Marx insólito. in MARX, Karl. Sobre o suicídio. São Paulo:

Boitempo Editorial, 2006.

Karine Boaventura Rente Santos

***COMO É POSSÍVEL PENSAR A INTERSUBJETIVIDADE
COMO COMUNIDADE IDENTITÁRIA NA
FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA?***

O texto pretende realizar a defesa da possibilidade de responder pela intersubjetividade através da fenomenologia transcendental, posicionamento apoiado pela identificação dos modos de acesso a essa dimensão e da caracterização do método específico ao qual se refere o argumento geral da dissertação que entende essa dimensão intersubjetiva como comunidade identitária. Com essa finalidade, é realizada a refutação da perspectiva de que, ao se tratar de uma filosofia centrada no eu, não é possível que ela faça referência ao outro ou às construções intersubjetivas. Cabe, então, determinar os modos de acesso à intersubjetividade através da fenomenologia por meio de uma sucinta descrição de: a) o outro como objeto intencional; b) o outro como co-constituente do mundo objetivo (sentido lato de comunidade) e c) outro como co-constituente do mundo cultural (sentido estrito de comunidade). Por fim, explicita-se o modo pelo qual as produções sócio-históricas de caráter intersubjetivo podem ser consideradas fenomenologicamente na determinação de sua síntese generativa através do método do estudo retrospectivo histórico crítico.

Como a intersubjetividade é tratada na fenomenologia husserliana?

Entre os §§ 49 e 53 de *Meditações Cartesianas*, é possível encontrar uma análise da intersubjetividade que aponta para a constituição do outro enquanto objeto intencional definido nos termos de mônada. Nesse intervalo, após explorar a constituição da identidade do ego e de objetos do mundo objetivo apresentados para o ego, Husserl (2013, p. 129) se volta para a explicitação da estrutura intencional de outro tipo de objeto intencional, um que agrega os papéis de objeto no mundo e sujeito para o mundo, com a finalidade de avançar no propósito que o une a Descartes intelectualmente: o de desenvolver a filosofia como uma ciência universal

(HUSSERL, 2013, p. 45). A fim de resolver o suposto problema do solipsismo que estaria presente na fenomenologia a partir do lugar privilegiado do ego, o fenomenólogo redefine a problemática da intersubjetividade a partir do campo aberto pela redução fenomenológica e com recurso à redução primordial. De acordo com Staeler (2018, p. 108), a pergunta pela intersubjetividade nesse texto se para o mais elementar nível de constituição entre aqueles desenvolvidos pela fenomenologia husserliana, como veremos, essa característica coloca a constituição básica do outro no papel de base para a instituição de estruturas mais complexas.

Husserl identifica que os modos de consciência que o autor aptos a responder pela apreensão dessa transcendência objetiva do outro são a *apercepção apresentativa* e o *emparelhamento*. Entendido o fundamento da apreensão do outro na própria experiência somática, há na caracterização de um corpo similar ao próprio como *alter-ego* necessariamente o elemento de apresentação para além da apresentação desse objeto disponível. Esse elemento apresentativo possibilita que o aqui vivenciado na autoexperiência seja apercebido como ali para o corpo que se apresenta ainda que essa experiência não possa encontrar o preenchimento do aqui original.

[...] o corpo alheio no ali entra numa **associação emparelhante** com o meu corpo no aqui e porque o corpo no ali é perceptivamente dado e se torna núcleo de uma apresentação, isto é, a experiência de um ego coexistente, deve este, então, de acordo com a inteira marcha doadora de sentido da associação, ser necessariamente apresentado como ego agora coexistente no modo do ali (*como se eu estivesse ali*). O meu ego próprio, dado permanentemente numa autopercepção, é agora atualmente com o teor do seu aqui. Há, portanto, um ego que é apresentado como outro. O que é primordialmente incompatível na coexistência torna-se compatível porque o meu ego primordial constitui o que é para ele um outro ego através de uma **apercepção apresentativa** que, segundo sua particularidade, não exige nem permite o preenchimento por meio de uma apresentação. (HUSSERL, 2013, p. 157)

A associação que se realiza na apercepção apresentativa do *alter-ego* para o *ego* funciona como uma *parelha*. Ao descrever o modo de constituição do outro enquanto outro, Husserl (2013, p. 151) afirma que ela é a transferência do sentido da experiência corpórea própria do soma ao corpo semelhante apresentado. Ela funciona como o recobrimento do outro pelo eu que como tal detém o status de experiência comum à apercepção apresentativa de impossibilidade de preenchimento presentativo desse sentido transferido. Em conformidade, o psíquico do alter-ego é sempre apresentado enquanto indício sustentado na concordância da corrente de apresentações

do corpo presente no campo perceptivo e, além disso, estende sua composição à complexidade monádica. Embora a associação tenha como ponto de partida o corpo e a sua constituição somática, o emparelhamento não se restringe a essa dimensão, pois

[...] [o *alter-ego*] surge necessariamente em virtude da sua constituição de sentido, como *modificação intencional* do meu eu primeiramente objetivado, do meu *mundo* primordial: o outro fenomenologicamente como *modificação do meu “eu mesmo”* [...]. É claro que, com isso, na modificação analogizante, é apresentado tudo o que pertence à concreção desse eu, desde logo como seu mundo primordial e, de seguida, como *ego* plenamente concreto. Por outras palavras, na minha mônada constitui-se apresentativamente uma outra. (HUSSERL, 2013, p. 153)

Compreendido o modo pelo qual o outro se apresenta na esfera de experiência a partir dos modos de consciência descritos torna-se compreensível seu papel na fundamentação do mundo objetivo. Então, esse outro surge como sujeito de consciência que pode no seu aliaprender o mundo circundante, ainda que no modo aqui não se possa evidenciar a experiência como a dosoma próprio, e que tem as suas vivências consideradas como conteúdos verossímeis do mundo partilhado. Ao descrever essa relação em *Meditações Cartesianas*, o fenomenólogo encontra nessa síntese o como é “[...] primitivamente instituída a coexistência do meu eu (e do meu ego concreto em geral) e do eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas *realidades*, em suma de uma forma temporal comum” (HUSSERL, 2013, p. 166) e, nessa forma de alinhamento em comunidade através da temporalidade e da espacialidade, um elemento constitutivo do mundo objetivo. Essa estrutura da intersubjetividade transcendental é compreendida como primeiro nível da *comunalização* no qual o intersubjetivo se sustenta e serve de base para constituições interpessoais superiores, como o horizonte social e histórico no que tange à dimensão pessoal das subjetividades congregadas.

Descrevendo como a relação com o mundo e o outro não pode ser delimitada ao horizonte da percepção coletiva da realidade objetiva trabalhada no primeiro nível de *comunalização*, Husserl (2012, p. 244) lembra que além de estar em contato coletivamente com os objetos de conhecimento, no mundo há a necessidade de agir acerca do que se circunda de modo cossubjetivo constituindo coletivamente uma forma de interação com essa realidade. Em sua introdução a obra *Crise*, Moran (2012, p.158) defende o carácter fundamental do conceito de pessoa para compreensão dessa articulação, pois é na atitude pessoal o outro é reconhecido assim como o próprio eu

nos termos de sujeito que valora e que na sua relação com o mundo circundante se posiciona a partir de uma normatividade (tradições, valores, crenças e visão de mundo). É essa apreensão o fundamento da ideia de comunidade identitária ou comunalização de segundo nível.

Um primeiro passo é o explícito ser vivo em união com outrem no compreender intuitivo do seu experienciar, da sua situação de vida, do seu agir etc. A partir daí, temos o comunicar por meio da expressão e da linguagem, que já é vínculo egoico. Qualquer comunicação pressupõe, é claro, comunidade do mundo circundante, que é produzida na medida em que somos em geral, uns para os outros, pessoas, o que pode, contudo ser inteiramente vazio, inatural. Outra coisa, entretanto, é tê-las como **companheiros na vida comum**, preocupar-se ou esforçar-se com elas, estar com elas vinculado na amizade, na inimizade, no amor e no ódio. Só assim entramos no terreno do mundo “social-histórico”. (HUSSERL, 2012, p. 244)

Ao analisarem a constituição das formações sociais tanto McIntyre (2012, p. 82-88) quanto Steinbock (2003, p. 296-299) destacam esse recorte que é descrito por Husserl entre o segundo e o primeiro nível de comunalização. Em seu estudo acerca da fenomenologia generativa, Steinbock (2003, p. 296) chama a atenção para que a noção de um mundo próprio constituído por essa normatividade da dimensão pessoal coletivamente não deve ser confundida nem com a de mundo-da-vida ou de mundo objetivo. No mesmo sentido, McIntyre (2012, p. 90) conclui que o que define a comunidade do segundo nível de comunalização é o que ela constitui, a identidade coletiva. Em comum, a interpretação de ambos autores encontra na criação desse conjunto de orientações que compõe o mundo cultural o fator que delimita e possibilita o surgimento do *pertencimento*.

O conteúdo constituído a esse nível é aquele que fundamenta a formação de instituições sociais e da história compreendida como historicidade por Husserl. Em sua dimensão pessoal, cada subjetividade detém um conjunto de valores, crenças, desejos e metas que não lhe pertencem exclusivamente, mas que integram o que o fenomenólogo enquadra como *herança espiritual*. Considerando a comunalização de segundo nível, o viés histórico do intersubjetivo inclui uma remissão ao passado para apropriação dessa herança, assim como uma projeção para o futuro na realização das metas que ela exprime. Participando de uma instituição nos termos de uma comunidade identitária, cada membro integra um projeto que o transcende e antecede.

Cada homem está, como pessoa, nas suas conexões generativas, as quais entendidas pessoal e espiritualmente, estão na unidade da historicidade, esta não é somente uma consequência de fatorialidade passadas, mas em cada presente, na sua fatorialidade, está implicada como herança espiritual escondida, como passado que formou a pessoa de hoje e, como a formação da mesma, nela está intencionalmente implicada. (HUSSERL, 2012, p. 406)

Assim, o pertencimento a uma atua simultaneamente como o elemento agregador e como elemento direcionador da instituição, manutenção e ressignificação dessa identidade. No primeiro sentido, possibilita a formação de uma subjetividade coletiva (comunidades, instituições) enquanto no segundo exprime no tempo a garantia de que entre gerações um grupo de pessoas se encaminhe em direção a metas que não poderiam ser alcançadas individualmente – esse percurso histórico próprio de uma comunidade é o que Husserl conceitua como historicidade. Ser companheiro do mundo próprio ou integrar uma comunidade identitária significa estar implicado com o outro em uma atividade coletiva em relação ao mundo cuja trajetória apreende-se intergeracionalmente, é o exercício de constituição intersubjetiva do próprio no que diz respeito ao âmbito social e histórico do conteúdo pessoal.

De que forma a dimensão identitária da comunidade pode ser abarcada?

Como ferramenta para tratar da formação de uma comunidade identitária, Husserl cunha o método do *estudo retrospectivo histórico e crítico*. Trata-se do retorno por meio da reiteração do processo generativo à fundação da identidade coletiva com todos os desdobramentos sob a consideração crítica que verifica a existência de encobrimentos e refundações de sentido. Morujão (2007, p. 148) auxilia a explicitar o que a investigação visa ao fazer esse movimento, “é claro que, do ponto de vista de quem estuda os fenômenos históricos, a motivação terá de ser, como diz Husserl, *rückwärts gerichtet*, mas, do ponto de vista dos agentes históricos, ela e, antes de mais, *vorwärts gerichtet*, é uma motivação ativa e o seu princípio é o do desenvolvimento” – em outras palavras, há a pretensão de recuperar o projeto originário que motiva as manifestações históricas, sem negligenciar o lugar do investigador que de um lugar privilegiado da história tem a possibilidade de identificar as distorções ou aperfeiçoamentos da realização concreta.

Inicialmente o método se destaca por não se pretender historiográfico, pois identifica a compreensão da história com a apreensão de seu sentido, e por se alinhar ao estudo do eu concreto porque alcança a explicitação do mundo de cultura, considerando o indivíduo enquanto sujeito histórico. Conforme o explicitado acima sobre o significado do estudo retrospectivo, foi assinalado o modo pelo qual esse aborda a história da filosofia e, com isso, a razão pela qual não é possível interpretá-lo como a descrição de fatos históricos característica da historiografia, mas que ele se realiza:

[...] por meio de uma pergunta retrospectiva (*Rückfrage*) por aquilo que originariamente e alguma vez se quis como filosofia, e que assim continuou a ser através de todos os filósofos e filosofias que historicamente estiveram em comunhão, mas isto sob a consideração *crítica* daquilo que, na fixação da meta e do método, exhibe aquela *genuinidade última da origem* que, uma vez contemplada, *constrange apoditicamente* a vontade. (HUSSERL, 2012, p. 13, 16)

Por conseguinte, interpretada a historiografia como mero registro dos eventos históricos, não é possível associar o estudo retrospectivo histórico e crítico à sua abordagem, uma vez que foi constatado que o objetivo e objeto dessa ferramenta metodológica situam-se no campo ideal do mundo da cultura que não é abarcado pela perspectiva objetivista fática na qual está imbuída a leitura historiográfica da história.

Devido à particularidade da abordagem que consiste na intenção de compreender a unidade da história, o autor afirma que a posição do investigador na própria história reclama idas e vindas no percurso cronológico de desenvolvimento. Para o investigador, o que se apresenta prontamente é realização espiritual enquanto produto de determinado desenvolvimento histórico – a ciência, a filosofia, a arte, etc. – e que, devido à sua formação, esse é o seu ponto de partida e a condição de possibilidade para a investigação da origem desse desenvolvimento. No entanto, essa não é uma via de mão única; do esclarecimento do passado emergem elementos acerca do deslocamento de sentido implicados no processo generativo que relativizam o que foi recebido como tradição durante a formação. Husserl descreve nos seguintes termos a implicação dessas duas vias e sua diretriz metodológica resultante da natureza dessa implicação:

A compreensão do início só pode ser alcançada por inteiro a partir da ciência dada na sua figura hodierna, no olhar retrospectivo para o seu desenvolvimento. Mas, sem uma compreensão do *início*, este

desenvolvimento, como *desenvolvimento do sentido*, é mudo. Não nos resta senão o seguinte: temos de avançar e retroceder em ‘zigzague’. (2012, p. 46, 59).

A lógica da história enquanto estrutura de sentido não pode ser assimilada com a compreensão linear de tempo, comum pela transferência que advém da interpretação do espaço. Morujão destaca que “o sentido do acontecimento exprime-se entre o que ele é, o que ele foi e o que ele virá a ser” (2007, p. 152), de modo que o sentido histórico de uma atualidade não pode ser compreendido apenas pelo retorno ao passado, mas apreensão das significações e ressignificações que atribuem coerência ao apresentado. Como lembra o autor, “a história caracteriza-se por permanentes modificações ou deslocamentos de sentido [...], que aqueles que se encontram sob o fascínio de um qualquer momento fundador não conseguem captar” (2007, p. 150), em outras palavras, não basta o resgate da instituição inaugural para o esclarecimento do sentido, pois enquanto formação cultural ela depende da manutenção da identidade no percurso generativo. O sentido do engajamento humano está passível a redirecionamento pelo obscurecimento e reformulação das metas de modo que, segundo o autor, *só o presente esclarece o sentido do passado que o possibilita*.

É possível exemplificar o funcionamento do método recorrendo ao texto *A questão acerca da origem da geometria como problema intencional-histórico*. Nele, o fenomenólogo depara-se com a geometria enquanto realização espiritual da comunidade intencional a qual pertence, a humanidade europeia, e pergunta-se *pelo sentido no qual ela pela primeira vez ocorreu na história*. Ao compreender esse sentido, a própria tradição se torna um objeto renovado de investigação, pois a realização espiritual dada a qual se teve imediatamente acesso será confrontada com seu sentido original, conduzindo ao esclarecimento da eventual transformação de sentido.

Portanto, o estudo que se refere ao sentido da história segundo a natureza do próprio investigador enquanto *pessoa* (ego concreto) dá-se necessariamente a partir de um mundo de cultura disposto, no qual as realizações espirituais que o compõem são o ponto de partida para o esclarecimento de sentido que originariamente as constituíram. Os resultados da investigação que cobrem a gênese dessas realizações promovem a visão da transformação do sentido originário, seja na refundação desse sentido, seja no seu obscurecimento. Dessa maneira, ainda que o *estudo retrospectivo*

histórico e crítico se caracterize por se realizar pautado na esfera existencial, tem como objeto o sentido que o direciona e o ultrapassa pertencente à comunidade intencional.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

MCINTYRE, Ronald. “We-Subjectivity”: Husserl on Community and Communal Constitution. *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A Collection of Essays*, v. 8, p. 61, 2012.

MORAN, Dermot. *Husserl's crisis of the European sciences and transcendental phenomenology: An introduction*. Cambridge University Press, 2012.

MORUJÃO, Carlos. *Husserl e a História: Sobre o ImZickzackVor-undZurückgehen no § 9 da Crise das Ciências Europeias*. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n. 6, p. 8, 2008.

STAEHLER, Tanja. What is the Question to Which Husserl's Fifth Cartesian Meditation is the Answer?. *Husserl Studies*, v. 24, n. 2, p. 99-117, 2008.

STEINBOCK, Anthony. Generativity and the scope of generative phenomenology. *The new Husserl: A critical reader*, v. 1, p. 287-324, 2003.

Manoel Pereira Lima Junior

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SOCIAL

Algumas notas sobre a imaginação

A epistemologia social é um ramo da epistemologia contemporânea que investiga o conhecimento não mais com base no sujeito isolado. O foco, agora, é o sujeito do conhecimento inserido em um contexto, em uma comunidade epistêmica. De acordo com Goldman e Blanchard, explicando o conceito de epistemologia social na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a epistemologia social busca investigar os efeitos epistêmicos das interações sociais⁵². Dentro dessa nova perspectiva, quero chamar a atenção para a epistemologia do testemunho, que tem como centralidade a defesa de que a maior parte de nossos conhecimentos é obtida a partir de testemunhos. Esses testemunhos podem ser chamados de trocas epistêmicas.

Com isso, podemos afirmar, com tranquilidade, que a maior parte das pessoas presentes, aqui, senão todas, acredita que a terra é redonda, que uma força de atração atua sobre os corpos, ou que Nero tocou fogo em Roma. No entnato, pelo mesmo motivo, a maior parte das pessoas presentes, aqui, recusa as ideias de que não houve ditadura no Brasil e de que os ambientalistas sejam terroristas e assim por diante. Mas, o que torna as primeiras asserções confiáveis e a últimas asserções não confiáveis? Nenhum de nós presenciou os fatos mencionados acima. O que nos chegou como conhecimento, chegou por meio de testemunhos de terceiros, de livros, professores, ou veículos de comunicação. Esses exemplos servem para ilustrar que uma parte significativa do nosso conhecimento é testemunhal, quer dizer, com base no testemunho de alguém.

Por esse motivo, é necessário focar na questão da confiabilidade do testemunho, pois, a partir dele é possível gerar conhecimento com base em fontes confiáveis. As trocas de informação são uma prática social básica. É por isso que a epistemologia social surge como uma forma de refletir sobre a prática social de trocas epistêmicas como algo que está na origem da própria sociedade. Na base da formação da sociedade, o elemento epistêmico é que possibilita o estabelecimento de laços duradouros e estáveis, pois, sem confiabilidade não há como trocar informações e estabelecer

⁵²Blanchard, T. and Goldman, A. *Social Epistemic*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. P. 1.

critérios para o que é considerado verdadeiro⁵³. As práticas epistêmicas possibilitam erigir a estrutura social. As trocas, compartilhamento e armazenando de informações não são impotentes somente para as comunidades de especialistas. Essas práticas epistêmicas foram vitais para o desenvolvimento das sociedades primitivas e ainda são igualmente vitais, hoje, para as práticas mais comuns da vida cotidiana.

O problema é que, embora as trocas epistêmicas sejam vitais, nem sempre elas são confiáveis. E, é claro, os testemunhos geram crenças, que podem ser crenças verdadeiras ou crenças falsas. Esse é um ponto chave para entendermos o problema do crédito e do descrédito epistêmicos. Se, de um lado, nós temos a crença e a credibilidade como processos fundantes da vida em sociedade, de outro, temos a descrença e a falta de credibilidade como processos de dissolução da vida em sociedade. Entretanto, mesmo as trocas epistêmicas se dando entre indivíduos, os critérios para estabelecer o que é digno de crédito ou digno de descrédito são produzidos socialmente.

Nessa perspectiva, o critério para estabelecer a confiabilidade ou a não confiabilidade de uma fonte vai depender dos marcadores de credibilidade, que é uma espécie de poder social. Esse poder social vai gerar autoridades epistêmicas que servirão de referência na produção de conhecimento verdadeiro. Contudo, na produção de conhecimento, não é a autoridade o mais importante. O mais importante é o processo que produz o conhecimento e a verdade. É preciso que haja transparência, objetividade, que os interessados compartilhem os mesmos dados, que não haja informação privilegiada para uns em detrimento de outros e assim por diante. Então, a autoridade e a credibilidade virão desse processo, que, certamente, será reconhecido por todos que buscam a verdade e o conhecimento. E digo isso porque é possível chegar à verdade sem conhecimento, por pura sorte. Mas não é possível chegar ao conhecimento sem verdade. Conhecimento é, necessariamente, verdadeiro. Não existe conhecimento falso. A crença falsa é a crença em algo irreal e, portanto, em algo que

⁵³É claro que algumas pessoas estabelecem suas relações de confiabilidade com base em sentimentos ao invés de evidências. Não entrarei nesse debate. Aqui, o que importa é que, seja lá qual for a origem da confiabilidade, esta é fundamental para a vida em sociedade.

não corresponde a nada no mundo. Com isso, posso dizer que uma crença falsa está no domínio da imaginação. Mas essa questão tem relação com o que Fricker chamou de *poder social*.

Mas o que vem a ser o poder social? Para responder essa questão recorrerei a uma definição que Fricker deu no livro *Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing*, de 2007. Segundo ela, poder social “[...] é uma capacidade prática socialmente situada para controlar ações dos outros, onde esta capacidade pode ser exercida (ativamente ou passivamente) por agentes sociais particulares ou alternativamente, pode-se operar puramente estruturalmente [...]” (2007, p. 13). Assim, fica evidente perceber que os grupos ou pessoas dominantes interferem, diretamente, no que é tido por confiável, ou não confiável em uma sociedade, pois, produzem os marcadores de credibilidade. Por exemplo, do ponto de vista da lei, a palavra de um jurista tem mais peso do que a de uma pessoa comum (isso em função de todo o sistema jurídico e de quem pode influenciá-lo), do ponto de vista pedagógico, a palavra do professor pesa mais do que a do aluno, do ponto de vista da saúde, a palavra de um médico pesa mais do que a do paciente, etc. A credibilidade tem relação direta com a posição e com a função social que cada pessoa desempenha na sociedade. O poder social está atrelado a essas posições e funções sociais (estruturais ou não), fazendo com que algumas pessoas tenham muito crédito epistêmico e outras não tenham crédito epistêmico – ou tenham pouco crédito.

Mas isso por si só não gera injustiça epistêmica. A injustiça epistêmica ocorre não, exatamente, porque um jurista é especialista em leis, ou um professor em assuntos pedagógicos, ou um médico em saúde. Ocorre injustiça epistêmica porque uma sociedade de especialistas tende a deslegitimar a capacidade epistêmica dos não especialistas. Os especialistas exercem um tipo de poder social que interfere, diretamente, nas práticas que conduzem à produção de conhecimento, dizendo quem tem o saber e quem não o tem. Mas esse poder social exercido pelos especialistas, muitas vezes, derivam daquilo que Fricker chamou de *poder identitário* – o que ela chamou de uma sub-espécie de poder social. Ela define o poder identitário da seguinte maneira:

[...] há, pelo menos, uma forma de poder social que requer não apenas coordenação social prática, mas também uma coordenação social *imaginativa*. Pode haver operações de poder que dependem do agente ter compartilhado concepções de identidade social – concepção viva na imaginação social coletiva que governa, por exemplo, o que é ou significa ser uma mulher ou um homem, ou o que significa ser gay ou hétero, jovem ou velho, e assim por diante. Sempre que houver uma operação de poder que dependa, em algum grau significativo, dessa concepção imaginativa compartilhada de identidade social, então, o *poder identitário* está em ação [...] (2007, p. 14)

Ao que parece, o poder social não somente interfere na ação de outros indivíduos. Ele também desperta uma capacidade imaginativa de criar grupos identitários e a partir deles agrupar e separar pessoas, fazendo com que o poder atue localizadamente. Mas esse poder atua, basicamente, assentado sobre a imaginação. A partir da formulação de conceitos, definições e categorias, criam-se identidades, tornando, idealmente, semelhantes os dissemelhantes.

De maneira geral, o exercício do poder implica uma dose generosa de imaginação. E, para mostrar o efeito da imaginação sobre o poder e, por consequência, como a “concepção sócio-imaginativa de identidade social” produz injustiça epistêmica, tomarei como exemplo os estereótipos. Um poeta brasileiro, do estado do Ceará, chamado Patativa do Assaré,⁵⁴ disse que “é melhor escrever errado a coisa certa do que escrever certo a coisa errada”. Bem, Patativa estava se referindo aos homens e mulheres considerados iletrados do sertão nordestino do Brasil, que diziam coisas boas e belas – como ele mesmo o fez tantas vezes. Mas, certamente, entre as pessoas, de modo geral, darem crédito a um semi-analfabeto, falando sobre os efeitos das mudanças climáticas, e darem crédito a um acadêmico, o segundo terá a vantagem. Talvez, o segundo mereça sua vantagem, pois, estudou na universidade, leu artigos e viu noticiários sobre o tema. Talvez, tenha até feito pesquisas. Mas, talvez, ele nunca tenha ido ao semi-árido brasileiro para falar com mais propriedade do que o nordestino brasileiro sobre aquela região – é verdade, também, que o residente nem sempre saberá dar as razões para explicar o clima do semi-árido nordestino. As coisas ficam mais complicadas ainda se acreditarmos que há uma espécie de nexos causal

⁵⁴Antônio Gonçalves da Silva, conhecido como Patativa do Assaré (a patativa é uma ave do semi-árido), foi um poeta popular do Brasil nascido na cidade de Assaré no estado do Ceará.

entre o mundo acadêmico e a melhor explicação, ou, entre ser do semi-árido e ter mais competência para explicar o efeito do clima na região. Em qualquer um dos cenários, pouquíssimas pessoas terão acesso à pesquisa de campo e aos dados. As demais pessoas, acadêmicas ou não, dependerão do testemunho de outrem. Por esse motivo, a posição social de cada pessoa acaba interferindo na construção do conhecimento e dos marcadores de credibilidade. A capacidade imaginativa, sutilmente, penetra na formulação dos juízos ao reduzir os indivíduos a tipificações que são produzidas idealmente, gerando os estereótipos e as identidades sociais.

Nesse caso, a injustiça epistêmica ocorreria se o nordestino brasileiro, ao falar sobre os efeitos da mudança climática no semi-árido, não recebesse o crédito devido pelo fato de não dominar a norma culta da língua, mas ainda assim estivesse certo acerca do que dizia. Enquanto isso, o acadêmico com uma gramática impecável, poderia desconhecer muitos fatos e ainda assim não sofrer descrédito. Esse é um caso em que o estereótipo atrapalha no julgamento sobre crédito epistêmico. E isso devido às posições sociais de cada um na sociedade. Esse descrédito com base em estereótipo gera injustiça epistêmica com base em preconceito identitário, pois, de acordo com Fricker, o poder identitário, em si mesmo, é algo não material, mas tem implicações materiais, bem como aspectos imaginativos (2007, p. 16).

O poder identitário está atrelado ao estereótipo e tem implicações materiais porque atinge as pessoas em suas vidas práticas. O problema é que a justificativa para manter a crença nos estereótipos está, quase sempre, fundada na imaginação. Vou dar dois exemplos que me parecem ser úteis para tornar o que digo mais palpável: a) no primeiro exemplo, pensemos num cenário em que pessoas de esquerda defendem a ideia de uma sociedade completamente justa⁵⁵, equânime e igualitária, com distribuição da riqueza, dos bens epistêmicos e pessoas livremente virtuosas. Esse cenário parece o paraíso. b) no segundo exemplo, pensemos num cenário em que pessoas de direita atacam as pessoas de esquerda, defendendo que eles tomarão todas

⁵⁵ É importante considerar que pode ocorrer distribuição igual da riqueza e dos bens epistêmicos e ainda assim haver desigualdade em função do desempenho pessoal de cada pessoa.

as propriedades privadas, distribuirão a pobreza e acabarão com a moralidade. O que há de comum nos dois cenários? O alto grau de imaginação. E essa imaginação não somente parece justificar as crenças de esquerdistas e direitistas, como também tem sérias implicações materiais nas vidas das pessoas.

O que estou tentando demonstrar é que a imaginação desempenha um papel central na produção das crenças e justificações dos juízos de credibilidade. Mas faz isso com base no que Fricker chamou de poder identitário. Isso, em grande medida, é devido à maneira como produzimos juízo por meio de categorias. Categorias como gênero, classe social, ou raça, ao igualar os desiguais acaba criando uma tipificação artificial por meio da qual a imaginação opera, ultrapassando os limites da realidade empírica. As categorias funcionam como conceitos paradigmáticos constituídos idealmente e tentamos ajustar-nos a elas. O poder identitário, de certa forma, é um modo de igualar os diferentes por meio de categorias sociais compartilhadas imaginativamente.

Fricker está completamente certa ao dizer que a imaginação desempenha um papel central na construção dos estereótipos e das identidades sociais. Foi feliz, também, ao perceber que o poder identitário gera injustiça epistêmica, uma vez que trabalha mais com a imaginação do que com os fatos. Talvez seja por isso que ela pensou, para a injustiça epistêmica, em uma solução ligada às trocas testemunhais, isto é, nas relações epistêmicas entre indivíduos. Para Fricker, a injustiça epistêmica está no território do poder social e, por consequência, do poder identitário. Por isso, tais injustiças só podem ser corrigidas na prática do poder agencial, pois, são os agentes que exercitam o poder. O poder, não se pode esquecer, para Fricker, é uma capacidade e essa capacidade é posta em movimento pelos agentes. Esse também é o motivo que a faz deixar de lado o poder estrutural. Ela não ignorou o poder das instituições. Mas, tomou o poder estrutural como um poder sem sujeito, embora tenha entendido que “[...] em operações agenciais de poder, entretanto, o poder já é um fenômeno estrutural, pois, o poder depende sempre da coordenação prática com outros agentes sociais” (2007, p. 11).

Referências bibliográficas

ANDERSON, E. *Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions*. In. Social Epistemology. University of Michigan. April 2012.

BATTALY, H. *Closed-Mindedness and Dogmatism*. In. Episteme. Cambridge University Press, 2018.

CASSAM, Q. *Vice Epistemology*. In. The Monist, 2016.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing*. In Metaphilosophy, 2003.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

Manuel Cochole Paulo Gomane

EPISTEMOLOGIA DA DEMOCRACIA: Uma análise da problemática do igualitarismo epistémico

Nota introdutória

O presente texto investiga acerca da epistemologia da democracia. São três os pontos de partida: (i) contextualizar o estado da arte acerca da conceptualização que circunda epistemologia da democracia; (ii) demonstrar a diferença que caracteriza a discussão epistémica no campo da teoria social e da filosofia política no que tange ao estudo da epistemologia colectiva nas teorias igualitaristas e; (iii) partindo da conceitualização da problemática sobre o *igualitarismo epistémico*, quero mostrar de que forma a desigual distribuição do conhecimento na democracia contemporânea cria uma ignorância pública nos agentes epistémicos?

Dois autores são fundamentais para os meus argumentos sobre os três pontos acima mencionados. Primeira, Elizabeth Anderson (2006), que investiga os poderes epistémicos das instituições democráticas e denomina esse ramo por “epistemologia institucional”. No que tange a nossa questão, sobre o igualitarismo epistémico e a problemática da desigual distribuição de conhecimento, Anderson (2006), afirma que “informações socialmente dispersas podem ser transmitidas de três formas: conversas, votos e preço de mercado.” Sublinha ainda que, “os mercados respondem

principalmente às informações de preço”. Anderson no artigo em análise ilustra três modelos: Júri de Condorcet [modelo deliberativo], da Diversidade [talk] e o relato experimentalista de Dewey; dos três modelos, a autora propõe como alternativa epistémica a problemática em abordagem o modelo de Dewey. Olhando para a proposta da Anderson e, com base nas três formas atrás referenciadas, meu problema argumentativo é: até que ponto o preço do mercado pode ser regulador da justiça epistémica no que tange a epistemologia da democracia, olhando o relato experiencial como proposta alternativa. Que diferença e semelhanças podemos encontrar entre o modelo de Dewey proposto por Anderson e a *teoria de confiabilíssimo social* de Goldman. Há um desacordo argumentativo em Anderson?

Por sua vez, diferente da Anderson, Alvin Goldman (2011), toma a ideia de que existe um consenso de que [alguns] grupos são portadores de atitudes proposicionais, desta forma, estas atitudes [proposicionais] incluem crenças, descrenças, suspensão de julgamento e graus de confiança. Contudo, o problema argumentativo em Goldman - reside no facto de que - ao longo do processo de justificação em epistemologia coletiva [relato experiencial- Dewey], o *Confiabilismo do Processo Social*, a confiabilidade e o valor do *conhecimento*⁵⁶ na crença colectiva possuem atitudes doxásticas que viciam alguns processos de confiança [crença] nas instituições democráticas para tomar as decisões corretas por parte dos grupos. A partir do argumento de Goldman de que as atitudes doxásticas viciam alguns processos de justificação em epistemologia coletiva, encontro uma falácia argumentativa no texto da Anderson, ao propor o modelo de Dewey como alternativa partindo da ideia de que o preço do mercado pode ser regulador da justiça epistémica. Contudo, não é este o problema que pretendo resolver no presente texto. Por isso, abandono a partida questão do preço do mercado, que justificaria uma abordagem diferente daquela que me propomos argumentar, assevero apenas que o preço do mercado é irrelevante no argumento por ela apresentado.

Tomarei posteriormente o relato experimentalista de Dewey proposto pela Anderson, que nos remete a problemática em debate para a crenças coletiva e vício epistémico

⁵⁶ Tomamos como conhecimento todas as performances virtuosas que determinam a possibilidade de uma crença verdadeira dentro de um grupo social ou instituição e agente epistémico.

[na epistemologia institucional]. Goldman (2011), por sua vez, não coloca o problema na crença coletiva do relato experimentalista (talk), mas sim, no *status* justificativo de tais crenças [esta é a posição argumentativa com a qual corroboro]. Isto é, estou asserindo que, Goldman (2011), diferente da primeira solução (positivista) colocado por Anderson (2006), ao sugerir como alternativa o modelo de Dewey, propõe a análise com base no *status justificativo* das crenças coletivas como caminho para uma investigação completa das relações entre grupos epistémicos e seus membros.

Ora, se “as leis podem fazer as coisas certas ou erradas. Os democratas epistémicos enfocam a questão de saber se é possível confiar nas instituições democráticas para tomar as decisões correctas, de acordo com critérios externos” (ANDERSON, 2006). Uma primeira resposta a este comentário, olhando para o confiabilíssimo de processo social e as instituições sobre o olhar ontológico, é afirmativa. Pois, as trocas testemunhas dos sujeitos epistémicos são determinantes para aferir sobre o valor do conhecimento. Contudo, a ausência nos ‘grupos epistémicos’ de testemunhos com um grau de confiabilidade aceitável leva a ideia de fragilidade epistémica dos processos democráticos (GOLDMAN, 2011). Da primeira análise entre os dois textos, resulta que a confiabilidade processual deve ser apontada pelos dois autores como um dos critérios determinantes para a análise dos processos democráticos de ponto de vista da epistemologia da democracia, isto, quando o problema em análise é a ignorância pública que por sua vez gera desigualdades e injustiças epistémicas nas/das instituições [democráticas] ou coletividades epistémicas [grupos].

Minhas hipóteses problemáticas são: (i) O *confiabilismo de processo social* tem uma relação significativa com a desigual distribuição de conhecimento nos processos democráticos; (ii) A *conversa* (asserções) e o *voto* (deliberações colectivas) exibem negativamente as funções epistémicas das instituições constitutivas quando a sua confiabilidade é regulada pelos processos de justificação e relato experiencial nos agentes.

Confiabilismo do Processo Social v Epistemologia Institucional

No que tange a epistemologia institucional, Anderson (2006), afirma que “os tomadores de decisão estatais não podem responder a diversos efeitos dos quais

desconhecem. É necessária a contribuição de diversos cidadãos, juntamente com um mecanismo de responsabilização para garantir que essas contribuições sejam levadas a sério, para tornar os estados epistémicos perceptivos a tais efeitos”; Goldman (2011), sustenta que os epistemólogos coletivos geralmente concordam que a posse de um grupo numa crença deriva normalmente [e de alguma maneira] das crenças justificadas dos seus membros. Neste sentido, a epistemologia da democracia é a condição primeira para existência de uma boa democracia, pois, são os estados epistémicos dos agentes e a confiabilidade processual que determinam as questões de boa a má democracia (não apenas no sentido axiológico); Ou seja, o institucional ou o coletivamente verdadeiro, será sempre determinado pelos estados não doxásticos dos agentes epistémicos [quer sejam *individuais ou coletivos*] num processo que aqui denomino ‘confiabilidade processual social’.

Sobre a Ignorância Pública

Para mim, o primeiro problema que origina a *ignorância pública*⁵⁷ surge quando decorrem falhas nos dois processos acima mencionados (Confiabilismo do Processo Social v Epistemologia Institucional). Em Goldman a ignorância pública se dá quando há falha entre a justificação e a crença justificada, [quando o ‘*status justificativo de tais crenças*’ contém vícios epistémicos]. Exemplo: “ Quando o governo Bush afirmou que Saddam Hussein possuía armas de destruição em massa, muitas pessoas questionaram se o governo tinha justificativa na crença [assumindo que eles realmente acreditavam] ” (GOLDMAN, 2011).

Para Anderson, a ignorância pública, se dá, por exemplo, pelo facto da ‘simplicidade da representação da democracia do ‘Júri Condorcet Theorem’ não fornecer critérios científicos plausíveis; Ou por outra, este modelo de ‘Th’, ao ser representativo apenas no momento da votação [voto] desabilita a investigação sobre como melhorar o funcionamento epistémico das instituições democráticas além da cabine de votação` (cf. ANDERSON, 2006).

O confiabilismo de processo social e o modelo experimental da democracia, não são

⁵⁷Estados doxásticos dos agentes epistémicos, falta de “conhecimento e não da verdade”.

teorias epistémicas ou modelos por si antagónicos, como irei demonstrar ao abordar *o modelo democrático comunitário africano*⁵⁸[caso de Moçambique]. Pois, o problema para mim, reside na contextualização de ambos quanto ao problema de abordagem [método] em relação a coletividade epistémica em estudo [objeto] dentro da epistemologia institucional ou epistemologia da democracia. Assim tomando o problema, cabe aos teóricos da epistemologia da democracia apresentar alternativas epistémicas para minimizar a ignorância pública tendo como relato, por exemplo, estrutura avançada por Elizabeth Anderson; assim, avançarei argumentativamente tendo em conta os seguintes pontos:

- Construção de um modelo democrático que responda adequadamente aos poderes epistémicos das instituições em análise;
- Funções epistémicas e suas características constitutivas;
- Conhecimento situacional, e;
- Análise epistémica: Resultado e Processo [da confiabilidade social processual – Goldeman].

Igualitarismo epistémico como alternativa a ignorância pública

As instituições democráticas ou epistemologia institucional estão permeadas de vícios epistémicos. A desigual distribuição de conhecimento é cada vez mais patente e, é marcada por informações (Conversas) que se limitam muitas vezes em informações doxásticas [asserções e desacordos epistémicos]. A *Igualdade Epistémica* no presente trabalho quer ser pensada como uma conceção teórica e prática dentro do quadro das injustiças e virtudes epistémicas na epistemologia social que procure identificar os vícios epistémicos, particularmente na epistemologia coletiva. Estou ciente que a interpretação do conceito nos remeti ao debate dentro de dois campos concomitantes na análise da democracia contemporânea, isto é, *epistemologia social e teoria social* (teoria política). Estou dizendo que, numa primeira abordagem, a igualdade epistémica é a problematização da injustiça social dentro da epistemologia da democracia tendo em conta os vícios epistémicos em relação ao testemunho, não

⁵⁸Temos como Exemplo de modelos igualitários comunitários africanos o texto de: **METZ, Thaddeus (2006), An African Egalitarianism Bringing Community to Bear on Equality.**

dentro da teoria política como pode pressupor.

Neste sentido, minha principal enunciação é de que a solução apontada por Anderson (2006), *preço do mercado*, do ponto de vista prático é uma resolução ambígua em si [conforme afirmei acima] e, não resolve, por exemplo, as falhas do sufrágio universal tido até então como o melhor critérios em processos eleitorais. Por outro lado, o *status* justificativo baseado na crença que resulta do confiabilismo do processo social é a solução mais assertiva para resolver o problema da ignorância pública gerada pela desigual distribuição do conhecimento (doxas). Uma vez que, o confiabilíssimo processual nos remete a análise do problema sob ponto de vista de minimização dos *vícios epistémicos*, assumindo os seus limites do ponto de vista da ‘verdade como conhecimento ou informação’.

Credibilidade da crença coletiva v Pessoalidade das instituições

O confiabilismo do processo social é um mecanismo (método de análise) avançado por Goldman (2011), aonde procura analisar não apenas a crença coletiva em si, mas o *status* justificativo da crença. O autor avança que pensadores como Schmitt (1994, 2006), Mathiesen (2006), Bird (2010) e List & Pettit (2011), também procuram trabalhar não apenas a crença coletiva, mas sim os grupos como portadores de atitudes proposicionais. Para mim, a partir da posição em que assumimos que os grupos possuem atitude proposicionais, inferimos que epistemicamente que os grupos podem apresentar *estados epistémicos justificativos* em relação as crenças por elas produzidas. Minha posição é de assumir que os mesmos podem também assumir estados ontológicos. De que forma?

As trocas testemunhas dos sujeitos epistémicos são determinantes para aferir sobre o valor do conhecimento. A ausência das mesmas (conversas) nos leva a questionar sobre as características dos agentes não pensantes. A famosa questão da filosofia da mente “será que as máquinas pensam?”, dividiu os agentes epistémicos em “mentes computacionais, mentes humanas e mentes animais” [atribuindo a todos eles- agentes epistémicos- estados intencionais].

No campo da epistemologia social, particularmente na epistemologia da democracia, a questão que se pode levantar sobre a pessoalidade das instituições é a seguinte: ‘será

que as instituições pedem pensar?⁵⁹. Quero enquadrar esta pergunta no campo do valor do conhecimento no que diz respeito a vida prática das coletividades e seus contextos [o *mundo da vida*]. No que tange a responsabilidade epistémica da *Ação do Agente Epistémico* e da Intencionalidade das suas ações [as leis institucionais contêm regras e normas que visam orientar a conduta de determinados grupos – *denominação intencionalidade coletiva*].

Uma primeira abordagem republicana, e talvez habermasiana ou positivista, diria que não, as instituições não pensam. Contudo, sabemos que as instituições pertencem a esfera pública ou contêm dentro dela agentes epistémicos, agentes estes que são determinantes na conduta democrática dos agentes epistémicos [testemunho], como afirma Goldman acima. A partir das instituições podemos traçar as regras e modelos do jogo democrático, desta forma, nelas podem estar patentes injustiças epistémicas de vários ídolos [silenciamento, injustiça testemunhal entre outros], visto que, na esfera pública, aonde existem regras de jogo a falha [vício epistémico] é uma questão inevitável e exige uma responsabilização ou uma minimização.

Das asserções acima, aparentemente paradoxais, mas, analisadas a partir da sua condição de possibilidade de conhecimento, nos remetem para um campo que denomino o '*lugar do intermédio epistémico*'. O *lugar do intermédio epistémico* é aonde se deve colocar a possibilidade epistémica de as instituições serem agentes epistémicos, visto que nas regras do jogo democrático elas possuem asserções típicas de 'agentes epistémicos ontológicos' que cometem injustiças.

Ora,

“As coisas que um grupo-agente [group agent] faz são claramente determinadas pelas coisas que seus membros fazem; elas não podem emergir independentemente. Particularmente, nenhum grupo-agente pode formar atitudes proposicionais sem que essas sejam determinadas, de uma forma ou de outra, por certas contribuições de seus membros e nenhum grupo-agente pode agir sem que um ou mais de seus membros aja, (List & Pettit, 2011, p. 64 citado por GOLDMAN & BLANCHARD, 2018).

⁵⁹ MÁQUINA DE TURING. (i) Não estou afirmando que as máquinas pensam. Nossa asserção é de que esta não é uma falsa questão, porque permitiu um avanço grande no debate epistémico sobre a racionalidade e a razoabilidade da mente humana. (ii) Quero sim, partir de situações diferentes para encontrar zonas de intermédio entre situações análogas, as máquinas emitiram asserções diferentes ou semelhantes as instituições?

Corroborando com o acima exposto, assevero a possibilidade de que as injustiças institucionais (do ponto de vista testemunhal) são também determinadas por agentes epistêmicos pertencentes a certas coletividades [grupos epistêmicos]. Visto que, não podem emergir independentemente do nada, como afirma Goldman sobre os grupos epistêmicos. Ademais, do ponto de vista ontológico, admito que as instituições têm uma personalidade, tomando em conta que elas possuem atitudes proposicionais, como afirmei.

A definição do que é uma instituição é o ponto-chave para assumirmos a posição acima, embora não colha consensos dentro da epistemologia social. Goldman (2011), fala de uma epistemologia das *entidades coletivas*, sujeitos coletivos que possuem crenças de seus membros, estes podem ser: tribunais científicos, painéis, equipas atléticas e órgãos institucionais; para o autor, estes possuem atitudes doxásicas, incluindo crenças, descrenças, suspensão de julgamento e graus de confiança. É com base nesta perspectiva que assumimos a posição acima, não na definição da Anderson que nos coloca outra definição não similar.

Assumir a personalidade das instituições como agentes epistêmicos compostos caracteristicamente por entidades coletivas, a partir da ideia de que elas não podem pensar, para mim, é uma questão de injustiça argumentativa ou hermenêutica, socorrendo-me do conceito de *injustiça hermenêutica* avançado por FRICKER (2007). É necessário aventar a hipótese de que as instituições possuem *virtudes e vícios epistêmicos*, independente das consequências epistêmicas da asserção, a partir da ideia de que são compostos por grupos, que por sua vez, são agentes epistêmicos. A tese da personalidade das instituições, permitirá atribuir responsabilidade aos agentes [testemunho] dentro da epistemologia da democracia e reduzir as injustiças epistêmicas cometidas por agentes enquanto membros de grupos, procurando assim, uma maneira de que dentro da ‘epistemologia da democracia’ não aconteçam as injustiças epistêmicas a partir da resignificação epistêmica do conceito Instituição na epistemologia social. Olhar se a relação entre justificação de grupo e membro é paralela ao caso da inferência intrapessoal não é uma forma simplista que nos dará automaticamente o estatuto proposicional ou ontológico aos sujeitos coletivos ou instituições epistêmicas. Ora vejamos o seguinte exemplo de Goldman (2011), em relação aos critérios para a credibilidade da crença coletiva:

Suppose Jones has a good reason, R, for believing P. For example, she already justifiedly believes certain premises that entail P and she recognizes this entailment. Does she therefore have at least prima facie (propositional) justification for believing P? Yes. Special cases aside, possessing good reason(s) R automatically gives Jones such justification for believing P.³ Now consider a different case. Although Jones lacks reason R, Smith possesses R. Does Smith's having reason R automatically give Jones prima facie justification for believing P? Of course not! One person's reason, or justification, never transfers automatically to a second person. Granted, Jones might acquire good reason to believe that Smith has a good reason to believe P; she might have this higher-order reason without knowing what Smith's reason is. As Richard Feldman has quipped, "evidence for evidence is evidence." In this new case Jones' evidence is not R, but the (different) fact that Smith has a good reason to believe P. The fact that Jones has this higher-order reason does not imply that this reason emerges automatically from Smith's having his first-order reason, namely R. (Goldman, 2011: 4)

Vício epistémico como obstáculo do confiabilismo de processo social

Retomando o texto acima, Goldman (2011), afirma que 'o fato de Jones ter esse motivo de ordem superior [crença] não implica que o motivo que emerge automaticamente de Smith está tendo seu motivo de primeira ordem [*status justificativo*], ou seja, R'. Estamos dizendo que, a razão [R] não é o critério primeiro para formalização da crença, visto que não ocorre automaticamente, depende do *status justificativo* do testemunho [falante]. Por sua vez, o *status justificativo* dependerá também do *confiabilismo processual*, que ocorre mediante condições epistémicas que justificam a razão [R] na crença [P], eliminando primeiramente os estados doxásticos [vícios epistémicos], quer do ponto de vista individual, quer seja nas entidades coletivas (grupos epistémicos).

Of course, if the group has "defeater" beliefs to the effect that some choices of people as (putative) experts are misguided, then such beliefs might lower the J-status of the group's belief in P. But it would not cancel the positive and automatic contribution of the de facto reliability of the weighted voting system. The defeater beliefs just

compete with the de facto reliability of the system in influencing the ‘ultima facie’ justifiedness of the group's P-belief. Finally, in saying that a group would (ceteris paribus) have greater justifiedness in believing P based on a weighted voting scheme than on a (less reliable) equal-weight voting scheme, this pertains only to epistemic justifiedness, not political (or moral) justifiedness. There may be grounds to object to an "epistocracy" on moral or political grounds, but the present question concerns epistemic character only. (Ibidem, 23-24).

Se tomarmos os vícios epistémicos no sentido geral como ‘aquilo que impede, atrapalha, bloqueia uma investigação efetiva e responsável’; Concordaríamos em afirmar que o que impede uma razão de ser verdadeira [conhecimento] e obstaculiza uma crença verdadeira [vício] tornando a em doxa, é também um vício epistémico.

Neste sentido, as *crenças equivocadas* dentro da epistemologia de grupo que resulta *justificativa coletiva agregada* é um obstáculo para o confiabilismo de processo avançado no exemplo acima por Golden. Contudo, o relato experimentalista de Dewey proposto por Anderson, não consegue atribuir uma justificação plausível em relação minimização dos vícios epistémicos no caso da *Conversa* e do *Preço de Mercado*. Não pelo modelo proposto por ela, mas sim pelo método de abordagem (Positivista), isto é, se tomarmos grupos como portadores de atitudes proposicionais, quiçá, ontológicos.

Nota Conclusiva

[O Caso de Moçambique (Eleições Gerais 2019)]

Análise comparativa do modelo epistémico comunitário africano

Em 2019 [15 de outubro], Moçambique realizou Eleições Gerais, o processo de opinião pública [*Talk end Vote*] concentrou se em torno de um dos círculos eleitorais (o *círculo eleitoral Gaza*⁶⁰), aonde o número de eleitores era superior ao número dos

⁶⁰(Foram recenseados 300 mil eleitores a mais do que o total de pessoas em idade de votar): <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-cne-distancia-se-dos-dados-do-ine-em-gaza/a-49649599>

dados estatísticos oficiais fornecido pelo Instituto Nacional de Estatística e da Comissão Nacional de Eleições (INE-CNE). Isto no que diz respeito ao número de eleitores com idade de voto, contrariamente ao número fornecido Secretariado Técnico de Administração Eleitoral (STAE). Este facto obstaculizou o *processo de confiabilidade epistémica social (PcEs)*, um dos critérios para minimização da Ignorância Pública. Ademais, “informações socialmente dispersas podem ser transmitidas de três formas: conversas, votos e preço de mercado” (ANDERSON, 2006). Neste caso, estamos falando do processo eleitoral, cujo um dos mecanismos é a confiabilidade do processo social da qual ira ressaltar o Voto (sufrágio universal).

Ora;

Anderson aponta que a ignorância pública pode advir pelo facto da ‘simplicidade da representação da democracia do ‘Júri Condorcet Theorem’ não fornecer critérios científicos plausíveis; Ou por outra, este modelo de ‘Th’, ao ser representativo apenas no momento da votação [voto] desabilita a investigação sobre como melhorar o funcionamento epistémico das instituições democráticas além da cabine de votação` (cf. ANDERSON, 2006).

Goldman afirma que a ignorância pública se dá quando há falha entre a justificação e a crença justificada, quando o ‘*status justificativo de tais crenças*’ contém vícios epistémicos.

O caso das asserções produzidas durante as eleições gerais em Moçambique, acima citado, ilustra que estamos mediante processos com notáveis e evidentes vícios epistémicos, não pode haver duas verdades ao mesmo tempo sobre a mesma matéria por parte dois órgãos institucionais (desacordo testemunhal). O desacordo entre as duas instituições demonstra que, quer na teoria apresentado por Anderson, quer seja no modelo apresentado por Goldman, o vício epistémico é o elemento fundamental que mina a confiabilidade do processo e cria a desigual distribuição de conhecimento [R-razão para a crença no voto- P], para este caso em particular. Estamos dizendo que a análise epistémica dos processos democráticos dentro da epistemologia social pressupõe em termo metodológico *Conhecimento Situacional* do problema de abordagem.

Anderson (2006), apresentou o facto da exclusão das mulheres da participação em grupos florestais comunitários prejudicar os poderes epistémicos destes grupos; Goldeman a partir do exemplo do governo Bush afirmou que Saddam Hussein possuía armas de destruição em massa, muitas pessoas questionaram se o governo tinha justificativa na crença [status justificativo da crença coletiva]; Eu aprestei aqui o facto de o desacordo epistémico testemunhal entre dois órgãos institucionais na posse de dados científicos diferentes sobre mesmo objeto de estudo, vicio um processo de *confiabilidade processual* que por sua vez influencia no voto.

No caso de moçambicano, cuja desigual distribuição de conhecimento é gritante. Assim como no caso do ataque ao Iraque por parte dos aliados do governo Bush, muitas pessoas - agentes epistémicos- questionaram se os órgãos eleitorais tinham justificativa nos argumentos epistémicos por eles apresentados, ou eram meras crenças?

Concluí que “os vícios epistémicos serão disposições cognitivas que produzem efeitos epistémicos ruins - incluindo [mas não limitado] a falsas crenças” (BATTALY,2017).Arrogando-se que as instituições em causa, STAE-CNE (com dados científicos) assumiram como verdadeiros os dados avançados por eles, diferentemente dos avançados pelo INE (também com dados científicos), estamos mediante uma situação de *ignorância pública* causada por *vícios epistémicos*; daí que, aferimos como enunciação que deste conflito entre duas instituições democráticas resultou uma injustiça epistémica no quadro da epistemologia social – epistemologia coletiva- que é geradora de desigualdades sociais e injustiças epistémicas. Assim, tomada a *igual distribuição da informação* como um dos critérios de justiça no modelo democrático assumido por moçambique, importa neste caso em particular, aferir que uma das pistas para minimizar desigual distribuição do conhecimento na democracia contemporânea e gerar menos ignorância pública nos agentes epistémicos e a eliminação dos vícios epistémicos tomando em consideração o modelo de confiabilidade do processo social.

Referências Bibliográficas

ANDERSON Elizabeth (2006). The Epistemology of Democracy. *Episteme* / Volume 3 / Issue 1-2 / June 2006, pp 8 – 22, DOI: 10.3366/epi.2006.3.1-2.8,

Published online: 03 January 2012. In:
http://journals.cambridge.org/abstract_S1742360000000447

BATTALY Heather (2017). Testimonial Injustice, Epistemic Vice, and Vice Epistemology. In: Kidd, I.J. Medina, Pohlhaus, G.J. (eds) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge, pp. 223-231.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press. Maitra, Ishani. 2010. The nature of epistemic injustice. *Philosophical Books* 51: 195- 211

GOLDMAN, A. & BLANCHARD, Th. (2018). “Epistemologia Social”. In: CICHOSCKI, Luiz Paulo da Cas; RUIVO, José Leonardo Annunziato. (Org.) *Social Analysis in Contemporary Philosophy: Readings on Collective Intentionality and Social Epistemology*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

GOLDMAN, Alvin I. (2011). *Social Process Reliabilism: Solving Justification Problems in Collective Epistemology*.

In: <https://fasphilosophy.rutgers.edu/goldman/Social%20Process%20Reliabilism%20%28Version%2011%29.pdf>

Marcelo Santana dos Santos

O FIM DOS TEMPOS: Sobre o tempo livre, a produção e o trabalho na crítica de Marx

A relação que se estabelece entre tempo livre e jornada de trabalho possui sutilezas que exige um exame mais apurado sobre a existência ou não da distinção entre o tempo de trabalho e a e tempo de não-trabalho que seja um tempo fora das relações de trabalho, quando e onde se pode imprimir um outro sentido as relações sociais entre os indivíduos, como sendo um aproveitamento de tempo livre. A tese que se pretende defender aqui é a seguinte: a de que não existe tempo livre para o Capital, porém, se o tempo livre existir, ou assim for considerado, ele possui preço, e nessas

condições, ganha status de mercadoria, entrando na esfera do consumo e, portanto, dentro da esfera da circulação do capital. Nesse sentido, a distinção entre o tempo livre e o tempo de trabalho se configura apenas como um aspecto dos processos de reprodução do Capital, não sendo, portanto, o tempo livre um momento de constituição de possibilidades para elaboração de uma vida fora do mundo do trabalho, mas, ao contrário, um momento de consolidação e perpetuação dos processos sociais para reprodução do valor, configurando-se como parte essencial do Capital em movimento.

Para discutir a relevância do tempo em sociedades capitalistas, é preciso considerar alguns aspectos que são fundantes do processo de circulação do capital e sua relação com a força de trabalho, seja no âmbito da produção de valor, seja no que toca a necessidade da reprodução dessa mesma força de trabalho. Aqui, já temos em vista uma distinção salutar para a compreensão dessa relação: a força de trabalho, diz Marx, precisa ser reproduzida e, sendo assim, tem um custo, um valor, perfazendo em seu percurso um esquema de subordinação e de controle social que está intimamente ligado ao poder de consumo de cada um numa dada sociedade. Por exemplo, quando Marx afirma que se o tabaco faz parte dos costumes de um lugar no que toca a reprodução da vida, então, em tese, isso deverá estar incluído no processo de reprodução dessa força de trabalho. Diz Marx:

“Como toda outra mercadoria, este valor se determina pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la. A força de trabalho de um homem consiste, pura e simplesmente, na sua individualidade viva. Para poder crescer e manter-se, um homem precisa consumir uma determinada quantidade de meios de subsistência, o homem, como a máquina, se gasta tem que ser substituído por outro homem. Além da soma de artigos de primeira necessidade exigidos para seu próprio sustento, ele precisa de outra quantidade dos mesmos artigos para criar determinado número de filhos, que hão de substituí-lo no mercado de trabalho e perpetuar a raça dos trabalhadores. Ademais, tem que gastar outra soma de valores no desenvolvimento de sua força de trabalho e na aquisição de uma certa habilidade.” (Marx, *Salário, Preço e Lucro*, 1974, p. 87)

Essa comparação do homem com a máquina é relevante para questões que serão apresentadas posteriormente. Salientamos que perpassa boa parte das obras de Marx. Ainda em *Salário, Preço e Lucro*, Marx escreveu que “A maquinaria não se esgota exatamente na mesma proporção em que se usa. Ao contrário, o homem se

esgota numa proporção muito superior à que a mera soma numérica do trabalho acusa.” (1974, p. 98) Isso é importante para pensarmos a relação como tempo e o desgaste, mas retornaremos em outro momento. Por ora, vale destacar o caráter da reprodução da força de trabalho que está ligado, de alguma maneira, ao consumo, assim, “(...)o valor da força de trabalho é determinado pelo valor dos artigos de primeira necessidade exigidos para produzir, desenvolver, manter e perpetuar a força de trabalho.” (Marx, Salário, Preço e Lucro, 1974, p. 88) Como efeito desse processo, tem-se a constatação de que os valores das forças de trabalho são tão diferentes quanto os seus processos de reprodução, modificando suas características e qualidades, o que leva Marx a concluir que a igualdade de salários é um desejo que jamais se realizará. Nota-se que ao fim, o valor da força de trabalho se fixa como o de outra mercadoria qualquer, possuindo valores distintos segundo o seu grau de constituição em que se fazem produzir distintamente. Daí as diferenças entre salários. Por isso, Marx diz: “Pedir uma retribuição igual ou simplesmente pedir uma retribuição justa, na base do sistema salariado, é o mesmo que pedir liberdade na base do sistema da escravatura.” (Salário, Preço e Lucro, 1974, p. 87-88) O que queremos trazer a cena aqui é o caráter que envolve o tempo de reprodução dessa força de trabalho e sua ligação intrínseca com a jornada de trabalho sob a forma de salários. Segundo Marx, o operário só recebe seu salário depois de realizar o seu trabalho e imagina que o valor do preço de sua força de trabalho é o preço ou valor de seu próprio trabalho, isso porque o valor ou preço da força de trabalho **toma a aparência do preço ou valor do próprio trabalho** e, assim, fica parecendo que todo trabalho é trabalho pago. Acontece, como é de conhecimento de todos, que parte do trabalho fica sem remuneração – trata-se do sobretrabalho, um trabalho não remunerado, que é o lucro. Para Marx,

Essa aparência enganadora distingue o trabalho assalariado das outras formas históricas de trabalho. Dentro do sistema do salariado, até o trabalho não remunerado parece trabalho pago. Ao contrário, no trabalho dos escravos parece ser trabalho não remunerado até a parte do trabalho que se paga. (Salário, Preço e Lucro, 1974, p. 90)

Essa comparação com o trabalho escravo também surge em outros momentos: quando o capitalista dispõe da força de trabalho de alguém, o faz, por um determinado tempo: “Se lhe fosse permitido vendê-la sem limitação de tempo, teríamos imediatamente restabelecida a escravatura. Semelhante venda, se o operário se

vendesse por toda vida, por exemplo, convertê-lo-iam sem demora em escravo do patrão até o final de seus dias.” (Marx, Salário, Preço e Lucro, 1974, p.86)

É essa relação que parece ser fetichizada quando se trata da questão do tempo de trabalho, onde há uma aparência enganadora que faz com que o trabalho não remunerado pareça ser entregue voluntariamente, restando ao operário o salário pago para sua manutenção. O fetichismo aí é personificado nas relações entre o operário e o capitalista, posto que a mercadoria é a própria força de trabalho dos indivíduos, em especial do operário. Assim, o capitalista se apropria de um sobretrabalho, obtendo com isso o que, grosso modo, chamaremos de lucro, e o operário, ao fim, obtém um salário destinado a manutenção da sua existência, que se dá através do consumo: há um consumo produtivo, ocorrido no processo mesmo de produção e um outro ligado ao processo de distribuição, que é o consumo propriamente dito. Sendo o salário destinado a manutenção desse trabalhador, é na esfera do consumo propriamente dito que o mesmo poderá se reproduzir. Ora, em tese, esse procedimento se intensifica em seu tempo livre, embora saibamos que se dá ao longo de sua vida e a qualquer momento, inclusive na produção. Acontece que o tempo livre é um tempo não remunerado, mas é ao mesmo tempo, o momento por excelência do consumo, do desfrute. É pois, aqui, que pode-se perceber a incompatibilidade das relações entre o tempo de trabalho e o tempo livre, uma vez que dentro da jornada de trabalho, é necessário certo descanso para que o trabalhador possa repor suas forças e voltar a produzir, o que o classifica na sociedade. Por exemplo:

Em relação ao indivíduo isolado, a distribuição aparece naturalmente como uma lei social, que condiciona a sua posição no interior de produção, no quando da qual ele produz e que precede portanto à produção. Originalmente, o indivíduo não tem capital nem propriedade da terra. Logo ao nascer é estrangido ao trabalho assalariado pela distribuição social. Mas o próprio fato de ser estrangido ao trabalho assalariado é resultado da existência do capital e da propriedade fundiária com os agentes de produção autônomos.” (Marx, Introdução de 1857, 1974, p. 119)

O que podemos constatar com isso é que o capital acaba por ampliar os modos de apropriação do tempo. Não se trata só do tempo de trabalho, mas também da determinação e controle do tempo fora dessa esfera de produção, pois converte o tempo livre (que é um tempo não remunerado também) em uma mercadoria, na medida em que cria subjetividades e estabelece o padrão de consumo do trabalhador.

Esse sistema faz com que o grau de dependência do trabalhador de sua força de trabalho amplie cada vez mais, criando uma relação que pressupõe componentes de prefiguração ligadas, por exemplo, a constituição do crédito, tonando a massa de trabalhadores cada vez mais comprometida com a seu modo de subsistência, na medida em que se liga aos meios necessários a manutenção desta existência. Assim, o consumo nesse momento, é um consumo gerado pelo capital dentro das esferas de circulação em que o tempo do não-trabalho (esse suposto tempo livre) se metamorfoseia em tempo de reprodução da materialidade e determina o lugar dos indivíduos na sociedade: essa metamorfose do tempo, ganha uma organicidade que aponta para uma relação fetichizada potencializada na **mercadoria tempo livre**: seja pelo consumo criado, seja pela dependência que relaciona o tempo livre ao tempo de trabalho – este último passa a ser referência e, dentro da jornada de trabalho, podemos dizer que está previsto esse momento de reposição, assim, o salário pago ao operário nada mais é do que o modo de controlar seu tempo para além do tempo de trabalho e criar dependência do capital a partir de um mecanismo de subordinação. De algum modo, o salário mede a riqueza social dos indivíduos, mas, na medida em que passa a ser utilizado na esfera do consumo, que se dá com o desfrute, verifica-se que no conjunto da sociedade, essa relação expõe a classe social a qual o indivíduo faz parte – podendo, resumidamente, ser aquela detentora dos meios de produção, ou a que só tem a força de trabalho para vender. Nos termos de hoje, como salienta Wolfgang Streeck, “Assim, permitio-mesimplificar a estrutura de classes, são de maneira sofisticada, e, de acordo com os predominantes padrões de receita, dividir os membros da sociedade capitalista fundamentalmente em dois tipos: “dependentes de salários” e “dependentes e lucro” (...).” (2019, p. 16)

No conjunto do que pretendo defender, o tempo livre, assim como o tempo de trabalho, são remunerados e, nesse sentido, não são tão distintos quanto parece, haja vista a dependência relacional entre eles constituída dentro da circulação e sacramentada na esfera do consumo propriamente dito. Nesses termos, podemos dizer que o sobretrabalho do qual se apropria o capitalista vai para além do tempo de trabalho que ele diz aparentemente pagar, pois, se ao pagar os salários está se pagando também as condições mínimas de manutenção dessa força de trabalho e de sua reprodução, então, podemos dizer que, considerando isso, a apropriação determina

omodo como essa força de trabalho vai se reproduzir através da esfera de consumo, fora do tempo de trabalho propriamente produtor de mais valia. Na medida em que há uma troca inicial para a reprodução da força de trabalho, podemos concluir que o tempo possui, tal como a mercadoria, valor de uso e valor – nesse sentido, o tempo não seria só pensado como medida de valor no processo de produção de mercadorias, e a força de trabalho produtora de valor. O tempo se insere no campo de uma relação social que, ao estabelecer o momento de consumo bem como sua qualidade, passa a ter um preço e, nesse aspecto, torna-se uma mercadoria que precisa ser desvendada. A princípio, só posso pensar que o trabalhador assalariado paga para trabalhar e o faz voluntariamente, mais ainda, obrigado a trabalhar sem o saber, torna-se, enquanto consumidor, indivíduo comprometido com o futuro, dentro de um regime de servidão por dívidas.

REFERÊNCIAS

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Trad. por Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl. **Grundrisse: Lineamentos fundamentais para la crítica de la economía política. 1857 – 1858**. Trad. por Wenceslao Roces. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. v. I.

MARX, Karl. **Grundrisse: Lineamentos fundamentais para la crítica de la economía política. 1857 – 1858**. Trad. por Wenceslao Roces. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. v. II.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844** –. Trad. por Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia: esposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon (1847)**. Trad. Paulo Ferreira Leita. São Paulo: Centauro, 2001.

MARX, Karl. **O Capital - contribuição à crítica da economia política**. V1 Trad. por Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARX, Karl. **O Capital - contribuição à crítica da economia política. Livro II**. V3 O processo de Circulação do Capital. Trad. por Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MARX (1974), Karl. Marx – Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril, 1974.

Marcelo Vinicius Miranda Barros

O CORPO NA INTERSUBJETIVIDADE DE SARTRE: Um breve estudo de teoria do reconhecimento

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo desta pesquisa é o corpo humano na perspectiva do filósofo francês Jean-Paul Sartre a respeito das suas relações concretas com o outro, ou seja, na relação intersubjetiva, segundo a visão sartriana, e uma possível implicação dessa intersubjetividade com uma espécie de “teoria do reconhecimento”.

Grosso modo, Sartre vai afirmar que “o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o *conhecido pelo outro*: o que conheço é o corpo dos outros, e o essencial do que *sei* de meu corpo decorre da maneira como os outros o vêem” (SARTRE, 2012, p. 286). É também dessa forma que Sartre vai colocar o corpo na relação concreta com o outro. Assim, como apreendo o *meu* corpo – ou, melhor, o *essencial* do que *sei* de meu corpo –, me remete à existência do outro, mais especificamente ao olhar do outro, da maneira como o outro me ver. O outro, portanto, é uma espécie de meu “fundamento”, pois não posso tentar me conhecer, ou *dar-me um sentido*, salvo por intermédio do outro.

Então, de acordo com a ontologia sartriana, entendemos as nossas relações tendo como base estrutural o outro, como busca do fundamento existencial de nós mesmos. Por que isso? De antemão, Sartre tem por metodologia a releitura a respeito da “Intencionalidade”, que é um conceito recriado por Husserl a partir de Brentano, para afirmar que toda consciência é consciência (de) alguma coisa. Ou seja, a consciência, para Sartre, não é algo, não é uma substância; a consciência só existe na relação com o objeto / fenômeno. Por isso, a consciência faz a análise intencional e descritiva dos objetos. Todo ato mental tem seus conteúdos, caracterizados por sua direção a um objeto. Toda crença, desejo, tem necessariamente seus objetos: o acreditado, o desejado, etc. (SARTRE, 2012).

Partindo da intencionalidade da consciência, o fenômeno tem um ser como fundamento e este aparece à consciência como fenômeno (veremos isso melhor quando discorrermos a respeito do conceito de Em-si), mas a consciência não tem seu fundamento próprio a não ser lá “*fora*” no outro. Por a consciência não ter seu

próprio fundamento, é que se caracteriza a liberdade sartriana, pois ter seu próprio fundamento contrariaria o conceito de intencionalidade e faria da consciência um mero objeto ou reflexo do mundo.

O que tentamos dizer é que a consciência se tornaria coisa do mundo, e se tornando coisa do mundo, como haveria liberdade? Isso não seria possível, pois a consciência sendo uma coisa existiria segundo as leis que são próprias desse mundo (fazendo dela um mero reflexo) e não segundo a lei da consciência. Ou seja, dar à consciência “um conteúdo sensível é fazer dela uma coisa que obedece às leis das coisas e não às da consciência: retira-se assim do espírito qualquer possibilidade de distingui-la das outras coisas do mundo” (SARTRE, 2008, p.110). Ela deixaria de seguir leis próprias para seguir as leis do mundo, então, não teríamos a liberdade sartriana. Além disso, torna-se ao mesmo tempo impossível conceber, seja de que maneira for, a relação dessa consciência com as coisas.

O que Sartre deixa evidente é que se a consciência fosse colocada no mundo, no “real”, como existente entre outros, deveríamos fazer da consciência algo passivo e submetido às leis da física e não às leis da própria consciência, sem capacidade de ultrapassar esse *real*, sem capacidade de imaginar, e isso seria aberração. A consciência não passaria de um Em-si, o que é também contraditório. Para o filósofo, “essa consciência só poderia, portanto, conter modificações reais provocadas por ações reais, e toda imaginação lhe seria interdita, precisamente na medida em que estaria submersa no real” (SARTRE, 1996, p. 239). Logo, se a consciência é determinada por fatos psíquicos do mundo e pelo “real”, como pretendem alguns psicólogos behavioristas⁶¹, seria impossível para a consciência produzir alguma outra

⁶¹Segundo Skinner, que foi o propositor do behaviorismo radical, “se a consciência parece ter um efeito causal, trata-se do efeito do ambiente especial que a induz à auto-observação [...] O que o behaviorismo rejeita é o inconsciente como um agente, e está claro que também rejeita o consciente como um agente” (SKINNER, 1974, p.133).

coisa a não ser o *real*⁶². Ou ainda: a determinação da consciência unicamente pelo *real* e a interpretação dos processos da consciência segundo a lei da causalidade, que são ideias defendidas por alguns psicólogos behavioristas, significaria a impossibilidade da consciência de produzir algo além do real. No entanto, salientamos que Sartre tinha como meta examinar a consciência no mundo. A consciência é engajada no mundo de tal forma que ela não existe sem mundo, mas a consciência não é determinada pelo *real*, não é objeto ou extensão do mundo. Não estamos discorrendo sobre um determinismo mecanicista, por exemplo, pois a consciência é sempre ativa e é liberdade (SARTRE, 1996).

Também não é possível a consciência, como intencionalidade, ser seu próprio fundamento, porque “[...] ainda que pudesse tentar fazer-me objeto, seria ainda eu mesmo no âmago deste objeto que sou, e, no próprio epicentro deste objeto, teria-de-ser o sujeito que o encara” (SARTRE, 2012, p. 313)⁶³. Com outras palavras, ao tentar se fundamentar, auto-objetificar, o sujeito se nega, nadifica-se, afasta-se de si mesmo, e isso que foi “afastado” é observado pela consciência, sendo, então, o objeto que não é a própria consciência, já que a consciência só conhece quando aquilo que se difere

⁶²Por a consciência não ser uma mera extensão do mundo, ela também pode imaginar. A imaginação é referida como “consciência imagética” na filosofia sartreana. Imagem é consciência (de) imagem, ou seja, imagem é igualmente consciência. Logo, Sartre considera a imagem como consciência de imagem, porque, para o filósofo, só há dois tipos de existência: “a existência como coisa do mundo e a existência como consciência” (SARTRE, 2008, p. 108). O problema é que se colocarmos a imagem como fenômeno da consciência, a imagem aparecendo à consciência, assim, ela se tornaria independente da consciência, como se fosse um “Em-si” (objetos, coisas do mundo, o que possui uma essência). Portanto, a imagem se tornando coisa do mundo, como a consciência poderia imaginar? Por isso, a imaginação não segue as leis da física ou as leis do mundo. Portanto, podemos concluir que é por isso que se pode imaginar um Centauro (inexistente), uma pessoa com que se marcou um encontro, mas que não compareceu ao tal encontro (ausente), um amigo distante (existente em outra parte), e imaginar ainda um “copo voador” etc. Com outras palavras, “[...] a imagem contém, do mesmo modo, um ato de crença ou um ato posicional. Esse ato pode tomar quatro, e somente quatro, formas: pode colocar o objeto como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte; pode também ‘neutralizar-se’, isto é, não colocar seu objeto como existente (essa suspensão da crença continua a ser um ato posicional) (SARTRE, 1996, p. 26). Posso, então, imaginar tudo aquilo que “fere” as leis do mundo. Se a consciência fosse uma extensão do Em-si, imaginar dessa forma seria praticamente impossível. Portanto, não há uma consciência passiva, por isso não há nenhuma surpresa em relação ao tal objeto imaginado. (SARTRE, 2008). Daí que essa perspectiva seria também uma forma de apresentar a consciência como liberdade sartreana.

⁶³Como veremos, isso será muito importante para nossas futuras discussões sobre o reconhecimento em Sartre.

dela (intencionalidade), de tal modo que a consciência não coincide consigo mesmo. Trata-se, portanto, de uma das formas de expressar a liberdade em Sartre e, por isso,

sublinhamos, com efeito, que a liberdade do Outro é fundamento de meu ser. Mas, precisamente porque existo pela liberdade do Outro, não tenho segurança alguma, estou em perigo nesta liberdade; ela modela meu ser e me *faz ser*, confere-me valores e os suprime [...] (SARTRE, 2012, p. 457).

Assim, o outro irá me constituir em “novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas” (SARTRE, 2012, p. 290). Só que a liberdade, o olhar do outro, a consciência não podem ser vistas como uma mera abstração, portanto, isso tudo é tratado de forma encarnada, ou, como diz Sartre, a consciência é corporificada. Isto é, há um corpo para mim e há um corpo para o outro, e este é entendido como um corpo-objeto no momento em que esse outro me olha, como fenômeno ontológico. O corpo é essencial nas relações dentro de uma perspectiva existencial. Assim, nos parece que as relações com o outro “atravessam” o corpo a ponto de nos interrogarmos, em face da indeterminação característica da liberdade tal como defendida por Sartre (1943): o que é ser um corpo? O que é ter um corpo? Qual o estatuto do corpo no estudo da intersubjetividade? O corpo implica conhecimento e reconhecimento de si e do outro? Em face às essas questões, é necessário discorreremos, primeiramente, sobre algumas críticas à filosofia de Sartre sobre a noção sartriana de corpo na intersubjetividade e sua implicação como reconhecimento. Dentre outras, uma das críticas que surge diretamente ao pensamento sartriano é a do filósofo Axel Honneth. É com este que daremos início as nossas análises, ou seja, que será nosso ponto de partida para uma investigação a respeito do reconhecimento no próprio pensamento sartriano.

2.0 A CRÍTICA DE HONNETH AO SARTRE

Honneth considera principalmente três pensadores pós-hegelianos em sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* que buscaram uma intersubjetividade que considera fortemente o reconhecimento, a saber: Marx, Sorel e Sartre. No caso, devido ao nosso intento, iremos nos debruçar somente sobre a análise a respeito de Sartre.

Segundo Honneth, Sartre é o terceiro filósofo que buscou compreender a intersubjetividade baseada em reconhecimento. No entanto, a base existencialista

sartriana que apresenta singularidades é, ao mesmo tempo, talvez, que tenha dado problemas de difíceis soluções para esse tema.

Ele analisa a obra sartriana *O Ser e o Nada*, e afirma que essa obra é um exemplo de quanto é difícil, na filosofia de Sartre, uma interação humana ser bem-sucedida, pois por serem ontologicamente conflituosas, as intersubjetividades, as interações humanas, jamais chegariam a um estado de reconciliação, que é algo tão almejado no pensamento de Hegel, segundo Honneth. Aqui se trata dos conflitos sartrianos, como a relação do Para-si com o Para-outro, o Olhar, a objetificação, ou, a reificação do outro, por exemplo.

A sua análise a respeito de *O Ser e o Nada* é muito geral, Honneth não se demora nela, mas nos permite um entendimento de sua crítica de forma satisfatória. Assim, esse filósofo afirma o seguinte a respeito da tal obra sartriana:

já que todo sujeito humano vive como um ser sendo-para-si no estado de uma transcendência permanente de seus próprios projetos de ação, ele experiêcia o olhar do outro, através do qual unicamente ele pode chegar a autoconsciência, ao mesmo tempo como uma fixação objetivante a apenas uma de suas possibilidades de existência; por isso, ele só pode escapar ao perigo de uma tal objetivação, sinalizada por sentimentos negativos, tentando inverter a relação do olhar e fixar agora o outro, por sua vez, a um único projeto de vida; com essa dinâmica de uma reificação recíproca, um elemento do conflito migra para todas as formas de interação social, de sorte que é ontologicamente excluída a perspectiva de um estado de reconciliação inter-humana (HONNETH, 2003, pp. 246-247).

Honneth deixa evidente o problema do Olhar para uma interação humana na filosofia de Sartre, já que há o processo de objetivação do outro, no qual um só pode se tornar sujeito se o outro se tornar objeto e vice-versa – nos remetendo aos conceitos sartrianos de Eu-sujeito e Eu-objeto –, *impedindo*, assim, um estado de reconciliação.

O filósofo segue com a sua descrição a respeito do pensamento sartriano chegando até a utilizar o termo “reificação”. Esse termo alude à coisificação das relações sociais. A “reificação” é um conceito original de Marx, desenvolvido por Lukács e trabalhado também pelos integrantes da Escola de Frankfurt ou da vertente da Teoria Crítica encabeçada por pensadores como Horkheimer, Adorno, Habermas e

também pelo próprio Honneth, que por sinal foi assistente de Habermas e crítico da filosofia deste (HONNETH, 2019).

A reificação é uma das formas de identificar as patologias sociais que não se resumem as questões meramente econômicas, é o que pretende Honneth. A obra *Reificação: um Estudo De Teoria Do Reconhecimento* é um trabalho em que Honneth se debruça mais no conceito de reificação, atualizando-o ou reinterpretando-o para o contexto social atual. Grosso modo, essas patologias sociais se referem a comportamentos humanos que violam os princípios morais e éticos, ou melhor, que não reconhecem o direito do outro, fazendo deste um sujeito sem sentimentos, “objetos mortos”, isto é, fazendo do outro uma “coisa” ou “mercadoria”. Como exemplos, podem ser a mercantilização das relações amorosas na internet e até o forte desenvolvimento da indústria do sexo. Mas não se trata somente disso. Nessa obra, a reificação caracteriza também os sentimentos humanos que são reduzidos à análise neurológica ou bioquímica, tratando as pessoas como uma máquina sem qualquer experiência existencial (HONNETH, 2019).

Devido à natureza deste nosso trabalho, não iremos fazer uma análise mais abrangente da filosofia de Honneth e nem todo o seu desdobramento sobre a reificação. Interessa-nos, então, nesta nossa pesquisa, entendermos que a reificação se apresenta como potencialidade de análise das patologias sociais presentes nas sociedades contemporâneas, como já colocado aqui. Dessa forma, evitamos nos perder de nosso objetivo, que é analisar o pensamento de Sartre no que diz respeito à intersubjetividade e à teoria do reconhecimento.

Sendo assim, retomemos: Honneth se apressa em discorrer sobre outros estudos da filosofia de Sartre que não se resumem mais ao *O Ser e o Nada*. Quando se volta aos estudos político-filosóficos, Honneth passa a considerar no pensamento sartriano a luta por reconhecimento como interações humanas em que há elementos de conflitos, mas que agora podem ser superados. É partir desse ponto que o filósofo se volta a outra obra do filósofo francês: *Questão judaica*. Nesta obra, Sartre considera o anti-semitismo como uma forma de desrespeito social, tendo como causa a dimensão histórica das experiências específicas da classe pequeno-burguesa. O pensamento sartriano percorre as normas do comportamento social dos judeus, que são colocados

como meio de expressão de um esforço desesperado de preservar um auto-respeito coletivo em um contexto que o seu reconhecimento é recusado (HONNETH, 2003).

Mas, como dissemos, a crítica de Honneth ao Sartre, partindo da obra *O Ser e o Nada*, precisa ser revista aqui, já que é o nosso objetivo analisar o reconhecimento pelo viés sartriano; reconhecimento esse que Honneth considera impossível devido a objetificação do outro. Contudo, será que essa crítica basta para “findarmos” a discussão do reconhecimento na filosofia de Sartre? É o que tentaremos ver em nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS

SARTRE, J-P. **O Ser e O Nada**: Ensaio De Ontologia Fenomenológica. 21ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **A Imaginação**. Edição 6, Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **O Imaginário**. São Paulo: Ática, 1996.

SKINNER, B. F. **Sobre o Behaviorismo**. Edição 5. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **Reificação**: um Estudo De Teoria Do Reconhecimento. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

Mariana Lins Costa

NARCISISMO E FASCISMO

No intuito de compreender a origem da religião entre os “selvagens”, Freud, em *Totem e Tabu*, estabelece uma analogia entre esses, os neuróticos e as crianças. Dando um passo além, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, acrescenta, a esta tríade, as massas. Dentre outras perspectivas, um tal acréscimo significa aplicar, para a elucidação dos fenômenos das massas, o que designou psicologia do Eu. Com uma tal aplicação, diz-nos Adorno, o mesmo Freud que não se preocupou em tematizar as mudanças sociais ocorridas no seu tempo, foi capaz de elucidar o mecanismo psíquico do “novo tipo de sofrimento psicológico” característico à época que “testemunhava o declínio do indivíduo e o seu conseqüente enfraquecimento”. Ora, mas o que significa um novo tipo de sofrimento psicológico referente a uma época em que o indivíduo

declina? Para a elucidação desta questão, a noção de narcisismo é fundamental. Pois se o tipo de massa analisado por Freud não pode prescindir de um líder, isto se dá porque os indivíduos que a compõem carecem de libido narcísica – o que, numa linguagem mais popular, é o mesmo que dizer que carecem de amor-próprio. Semelhante aos neuróticos enamorados, as massas sobreinvestem libidinalmente num indivíduo narcísico, o líder, a ponto de introjetá-lo no lugar do seu ideal de Eu, a consciência moral, e, portanto, no lugar do mais importante componente do Eu. Na tentativa de curar o amor-próprio esfrangalhado, uma vez que fracassaram em satisfazer por si mesmos o seu ideal de Eu, os indivíduos da massa idealizam o líder cuja característica fundamental deve ser, nem que apenas aparentemente, a de não amar qualquer outro além de si. Daí, segundo Adorno, que a semelhança entre o líder fascista e os “psicopatas sociais” tenha sido antecipada na teoria freudiana ou, de um modo ainda mais geral, “o próprio surgimento e natureza dos movimentos fascistas como um todo”.

Mário Dantas Bastos Filho

TRABALHO, RIQUEZA E ABSTRAÇÃO EM MARX

A questão da riqueza e do trabalho são temas centrais da produção teórica de Marx. Particularmente em “O Capital”, o autor busca desfraldar os mistérios por trás da formação daquela que é a riqueza característica do modo de produção capitalista: a riqueza abstrata. Historicamente, Marx irá apontar, a riqueza abstrata difere da riqueza concreta, típica das sociedades pré-capitalistas; a principal característica que difere essas duas formas de riqueza será apontada por Marx através da diferenciação entre valor de troca (ou simplesmente valor) e valor de uso (utilidade) das mercadorias que orientam a produção e circulação de dado modo de produção. A fonte, por outro, da riqueza em qualquer modo de produção, aponta Marx, segue sendo o trabalho. Porém, na sociedade onde impera a riqueza abstrata, o trabalho abstrato substitui o trabalho concreto como principal referência. As repercussões dessa alteração na base da referência da riqueza da sociedade, acompanha o deslocamento do concreto para o abstrato como traço característico da mesma, determinando, assim, as mais diversas relações sociais.

Paulo Sérgio O. Santana

O TEMPO SEM FISSURAS: Por que a duração não pode conter instantes?

1. Introdução

É de reconhecimento amplo na produção filosófica que engloba o período que vai do final do século XIX até nossos dias, que a questão do tempo em sua natureza mais profunda é indiscutivelmente o tema central da filosofia de *Henri Bergson (1859 – 1941)*. Dentre os diversos aspectos e particularidades que caracterizam seu pensamento, compondo substancialmente o estofado de suas ideias, podemos destacar que o ponto mais significativo que resumiu suas pretensões filosóficas (possibilitando um amadurecimento posterior de suas ideias), foi, e continua sendo, suas objeções direcionadas a metafísica clássica e ao determinismo científico, bem como todo aparato tecnicista, reinante em sua época.

Ao indagar sobre a natureza íntima daquilo que convencionalmente chamamos de tempo, o filósofo procura destacar, a funcionalidade deste no domínio das ciências e também, do legado filosófico. Sua tese está alicerçada na crença de que, tais ramos do conhecimento, manipulavam a temporalidade para seus fins práticos. Para a mecânica, o tempo é uma série de *instantes*, um ao lado do outro, regulados pelas sucessivas posições dos ponteiros do relógio. Com efeito, medir o tempo significa comprovar que o movimento de certo objeto num espaço determinado coincide com o instante, marcado pelo movimento dos ponteiros do relógio. Além do mais, o tempo utilizado pelas ciências, possui um caráter reversível, isto é, os instantes passados, presentes e futuros, podem ser calculados, prevendo assim, eventos posteriores.

Bergson considerava que as pretensões das ciências naturais/Exatas eram grandes demais para conter o real, O teórico francês acreditava que o compromisso firmado pela ciência de apresentar fielmente a essência do real, fracassou. As análises científicas não escapavam aos seus próprios experimentos empíricos. Logo, como apontam as denúncias do filósofo, os estudos levados a cabo pelos cientistas, a instrumentalização e aparatos tecnológicos, apenas demonstravam um reducionismo em largas proporções do mundo físico aos métodos ajustáveis; e não

o contrário. “[...] seu objetivo próprio e especular isto é, ver; sua atitude em face do vivo não poderia ser a da ciência, que visa apenas agir e que, só podendo agir por intermédio da matéria inerte, considera o resto da realidade sob esse único aspecto.” (BERGSON, 2005 p. 214). Logo, o fluir qualitativo do estofô do real não poderia de forma alguma ser contido, teria que necessariamente ser submetido a novas expressões de esquematização e organização, próprias do exercício científico. Por isso, o instante é evocado como possibilidade de reversão e adiantamento temporal.

2. Características do tempo científico

O princípio perpetrado pelas ciências era o de causalidade, que, aplicado a temporalidade, lançava sobre ela a rigidez dos intervalos, transformando-a em sequências de instantes alinhados e homogêneos: “[...] a ciência antiga acredita conhecer suficientemente seu objeto quando ela anotou dele momentos privilegiados, ao passo que a ciência moderna o considera em todo e qualquer momento.” (BERGSON, 2005, p. 774). Assim, o tempo tornou-se uma espécie de quarta dimensão do espaço, existindo não independentemente dele, mas como seu elemento necessário de manuseio.

Os instantes são postos ao lado dos acontecimentos antecedentes, como pontos vizinhos e localizáveis. Todo o resultado se configura numa estrutura esquemática. A compreensão científica da temporalidade deve fundar-se em princípios mecânicos do tempo. Bergson acreditava que nenhum ser vivo poderia experienciá-lo de forma efetiva, isto é: como transcorrer da vida, como algo durável. Se a Física e a Matemática não se ocupam do tempo verdadeiro, de que tempo tratam?

Levando em consideração tais observações, podemos atestar que o tempo utilizado pela Física, resume-se ao movimento de determinado corpo no espaço, coincidindo milimetricamente com as demarcações executadas pelos mecanismos de conferência e aferição, artifícios engendrados pela capacidade determinista intelectual. Assim nasce as horas, minutos e segundos. Deste modo, podemos supor que as ciências manipulam a temporalidade extática. A inteligência atribui características engessadas, que carregam em si (todas elas), o caráter de

reversibilidade. O que isso significa? Paradoxalmente, a objetificação do irreduzível, a mensuração da duração. O domínio que possibilita a previsibilidade do porvir e a antecipação de fenômenos futuros.

Com a cronometrização do tempo, há de se considerar que os acontecimentos passados, presentes e futuros (possibilitados pelos instantes) são calculados num ponto específico da linha temporal, permitindo sua fixação em fórmulas matemáticas. Deste modo, estruturação do tempo nos mostra uma índole padronizada. Para o físico, a variação do tempo e do espaço é encontrado mediante a seguinte fórmula: $\Delta t = t - t_0$.

Δt = variação de tempo

t = tempo ou instante final

t_0 = tempo ou instante inicial

O símbolo (Δ) é usado para representar a variação de uma grandeza e corresponde a diferença entre o valor final e o valor inicial.

Bergson ao se perguntar sobre o tempo científico, problematiza-o de modo a saber que a concepção linear temporal e a infinitude que lhe serve de corolário, apresenta uma série de problemas epistemológicos e a pergunta preliminar, que se apresenta, é: se o tempo é infinito, vindo do infinito e, do mesmo modo se deslocando para este, por que, então, todos os instantes não aconteceram? Por perceber a fragilidade dessa concepção, Bergson condena o tempo retilíneo que tem por competência, se estender infinitamente em ambas direções: passado e futuro. Deste modo, o autor francês pergunta: pois, se já transcorreu um tempo infinito, como se pode afirmar que algo ainda não aconteceu? Desse modo, cairíamos no engodo de produzir pseudoproblemas, já que a fluidez da temporalidade está revestida pelo caráter geométrico espacializante.

Ao deslocar o conhecimento da razão e introduzi-lo nos domínios da consciência irrefletida, Bergson percebe a riqueza da experiência primitiva do desenrolar dos estados psíquicos, numa enxurrada incalculável de novidade. Um

tempo que não faz distinção entre estados atuais e passados. “É por isso que, numa duração psicológica de alguns segundos, poderá abarcar vários anos, vários séculos até, de tempo astronômico: tal é a operação a que se entrega quando traça antecipadamente a trajetória de um corpo celeste ou quando a representa numa equação.” (BERGSON, 1988, p. 134).

3. A duração

A ideia de duração, é o centro nevrálgico da filosofia bergsoniana. Para entendermos o que significa a duração, primeiro, devemos partir da consciência¹, já que passado e futuro só faz sentido para um ser consciente. Fora dela, não há memória. É pela atitude de “deixar-se ver” que a consciência encontra sua verdadeira temporalidade.

A duração enquanto tal, surge propriamente na dimensão psicológica. Realidade que consiste na sua heterogeneidade qualitativa, que se resume à multiplicidade de seus estados internos, atingida mediante à renúncia da forma espacial. A consciência naturalmente é constituída por essa multiplicidade de estados psicológicos, heterogêneos que se sucedem, interpenetrando-se em contínua mudança. “Uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem relativamente aos outros, sem qualquer parentesco com o número: seria a pura heterogeneidade.” (BERGSON, 1988, p. 75). Isso significa que todos os nossos pensamentos, sensações e impressões não possui delimitações que indiquem que um estado passou e outro se iniciou, ou melhor, que determinada dor experienciada dias atrás é a mesma que retorna neste momento.

“Com efeito, o que é uma sensação? É a operação de contrair em uma superfície receptiva trilhões de vibrações. Delas sai a qualidade, e esta é tão-somente a quantidade contraída. Assim, a noção de contração (ou de tensão) nos dá o meio de ultrapassar a dualidade quantidade homogênea-qualidade heterogênea, e nos permite passar de uma à outra em um movimento contínuo.” (DELEUZE, 2008, p. 58).

Examinando os dados da consciência, como vimos, constatamos que não são homogêneos. Nenhum estado se repete de modo piriforme. Em outras palavras, não

pode haver na consciência, dois momentos/instantes idênticos. Cada estado é único e reveste todo o psiquismo com sua qualidade. Porém, de forma sucessiva, pois outros estados vêm fundir-se de forma imprevisível. As fases da consciência são sucessivas e não atômicas, momentos essencialmente desuniformes que se compenetraram reciprocamente e destoam dos elementos vazios que se alinham numa superfície ideal, mas sucessão sempre rica e diversificada. Sobre a duração Gil nos esclarece:

Regressando ao ponto que estava a ser considerado, Bergson vincula o tempo interior à duração, e considera que a duração possui uma relação à nossa própria consciência, de tal modo que o tempo real é-nos apresentado como o desenrolar da própria vida consciente. Ora, ao associar a consciência à duração, ou seja, ao tempo real, Bergson está ao mesmo tempo a declarar que há uma dependência da nossa representação. Isto é, o ser temporal entendido como manifestação da duração real implica que somos na própria representação, que há um ser no próprio acesso, e essa forma de ser provém da duração como consciência. (GIL, 2015, p. 9)

Toda vida interior, se configura como um todo qualitativo que sem intervalos, muda invariavelmente. Essa multiplicidade qualitativa não deve ser confundida com a multiplicidade quantitativa, típica do espaço que, instituindo a realidade numérica, visa estancar o movimento com suas réguas deterministas. Para tanto, é preciso diferenciar dois tipos de multiplicidades: uma qualitativa e subjetiva que escapa ao número e diz respeito aos fatos conscientes; a segunda, objetiva e exterior, refere-se aos objetos extensos. É importante pontuar que a consciência em Bergson, não pode ser confundida com a consciência intencional da fenomenologia de *Husserl* (1859-1938), isto é, de alguma coisa: consciência que visa um objeto. Para Bergson, consciência é o mesmo que memória: “a consciência é o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro” (BERGSON, 1903, p.71). Desse modo, a consciência é memória do passado que se estende no presente, criando-o perpetuamente.

Em Bergson, temos uma concepção temporal incompatível com a medida, isto é, um tempo experienciado apenas como puro devir qualitativo. Assim, o instante (cristalização do que não é mais) reduz o tempo a uma sucessão de pontos numa reta. Diante de tal constatação, o problema que se desenrola é: como saber, a partir de abordagem epistemológica, mudança? já que a duração exclui o instante como experiência originária?

A duração como essencialmente continuação, necessita da propagação do que não é naquilo que é. Isso nos chama atenção para uma característica importantíssima do tempo durável. Se o que não é, passa de algum modo integrar o atual, constatamos que há um processo da diferença. A duração concreta é um movimento de diferenciação interna. Ela é diferença porque passa, e passar significa antes de tudo mudar. A duração se efetua em infinitos graus e a diferenciação, é o que permite apreender a singularidade de cada estado onde quer que a duração se efetive. Pois, se o que foi não se diferenciar em certo sentido do que é, como perceber a mudança? Se o tempo é variação e imprevisibilidade no que consistiria o ser da coisa? Para o autor francês, a essência da duração é a própria mudança. Transformação e diferenciação. Diferença que se dá justamente na passagem, pois, a atualidade antecede o porvir, já atualizado. Não seria possível sem aquilo que o diferenciava outrora. O que era não persiste em sua totalidade, modificou-se na passagem, deixou de ser e se metamorfoseou, sendo. A diferença torna-se patente nesse sentido. Diferente de si e em si diferenciando-se continuamente no transcurso temporal.

O tempo vivido por uma consciência, exige níveis de profundidades que se mesclam com memórias puras de lembranças passadas, influenciando as percepções atuais que se tornarão lembranças virtuais, esperando novas oportunidades de se atualizarem. “Somos conscientes da duração quando pensamos na duração, mas não como um sujeito que expressa um objeto significando-o para si mesmo, e sim como consciência da imersão numa totalidade que não pode ser, a rigor, significada porque não pode ser assinalada ou designada por um ato exterior a ela mesma.” (SILVA, 1994, p. 105). Por isso, a duração escapa toda e qualquer imobilização, o instante não pode contê-la.

O tempo durável, é a passagem de seus próprios momentos que só se conservam virtualmente. O tempo próprio da consciência é passagem, ou melhor, duração, isto é, tem como característica fundamental de ser, a permanência parcial de seu momento anterior quando o seguinte se apresenta, formando algo novo. O tempo é conservação de todo e qualquer conteúdo experienciado.

Podemos perceber em Bérson, que o objetivo essencial da ciência é aumentar nossa influência sobre as coisas. Para isso, quanto maior o conhecimento que a ciência obtém do objeto, tanto maiores são os momentos isolados dele. Quanto mais refinado

for o conhecimento, torna-se mais simbólico. O intervalo entre os pontos escapa à técnica científica. Com efeito, a ciência positiva é obra da inteligência, faculdade que tem por objetivo estabelecer relações:

[...] nossa lógica triunfa na ciência que tem por objeto a solidez dos corpos, isto é, na geometria. Lógica e geometria engendram-se reciprocamente uma a outra, como veremos um pouco adiante. E da extensão de uma certa geometria natural, sugerida pelas propriedades gerais [...].” (BERGSON, 2005, p.174).

Concebendo o tempo dentro desse esquema, automaticamente a ideia de multiplicidade é evocada, e o número é o seu traço distintivo. O número é entendido como elemento componente de uma multiplicidade que se pode contar isoladamente. Assim, uma série desses elementos forma uma coleção; surgindo necessariamente uma multiplicidade que pressupõe a existência de um espaço que possibilite calcular as unidades, diferenciando-as entre si. Como corolário, a associação entre a ideia de número e os objetos que se espacializam, podendo-se contá-los diretamente, considerando-os separadamente. Assim, a ideia de número se adéqua perfeitamente aos objetos materiais, pois, somente nesses termos, conseguiremos nos referir a eles como coisas que podem ser localizadas, tocadas e contadas; e isso só será possível, levando-se em consideração o lugar onde estão expostos, ou seja, o espaço. O tempo instantâneo, quantificável é especializado, o que Bergson chama de espaço?

3. O espaço e o instante

Encontramos as primeiras reflexões de Bergson acerca do espaço, na sua Tese latina. Nessa obra, como vimos no início deste capítulo, verifica-se uma análise do conceito de lugar, desenvolvido e ampliado por Aristóteles em sua Física. Porém, se Bergson, em relação ao tempo, discorda da totalidade da tradição filosófica, em relação ao espaço, parece haver algum acordo referente à espacialidade subjetiva, principalmente ao espaço kantiano: “Ele separa, à maneira de Kant, a matéria e a forma do conhecimento.” (PINTO, 1998, p. 1998).

O espaço bergsoniano é uma forma que adere às qualidades sensíveis no ato da percepção. Essas qualidades constituem a matéria do nosso entendimento e, sobre elas, atua a inteligência, que confere suas dimensões. “O espaço ‘resulta’ de um ato do

espírito, de uma inteligência; é a própria forma desta, e condição de apreensão do mundo sensível.” (PINTO, 1998, p. 1998). Pensando o espaço desse modo, como forma do entendimento, Bergson extrai consequências importantes que lhe possibilita separar a forma das qualidades sensíveis, afirmando em seguida, a existência não somente dos corpos no espaço, como também, a permanência do espaço nos corpos.

Enquanto forma do conhecimento, o espaço, na perspectiva de Bergson, é atrelado às qualidades sensíveis por intermédio da inteligência, permitindo que essas qualidades se relacionem mutuamente. Nessa vinculação, são atribuídos aspectos corpóreos aos objetos representados; haja vista que esse espaço ultrapassa o lugar aristotélico, tornando-se, também, extensão. Bergson encontra no espaço vazio e homogêneo a substituição do lugar, pois, diante de complexa operação, necessitava-se de um “lugar” onde pudesse abrigar ambos: o espaço e a extensão: “é a mudança radical que lhe é imposta por uma simbolização espacial do tipo da numeração ou da medida, que faz da sucessão uma série de objetos distintos num espaço exterior.” (WORMS, 2014, p.135). A apreensão de um objeto é uma operação que confere capacidade de oferecer “lugar” para suas partes, configurando sua extensão. O espaço atribui extensão aos corpos, transformando-se em meio de justaposição das partes, isto é, o espaço recebe o “conteúdo” das partes dos corpos, em outras palavras, o espaço também é extensão.

Considerações finais

Diante do exposto, verificamos que as críticas de Bergson, em relação as concepções temporais científicas e filosóficas, tem por finalidade, promover o encobrimento do tempo. Nas reflexões que se seguiram, tentamos demonstrar como o autor francês mostra que tais ramos do conhecimento, manobravam a temporalidade tendo em vista, tornar reversível o incondicionada. Nesse sentido, o tempo é concebido como uma série de instantes, separados e simultâneos, regulados pelos ponteiros do relógio.

Bergson parte do pressuposto de que medir o tempo, significa submetê-lo aos movimentos do cronometro, simbolizados pelos segundos, minutos e horas. Desta forma, o tempo enquadrado dentro desse esquema, evoca automaticamente a noção de multiplicidade e, como consequência, a ideia de número. O número é entendido como elemento componente de uma multiplicidade que se pode contar isoladamente e

posteriormente, sequenciado. Logo, uma série desses elementos, produzem um conjunto homogêneo; abrindo a possibilidade para surgimento de uma multiplicidade quantitativa. Tal esquematização mental, pressupõe a existência de um espaço que possibilite o cálculo das unidades. A associação entre a ideia de número e os objetos que se espacializam, fazem como que percebamos os fenômenos mentais como coisas que podem ser localizadas, contadas como objetos. Até o presente momento, concluímos que a duração é incompatível com os cálculos. As fissuras no devir, são sinônimos de instantes, pontos virtuais de uma reta.

Referências

- BERGSON, Henri. **Duração e simultaneidade**. Trad. Iáudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. SP: MartinsFontes, 2005..
- _____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Henri. Matéria e memória**. Trad. Paulo Neves. SP: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Memória e vida**; textos escolhidos por Gilles Deleuze; Tradução: Carla Berliner – São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Henri. O pensamento e o movimento**. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2006.
- _____. In: **Cartas, conferências e outros escritos**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo, Ed. 34, 1999. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. HUDE, Henri et alii. *Leçons d'histoire de la philosophie moderne théories de l'âme*. Cours III. Paris. Épiméthée/PUF, 2008.
- GIL, P. I. A. et al. **A Realidade do Tempo** – uma análise de Durée et Simultanéité de Henri Bergson. Dissertação (Dissertação em Filosofia Geral) – FCSH. Lisboa, 2015.
- PINTO, M. D. **Espaço, Extensão e Número: Suas Relações e seu Significado na Filosofia Bergsoniana** – discurso (29), 1998: 133-73
- SILVA, Franklin L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo, Ed. Loyola, 1994.
- WORMS, F. **A concepção bergsoniana do tempo** - “La conception bergsonienne du temps”, publicado em *Philosophie*, nº54, p.73-91. Tradução de Débora Morato Pinto. 2014.

Rui Benevides Prates

Emil Cioran: recepções e lacunas no Brasil

Emil Cioran foi um filósofo romeno que viveu no século XX, entre 1911 e

1995. Nascido em Rășinari, na Transilvânia, adquiriu notoriedade internacional apenas a partir de 1949, quando, abandonando a língua materna, publicou seu primeiro livro em francês, prática que o acompanhou pelo resto da vida. Início minha comunicação com dados biográficos porque gostaria de aproveitar esta oportunidade, de modo paralelo à exposição de meu caminho investigativo destes dois últimos semestres, para indicar algumas razões pelas quais realizo uma pesquisa sobre um autor destacadamente ignorado do ponto de vista acadêmico. Utilizo-me do presente encontro para tentar aproximar os colegas do que pode haver de filosoficamente relevante na vida e na obra de um pensador impopular.

Tenho procurado fazer da escritura de minha dissertação o desenho de um esboço acerca dos sustentáculos teóricos que possivelmente constituem o aparato conceitual da filosofia cioraniana. Para além da atenção ao problema mesmo da pesquisa, é com esforço que sempre a desenvolvo em referência ao que suponho ser um projeto comum, o qual teria conduzido o autor em suas publicações. Quando se pensa em um estudo sistemático do pensamento cioraninano, estipulam-se pelo menos dois momentos fundamentais demarcados pela variação das línguas romena e francesa. Desta forma, temos que o primeiro período é a chamada fase romena, a qual corresponde aos “escritos de juventude” de Cioran. O segundo, a fase francesa, condizente às obras de sua maturidade intelectual. Entretanto, por mais facilidades que a mudança drástica da língua possa trazer aos comentadores, a descontinuidade entre as duas fases, desde o meu ponto de vista, é no mínimo problemática.

Penso que para bem realizar este relato introdutório sobre o autor, precisaremos discorrer sobre ao menos duas questões: Por que estudar a obra de Emil Cioran e o que dela se sabe no Brasil?

Gostaria de progredir na primeira das inquirições por meio de uma breve narrativa. Os dois pontos acabarão por se misturar, mas tendo a insistir na matéria. Quando do início deste ano de 2019, concluí um estudo que se estendia desde vários meses passados, sobre o ensaio de um brasileiro acerca de Cioran que fora publicado no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro, a 2 de novembro de 1968. O texto não apenas fora lido pelo romeno como também comentado por ele em uma nota de seus cadernos íntimos, tendo sido classificado na ocasião como um dos escritos mais sérios jamais produzidos sobre sua filosofia. Digamos que o aludido ensaio estava “perdido”,

pois não tínhamos registro nem do seu conteúdo e muito menos da identidade do seu autor, um desconhecido chamado Correia de Sá. Felizmente, através de uma ferramenta oferecida pela Biblioteca Nacional, a Hemeroteca digital, consegui ter acesso ao texto e, depois de árdua busca, à identidade do seu criador, fato que me permitiu redigir uma espécie de esboço sobre a recepção das obras cioranianas no país. Em meio à escritura deste artigo breve, esbarrei-me em diversos, mas infinitamente relevantes, pequenos outros achados. Desejo fazer referência agora a um deles: a descoberta de um personagem especial no que tange ao envolvimento entre Emil Cioran e o Brasil.

Falo aqui de Stefan Baciú, um estudioso romeno que se radicou no nosso país ao fim da década de 1940 e que por aqui viveu até a segunda metade de 1960. Acabou por se tornar cidadão brasileiro, tendo sido um grande especialista da literatura latino-americana. Seus livros sobre escritores brasileiros são belíssimos, como o dedicado ao poeta Manuel Bandeira. Foi também colunista de alguns periódicos da época, mais destacadamente do *Diário Carioca*. O material que dele se me ofereceu por meio da hemeroteca digital foi fantástico e volumoso, a exemplo de um artigo na coluna daquele mesmo *Diário Carioca*, nomeada “Letras e Artes”, ensaio dedicado ao primeiro reconhecimento que Cioran ganhara em terra e língua francesas no ano de 1950, o Prêmio Rivarol. “Frequentemente o mundo parece uma pequena aldeia”, disse Baciú ao se referir ao episódio. Após quase quinze anos, ele se encontrava outra vez com a obra de Cioran. Baciú, porventura, havia sido um dos poucos alunos para quem o filósofo romeno brevemente lecionou. Em 1936, o pensador trabalhou em um liceu na cidade de Braşov, região da Transilvânia, época em que havia publicado três dos cinco livros que deixou para a literatura de seu país. No ano seguinte, 1937, ele deixaria a Romênia para não mais voltar, fixando-se em Paris, onde viveu até sua morte. Por obra do destino, Stefan Baciú se tornou responsável por introduzir ao público brasileiro um pouco da vida e da obra de seu antigo professor, com quem passava tardes inteiras a discutir sobre Kleist, Gérard de Nerval, Stirner, Paul Valéry, Kierkegaard, Hölderlin, Unamuno, entre tantos outros apreciados. Já na década de 1930, escreveu o romeno-brasileiro, “que se formou naquela época na cidadezinha romena a primeira base do existencialismo filosófico” e também que se não fosse a língua romena de alcance somente local, “a humanidade já teria ouvido falar, muitos

anos antes de Sartre, sobre uma filosofia que se pode chamar existencialista”.

Pessoalmente, não tenho a pretensão nem a ousadia de corroborar uma assertiva tão grave por parte de alguém que, não estando totalmente sem razão quanto à percepção intuitiva, também contava com um montante considerável de paixão e ansiedade frente ao evento tão emocionante da redescoberta que reverberava em sua própria história de vida. Contudo, neste belo ensaio está manifesto o ensejo para uma revisão da importância filosófica do pensamento cioraniano. Menos apaixonadamente talvez, podemos ter a intenção de demonstrar como a geração romena da década de 1930 constituiu, se não uma escola, um movimento intelectual de valor no qual não apenas Cioran, mas nomes como Mircea Eliade e Eugène Ionesco formam apenas as pontas de um curioso *iceberg* oriental. Além disso, podemos nos empenhar no objetivo de expor alguma sorte de ineditismo filosófico em meio às obras cioranianas, naquilo que têm de método, consistência e teoria, sem se abandonar integralmente à fúria, ao fogo e ao puro subjetivismo que vez ou outra se sugerem como a substância total do pensamento do romeno. Estas sugestões, assim acredito, destacam-se no uso por parte de alguns comentadores das ideias inquietantes de Cioran, as quais se transformam, naquelas mãos, em recursos ou artifícios de literatura, quase como mera desenvoltura estilística contraposta a qualquer pensamento sistêmico.

Emil Cioran, como se sabe, leitor em juventude de Nietzsche, tido pelos franceses como um moralista em pleno século XX, não consolidou a substância de um sistema, o que notoriamente não o apeteia. Entretanto, fazendo minhas as palavras de seu ilustre ensaísta brasileiro, Correia de Sá, a ausência de uma doutrina não acarreta a falta de um programa. Este pensamento e esta postura têm conduzido a minha pesquisa. Meu problema principal é o de altear o que suponho ser uma espécie de metodologia anti-cética que teria persistido na filosofia cioraniana por meio de um conceito chave de seu período romeno: a transfiguração. O anti-ceticismo metodológico, assim o penso, é uma sorte de extenso contraponto à aporética, ao historicismo e ao otimismo filosófico, contraposição que se estabelece no seio do que defendo ser uma concepção metafísica da vida. A transfiguração, sendo uma obstinação quase solipsista contra os limites impostos pela condição da individualidade, é o fenômeno mais próprio da consciência trágica, a qual persevera em uma luta pela superação de si mesma ainda que permaneça destinada à iminência

da morte. É o processo por meio do qual uma infinita tenacidade se impõe ao muro incólume do ocaso, mas que revela o ímpeto da vida de tentar se sobrepor constantemente a si mesma.

Contudo, o problema de se traçar suficientemente a unidade monolítica de um programa por meio de uma metodologia comum retorna sempre a algumas outras questões: que vida é esta de que se fala e que se supera a si mesma? quem é este indivíduo que persiste em ultrapassar seus próprios limites? Como se tece a crítica à aporética, ao historicismo e ao otimismo filosófico? Todos estes são obstáculos que constituem o desenvolvimento mesmo de minha dissertação e os quais me fizeram retroceder para alguns passos “anteriores” à resposta acerca da mera estrutura de um anti-ceticismo metodológico na filosofia de Cioran.

Aqui neste ponto, podemos afinal introduzir a discussão sobre aquela segunda inquirição condutora. O que sabemos nós, pesquisadores brasileiros, sobre a vida e a obra de Emil Cioran?

Essa resposta é complexa, mas se insinua através de dois caminhos. Por um lado, podemos olhar para a história e enaltecer um certo vigor, ainda que esparso, de uma relação curiosa entre o filósofo romeno e alguns personagens brasileiros, vida que se movimentou sempre além do ambiente universitário. Por outro, podemos remontar uma narrativa muito mais fragmentária em um espaço quase todo desértico, o que, ao meu ver, corresponderia ao trato ao autor por parte dos acadêmicos locais.

Se favorecemos a primeira via, encontramos um Cioran lido muito séria e profundamente desde as primeiras oportunidades. O primeiro brasileiro de que temos registro a fazer referência ao pensador romeno foi o poeta Augusto Frederico Schmidt, em 31 de janeiro de 1950. A sua impressão fora aterradora: “Não sei, não conheço livro tão penetrado pelo desespêro em estado de indiferença como o de Cioran”. E não bastasse isso, sendo a comparação com Nietzsche quase um movimento intuitivo, arriscou: “O eco dêsse autor, em quem o lê, deve ser semelhante à surpresa que Nietzsche provocou nos seus contemporâneos, nos que de repente se encontravam com o espetáculo que nascia do pensamento do homem de *Zaratustrae* do *Genealogia da Moral*. Mas Nietzsche suscitava a afirmação de certos valores perenes; um frêmito se desprendia dêsse temerário. Cioran, porém, convida ao abandono de qualquer indignação, à indiferença gelada. Em lugar do Super-Homem, o *homem-vazio*, o

homem sem mais curiosidade, resignado ao seu destino de apodrecer como os continentes e as estrelas...” (SCHMIDT, 1950a, p. 2). José Lins do Rego também dedicou escritos a Cioran, e acabou por o encontrar na França em 1952, fato também noticiado em periódicos da época.

Graças a Stefan Baciu, antigo aluno e amigo do filósofo, ele acabou por ter contato com a maioria dos textos e ensaios que se faziam sobre suas obras no Brasil. Por conta disto, houve uma considerável correspondência entre Cioran e algumas produções brasileiras, a exemplo dos nossos poetas. Quando da organização e tradução, por parte de Baciu, de uma coletânea de poesias nacionais, Cioran escreveu o seguinte: “Li suas traduções da obra dos poetas brasileiros. Acho-as admiráveis e vos convido a publicar o livro com a maior rapidez. Sabeis que os poetas traduzidos são desconhecidos aqui? Falei sôbreêsse trabalho com muitos francêses e êle constituiu uma verdadeira bofetada”. Hoje sabemos também que o autor romeno se reuniu com o próprio Correia de Sá, aquele que produziu um dos textos mais sérios sobre Cioran já escritos, em uma oportunidade na cidade de Paris, fato que nos foi noticiado pelo filho do ensaísta no ano passado (2018). Ainda por fora, mas quase penetrando a atividade acadêmica, está o fato mais recente da relação que o principal tradutor de Cioran do país, José Thomáz Brum, manteve com ele durante parte da década de 1980. Algumas das cartas trocadas entre os dois compõem prefácios das obras editadas nacionalmente.

O que pretendo mostrar com essa breve narrativa é a continuidade, por todo o século XX, a começar pela primeira publicação francesa de Cioran, de uma relação amistosa e recíproca entre o filósofo e intelectuais brasileiros, os quais se sentiam inquietados pelas provocações originais e esteticamente notáveis do “meteco parisiense”. Esse movimento se desenrolou com vivacidade e, em geral, com independência das exigências e do chamado acadêmico, constituindo assim um corpo paralelo de conteúdos e de acessos à obra cioraniana.

Contudo, a insuficiência da característica escrutinadora tipicamente acadêmica, não permitiu, provavelmente, aos intelectuais do passado a observação de certos princípios basilares do pensamento de Cioran, fato notado sobretudo pelo quase total desconhecimento das obras romenas do autor. Desde a minha perspectiva, e fazendo minhas as palavras do principal tradutor francês de Cioran, Alain Paruit, devemos

conhecer o Cioran de antes para compreender melhor o Cioran de depois. Esta é uma das máximas de minha pesquisa. Por meio dela, escolhi me dedicar exclusivamente a traçar um programa que correspondesse somente ao período romeno do filósofo. Minha aposta está pautada em uma estratégia metodológica: é notório como nesta fase, na qual o pensador se encontrava ainda muito ligado ao que chamou de “jargão filosófico”, as referências e estudos de outros autores que compuseram sua identidade intelectual são muito mais manifestos que no período francês. Nesta fase, podemos encontrar seminários que fez na universidade, estudos direcionados, ensaios, dissertação, dissecações conceituais, entre outros processos e procedimentos que nos denunciam a germinação de uma abordagem e de uma visão. É também sobre isso que me debruço nos dias de hoje.

Com base na dissertação que escreveu para tirar a licença em filosofia no ano de 1932, a qual se chama *O intuicionismo contemporâneo*, tenho trabalhado em justificar o que penso ser o exercício crítico de formação de uma metodologia de abordagem por parte do romeno. Minha hipótese é a de que, a partir de janeiro de 1932, quando Cioran tivera contato com o livro *Rembrandt* de Georg Simmel, o filósofo teria se dissociado definitivamente do bergsonismo e do nietzschianismo para consolidar lentamente um projeto intuicionista próprio. A metafísica vitalista de Simmel lhe serviu de sustentáculo para pensar uma abordagem peculiar acerca dos processos de individuação, de modulação anímica, de organização subjetiva (talvez uma caracteriologia?), de desintegração das culturas e do conflito entre esta e os indivíduos que a dão vida. Achar a unicidade que coroa o complexo conceitual que se me apresenta tem sido minha maior dificuldade do momento. Também preciso começar a traçar as proveniências epistêmicas do intuicionismo, sobretudo no que se refere às influências que se coadunaram sobre Bergson no século XIX. Entretanto, tenho as maiores expectativas de que não se pode pensar a transfiguração, noção que tendo a associar tanto a Nietzsche quanto a Simmel, senão que no seio mesmo de uma visão integral do particular intuicionismo trágico cioraniano.

Para encaminhar o fim de minha comunicação, gostaria de seguir a segunda via sugerida anteriormente para pensarmos o que sabemos nós, brasileiros, da vida e obra de Cioran. Desde a perspectiva da academia, o ar se nos torna mais rarefeito, e isto não somente por conta de um desinteresse dos estudiosos, senão que por

intermédio mesmo do filósofo romeno. Cioran nos faz pensar em figuras tais quais Henry Miller ou Jorge Luís Borges, tanto no sentido de uma discrição frente ao interesse escolar, quanto por uma atividade radicalmente paralela aos acontecimentos internos das academias. Com mais ênfase, entretanto, o autor apátrida repudiava explicitamente o desembarço universitário. De acordo com ele, a racionalidade e o escrutínio acadêmicos esgotam pouco a pouco a riqueza e o mistério de uma obra e da vida que a anima. Em um elogio que escreveu ao supracitado poeta argentino, chegou a dizer que o afastamento mantido por Borges das universidades o constituía como o último delicado da literatura, delicadeza que agora gradualmente se abatia graças à avalanche de trabalhos que sobre ele se passaram a produzir.

No que diz respeito a Cioran, sobrevive no público brasileiro também como um delicado, vide o número ínfimo de escritos sistemáticos, marginalidade que sempre o encantou. Sustentada basicamente por um doutor chamado Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, cuja tese, assim me parece até então, é a única já escrita integralmente sobre o romeno, a pesquisa em Cioran no país conta ainda com algumas poucas dissertações e um número reduzido de artigos, quase nunca trabalhos dedicados a um estudo aprofundado das especificidades filosóficas do pensador. Incrivelmente, elementos fundamentais, desde o meu prisma de análise, como o intuicionismo, a influência da abordagem morfológica de Spengler, a importância metodológica de Kierkegaard, a transfiguração, a visão pessimista da história, o conceito de destino, todos eles ou não são citados ou são exiguamente desenvolvidos. A razão disto, a meu ver, está na diminuta notoriedade que se tem dado aos trabalhos romenos do autor, como se sua filosofia só houvesse realmente começado quando da virada francesa. Mesmo assim, retomando o problema da descontinuidade de sua obra entre os períodos, tenho a hipótese de que há na verdade uma ininterrupção latente do programa cioraniano, mesmo em se considerando a alternância de línguas. Em referência a isto, penso que a conversão do autor ao francês foi a manifestação de sua própria transfiguração: ou seja, um sair de si para retornar mais puramente, mais vigorosamente, a si mesmo. Substituição de programa? Não, elevação do mesmo e único projeto.

Esta é a tarefa, a de desenhar qual seja a fisionomia daquele plano, a qual a simples enunciação se dificulta e as palavras se me escapam vide a simplicidade

minuciosa que percorre por todas as obras do autor, como num fluxo vivo. E sendo assim, élan total, corrente vitalíssima que desafia a integridade da razão, o substrato de suas escrituras obriga também a um exercício de quase auscultação em que a aproximação se consolida não meramente como exame teórico, mas como interpenetração intuitiva. Destarte, até mesmo o elemento lírico da atividade de sondagem, o qual decididamente afasto quando do trato de minhas investigações acadêmicas, vem se insinuar por meio da delicadeza inóspita de um pensamento que sempre se quis solitário, mas que une através de um gesto de generosidade intelectual e afetiva, a meditação de todos que se abrem para os seus sentidos. E talvez a filosofia tenha o poder de o acolher e entender também generosamente. E talvez, e talvez....

Saulo Matias Dourado

O PROBLEMA DA NEGAÇÃO ENTRE DIONÁSIO AREOPAGITA E TOMÁS DE AQUINO

As substâncias imateriais não são compostas de matéria sensível, não partem dos entes; são diretamente inteligíveis. O conhecimento assim precisa de outra via para apreendê-las. Tomás, ainda no artigo 7 da questão 84, parece ver esta via a partir do pensador Dionísio Areopagita que, ao cogitar nomes para Deus, em seu tratado *Nomes Divinos*, enumerou quais as possibilidades de conhecimento para o intelecto humano ante a substância primeira. São três: o conhecimento por causa (*ut causam*), por via de eminência, ultrapassamento (*per excessum*) ou por negação (*per remotionem*). Dos três modos Tomás de Aquino indicou um para o conhecimento das substâncias imateriais: “Quanto às outras substâncias imateriais só podemos conhecê-las, no estado da vida presente, por negação, ou por comparação com as coisas corpóreas” (AQUINO, 2015, p. 518). Em Dionísio, conhecer *negativamente* Deus significa dizer que tudo o que se pode afirmar a respeito de sua natureza é aquilo que Ele não é. Eis o princípio da Teologia Negativa, na qual acredita-se ser tão incognoscível a quiddidade divina para nosso intelecto, que, antes, é possível dizê-la por negações. Tomás amplia o princípio para as substâncias imateriais em geral e chega a afirmar na questão 88, no artigo 2, que o próprio Aristóteles teria aplicado tal método ao “descrever os corpos celestes

negando-lhes as propriedades dos corpos inferiores” (AQUINO, 2015, p. 569). Tomás transpõe o modo negativo do âmbito teológico do conhecimento, que havia em Dionísio Areopagita, para a metafísica em geral e mesmo para as ciências (*scientiis*), formando uma gnosiologia por negação. Cabe-nos, desde já, as perguntas direcionadas à *Suma Teológica* e ao *Comentário dos Nomes Divinos de Dionísio*: como é possível transpor o método teológico do Areopagita para um método gnosiológico, em que as substâncias imateriais, entendendo-as como toda aquela imune a qualquer mudança e movimento da matéria, assumem um possível caráter apofático e ainda assim possam ser afirmadas enquanto noções do entendimento?

Tânia Regina Oliveira Campos

FOUCAULT E O DIREITO PENAL: A visão da criminologia crítica

Na presente etapa de minha pesquisa, conduzo os trabalhos buscando desvendar se Foucault aponta na direção do fim da prisão ou o que pode fazer pensar que ele seja um defensor da abolição dessa forma de punir. Com estefio condutor, busquei analisar, em *Vigiar e Punir*, nos ensaios, entrevistas e artigos contemporâneos do autor, a genealogia da pena de prisão em que Foucault se volta para conhecer as condições de surgimento do encarceramento como punição, bem como as forças que atuaram para seu aparecimento. Trata-se de tema indispensável para a minha investigação, que oferece variados elementos de análise sobre diferentes enfoques, tendo enfatizado neste último trajeto os apanhados históricos, que ocuparão lugar significativo no trabalho final. Neste seminário, pretendo apresentar uma ligeira mostra desses estudos e algumas ideias resultantes da análise das informações recolhidas.

De início, contudo, importa mencionar o objeto da minha pesquisa, intitulada *A recepção da obra de Foucault pela criminologia crítica*, a fim de contextualizar o presente texto. Pois bem, a partir da constatação de que a criminologia crítica costuma recepcionar os escritos de Foucault sob a forma de leituras que os identificam como defensores da abolição da prisão, evidenciando uma compreensão de que o autor assume uma tese abolicionista da punição, questiono se é mesmo correto afirmar que

o filósofo pretendeu defender a extinção da prisão ou se a sua pretensão consistiu, tão-somente, em colaborar para a ocorrência de mudanças no tratamento jurídico-penal e carcerário da pena. Ora, é sabido que a obra de Foucault está aberta a muitas interpretações, mas será que há lugar seguro em sua produção para recepcionar essas teorias? A questão que se procura investigar circunscreve-se à pertinência de determinada recepção dos textos foucaultianos sobre o tema da prisão.

Feita essa menção, começo o percurso do presente texto. Parti do estudo das pesquisas genealógicas de Foucault sobre punição, especialmente retratadas em *Vigiar e Punir*, obra foucaultiana de referência dos representantes da criminologia crítica. Trata-se de uma incursão na história do nascimento da prisão, com método específico de fazer história⁶⁴, por meio da qual o filósofo busca *estudar a forma de pensamento e o sistema de racionalidade em virtude dos quais se considerou a prisão como devendo ser o melhor modo de punição possível*⁶⁵, perquirindo, no momento em que emerge a prisão, a configuração das relações de forças existentes.

Foucault descreve a conjuntura que viu nascer, na França, entre 1760 e 1840, a reforma de um modo de punir centrado eminentemente no corpo físico, objeto de sofrimentos insuportáveis infligidos em cerimônia pública meticulosa e em forma de grande espetáculo⁶⁶, por uma penalidade cujo objeto deixa de ser diretamente o corpo, que passa a não ser visto, e vai mirar a alma do agente, suprimindo-se por completo o ritual de festa suplicante da pena. Essa mudança de punição indica suavização no sistema punitivo e sugere evolução do poder de punir. Enquanto, na época clássica, a pena-suplício expressava a vingança forte do soberano contra quem ousasse infirmar sua autoridade, considerado um inimigo pessoal, a forma-prisão, por sua vez, na época moderna, ganha outro significado, qual seja, o modo de correção do infrator,

⁶⁴ Trata-se do método genealógico de Nietzsche, para quem a história é para mostrar o surgimento de uma coisa e a disposição das relações de forças atuantes. A história não é pensada como um emaranhado de fatos com sentido e finalidade pré-determinados.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Segurança, penalidade e prisão*. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

⁶⁶ Na era clássica, o sistema punitivo, na França, era regido pela ordenança criminal de 1670, que previa a pena de morte ao banimento, sendo comum nas punições não corporais, a exemplo do banimento, a adição de pena acessória de natureza física. Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2013, pp. 41-42.

agora o inimigo da sociedade.

Foucault mostra que essa ligação é apenas aparente e na verdade encobre os acontecimentos e as práticas que realmente explicam como a prisão se impõe e como funciona. Por meio de suas pesquisas históricas, ele faz conhecer que a prisão não decorreu de teorias e discursos dos juristas e teóricos, dos reformadores ansiosos por mudanças no sistema penal, estes mais interessados propriamente em tornar o poder de punir mais eficiente, e cujos modelos punitivos propostos não a contemplavam, desconstruindo, por assim dizer, a ideia da pena de prisão como conseqüência de propostas reformistas pautadas em princípios humanistas. Sua análise da pena de morte, na era clássica, expõe essa penalidade como *uma espécie de exibição das marcas do poder no corpo humano*⁶⁷. O suplício, presente em todos os tipos de pena de morte e em todas as punições mais graves, é descrito como uma técnica de produção calculada e regulada de dor, caracterizado por um ritual público preparado para desonrar o condenado, revelar a verdade no próprio corpo castigado e exibir o poder supremo de quem pune.

O suplício é explicado por Foucault, valendo-se das lições de Rusche e Kirchheimer⁶⁸, como o *efeito de um regime de produção em que as forças de trabalho, e, logo, o corpo humano, não têm a utilidade nem o valor de mercado que lhes serão conferidos numa economia de tipo industrial*⁶⁹, donde a pouca importância conferida ao corpo. Além desta justificativa para o desvalor ao corpo expressada nessa forma de penalidade, outras são citadas pelo autor, na esteira da dupla marxista, a exemplo de normas e valores do cristianismo, questões relacionadas a situação demográfica e de dimensão biológica, como doenças, epidemias e miséria, e inclusive alterações para endurecer o sistema punitivo motivadas por condições do momento, como ocorrência de revoltas e receio de guerra civil.

Foucault ressalta, no entanto, que esses motivos, fatos e ocorrências que explicam o

⁶⁷FOUCAULT, Michel. A sociedade punitiva: curso no *Collège de France* (1972-1973). Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.12.

⁶⁸ Foucault refere-se à obra desses autores, representantes da criminologia crítica, *Punishment and social structures*, como o “grande livro”. Cf. Idem, 2013, p. 31

⁶⁹Idem, 2013, p.66.

suplício como penalidade se sustentam na base da exata função desta pena corporal, a qual se define na esfera do poder, e afirma: “*Se o suplício está tão fortemente enraizado na prática judicial é por ser revelador de verdade e operador de poder*”⁷⁰. No sistema penal, na era clássica, a verdade do crime é arrancada no corpo supliciado e o poder nele se manifesta com sua força desproporcional. Verifica-se que a forma de punição se encontra presa a uma estrutura de poder. Foucault analisa as práticas penais como reveladoras do poder em *A sociedade punitiva*, buscando desvendar as relações de poder atuantes por meio dos mecanismos do sistema punitivo em ação.

Em suas referências a Rusche e Kirchheimer, o filósofo destaca a relação que os autores fazem dos diferentes sistemas penais com o sistema de produção onde os seus efeitos são sentidos, sublinhando:

[...] numa economia servil, os mecanismos punitivos teriam o papel de fornecer uma mão de obra suplementar – e de constituir uma escravatura civil paralela à que é assegurada pela guerra ou pelo comércio; com o feudalismo, e numa época em que a moeda e a produção estão pouco desenvolvidas, assistiríamos a um crescimento brusco dos castigos corporais – sendo o corpo, na maioria dos casos, o único bem acessível; a casa de correção – o Hôpital general, o Spinhuis ou o Rasphuis–, o trabalho obrigado, a manufatura penal surgiriam com o desenvolvimento da economia mercantil. No entanto, como o sistema industrial exigia um mercado livre de mão de obra, a parte do trabalho obrigatório diminuiria, no século XIX, nos mecanismos de punição, sendo substituído por uma detenção com fins corretivos.⁷¹

Verifica-se que a transformação do sistema penal é pensada a partir de uma visão de fora do ordenamento normativo, que ultrapassa, e muito, o campo do direito, dos debates jurídicos e dos trabalhos dos legisladores. Compreende-se que a história da mudança de regime punitivo não pode ser contada como se fosse uma história interna do direito. A penalidade é vista como um fenômeno social complexo, que é analisado sobre os mais diversos aspectos nos campos do poder; e é com essa perspectiva que Foucault vai descrever o sistema penal, na era moderna, é dizer, de que forma ele se torna fundamentalmente um sistema de encarceramento.

⁷⁰Idem, 2013, p.66.

⁷¹Idem, 2013, p.32.

Nessa senda, Foucault narra a irrupção de protestos, na segunda metade do século XVIII, no início da modernidade, contra as penas supliciantes, ante a intolerância e revolta populares com a penalidade, situação, por conseguinte, perigosa para quem detém o poder. Tal cenário, aliado a questões conjunturais econômicas, a exemplo de melhoria no nível de vida, aumento das propriedades e das riquezas, nova classe social, crescimento populacional, dentre outros aspectos, integra o panorama sociopolítico que provoca a necessidade de moderação nas táticas punitivas, vale dizer, a mudança na economia do poder de punir: torna-se indispensável penalizar mais e melhor.

Foucault mostra que a compreensão de como a prisão se impõe como novo modelo punitivo passa por conhecer a forma como o poder vai investir sobre o corpo, com suas forças dirigidas não mais para o fim de excluí-lo ou para marcá-lo, mas através de operações que visam ao seu controle, impondo-lhe limitações e proibições. Muda a penalidade que, embora permaneça produzindo efeitos no corpo do condenado, senão diretamente, é ainda no corpo que vai incidir, com nova estratégia, para atender a uma nova economia do poder de punir, que está na base da reforma.

Há uma nova racionalidade na passagem para o sistema penal da reclusão, cujo funcionamento se dá à maneira de processos econômicos, como ocorre com a questão da medida da penalidade, conquanto possa se verificar em muitos aspectos. A nova economia do poder de punir cobra que a pena seja o suficiente para prevenir a ocorrência de novos crimes, e que, portanto, seja calculada segundo a moderação ditada por essa diretriz; parece servir como limitador ao próprio poder de punir contra risco de exposição a perigo semelhante ao do poder soberano.

Foucault mostra que a forma-prisão não nasce da proposta dos reformadores, cujas sugestões foram desprezadas, tendo o seu nascimento ligado a própria estrutura da sociedade capitalista e dos seus mecanismos de controle e vigilância que a penalidade reproduz⁷². Nessa sociedade de luta de classes, dividida entre uma classe que detém o poder, através da posse dos meios de produção, a burguesia e os operários, que apenas detêm a força de trabalho, o controle do corpo por mecanismos disciplinares torna-se

⁷²Idem, 2013, p. 264.

necessário. Para o autor, a mudança para a pena de prisão, sua organização, é enigmática⁷³, mas seu surgimento, na sociedade disciplinar, é sintomática, e a sua emergência denota funcionar para fins estranhos aos quais deveria servir, quais sejam, para a prevenção e reeducação dos criminosos, razão por que parece fracassar⁷⁴.

Sobre a função do encarceramento, o seu papel, Foucault afirma:

Um pouco de todas as partes. Houve invenção, sem dúvida, mas invenção de toda uma técnica de vigilância, de controle, de identificação dos indivíduos, enquadramento de seus gestos, de sua atividade, de sua eficácia. E isso, a partir dos séculos XVI e XVII, no exército, nos colégios, escolas, hospitais, ateliês. Uma tecnologia do poder apurado e cotidiano, do poder sobre os corpos. A prisão é figura última dessa era das disciplinas. Quanto ao papel social do encarceramento, é preciso buscá-lo do lado deste personagem que começa a se definir no século XIX: o delinquente.⁷⁵

A reforma do regime punitivo tornou-se possível porque o corpo social foi previamente disciplinado para tornar o exercício do poder o mais eficiente e tirar dos corpos sua maior utilidade. O novo poder de classe apelou para as disciplinas, técnicas de controle do corpo, para aumentar a acumulação de capital. Esses mecanismos disciplinadores, como Foucault mostra, não produzem subjetividade. Atingem o corpo para alcançar a alma, como sujeito, é dizer, porque disciplinado o corpo dele sobeja uma alma disciplinada. A prisão é o lugar por excelência da disciplina, do qual emerge a figura do delinquente. Na prisão, a privação da liberdade importa menos que o corpo, sobre o qual as técnicas disciplinares recaem e produzem a delinquência.

A respeito do papel do delinquente, Foucault enfatiza:

[...] isso lhe permite quebrar a continuidade dos ilegalismos populares. Com efeito, ela

⁷³No resumo do curso *A sociedade punitiva*, Foucault afirma sobre a prisão: “No momento em que estava sendo planejada, era alvo de críticas violentíssimas. Críticas formuladas a partir de princípios fundamentais. Mas também formuladas a partir de todas as disfunções que a prisão podia induzir no sistema penal e na sociedade em geral.” (SP, p. 229).

⁷⁴Idem, 2013, p. 264.

⁷⁵Idem, 2012, p.33.

isola um pequeno grupo de pessoas que podem ser controladas, vigiadas, conhecidas de ponta a ponta e que podem ser alvo de hostilidade e de desconfiança dos meios populares dos quais saíram, pois as vítimas da insignificante delinquência cotidiana ainda são as pessoas mais pobres. No fim das contas, o resultado dessa operação é um gigantesco lucro econômico e político.⁷⁶

A naturalidade como a prisão se torna hegemônica, conforme pontua Foucault, é evidenciada por seu ineditismo como penalidade, posto que, como tal, do ponto de vista histórico, não havia instrumento penal similar que pudesse explicar seu aparecimento na modernidade, e daí ser possível afirmar a radicalidade da introdução da prisão no sistema penal. De outra parte, manifesta-se o fato de que há um deslocamento da instituição-prisão dos referenciais teóricos dos reformadores, que atesta a estranheza como se impõe de forma exclusiva. Por fim, sobressai do deslocamento do encarceramento, das funções que teoricamente deveria desempenhar, tendo em vista que não reduziu a criminalidade, nem se prestou para ressocializar os criminosos, gerando a ilusão de seu fracasso.

A continuidade da forma-prisão provoca perplexidade, aquele estado em que não se sabe ao certo o que pensar ou fazer, que, de certa forma, o seguinte trecho, tirado da obra de Foucault, espelha bem: *“Conhecemos todos os inconvenientes da prisão e sabemos que é perigosa quando não é inútil. Contudo, não vemos o que possa substituí-la. É a solução detestável, que não sabemos como abandonar”⁷⁷*. Esta passagem do autor, que mobiliza o trabalho que proponho realizar, por óbvio, não responde à pergunta sobre se Foucault é um defensor do fim da prisão. Nesta crítica contundente, ele não afirma, categoricamente, que a prisão deva ser extinta, antes expõe seu olhar sobre como é difícil pôr fim a esta penalidade, por falta de alternativas, mas também pelos jogos de interesses que envolve e que sua forma de funcionamento faz valer. Mas não permite excluir a hipótese de que Foucault seja adepto do abolicionismo penal.

No atual estágio da minha pesquisa, não encontrei elementos, na produção de Foucault, que me levem a crer que o autor defenda a extinção da prisão. De forma

⁷⁶Idem, 2012, p.34.

⁷⁷Idem, 2013, p.264.

indeterminada, numa de suas entrevistas⁷⁸, Foucault se reporta a criminologistas que asseveram existir alternativa para a prisão nos modelos de penalidades substitutivas. Ele contestou assertiva, expondo que, nas medidas alternativas à prisão há apenas uma espécie de repetição do encarceramento de diferentes formas, prevenindo que *não se deve cantar vitórias depressa demais [...] Portanto, não é preciso que o trabalho pare ali.*

Concluo o presente esboço de uma parte das leituras que realizei, e que alude a capítulo inicial de minha dissertação, com a supramencionada passagem de Foucault, que bem pode ser um dos momentos retomada dos trabalhos, visto que nesta etapa de investigação não tive propriamente a pretensão de enfrentar diretamente os problemas colocados no projeto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONSECA, M.A. *Michel Foucault e o direito*. SP: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Segurança, penalidade e prisão*. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2013.

FONSECA, M.A. *Michel Foucault e o direito*. SP: Saraiva, 2012.

⁷⁸Idem, 2012, p.54.

Yves São Paulo

ASPECTOS ESTÉTICOS E ONTOLÓGICOS DA LITERATURA TEÓRICA SOBRE CINEMA

Desde o seu surgimento, o cinema vem acompanhado pela prática da criação de filmes e pela teorização por parte de pensadores dos mais variados âmbitos. Os artigos pensando o cinematógrafo – e os demais dispositivos de captura de fotografias em movimento – apareceram antes mesmo de a criação dos Lumière ter completado uma década.

Nos EUA, a intervenção teórica inquerindo as qualidades do dispositivo fílmico⁷⁹ passa também pelos tribunais. Parte da compreensão que a nascente indústria cinematográfica estadunidense adquirirá para o desenvolvimento de seu campo sai de decisões jurídicas. São grupos de juristas que apontam questões relativas a direitos autorais que definem o que se entende por uma obra fílmica original, por exemplo.⁸⁰

Ainda assim, grande parte do desenvolvimento do pensamento teórico do cinema se desenvolve na Europa. Se os primeiros artigos sobre cinema foram escritos por técnicos buscando esclarecer detalhes de sua profissão para outros técnicos, mais tarde os artigos ganham maior refinamento ao abarcar também a chegada de autores vindouros de outras artes.

Vale apontar também os esforços teóricos não propositais de pensar o cinema. É o caso da famosa incursão do filósofo francês Henri Bergson. No livro *A evolução criadora*, publicado em 1907, Bergson desenvolve uma analogia utilizando o cada vez mais famoso cinematógrafo. Mesmo que o intuito principal de Bergson seja o de utilizar o cinematógrafo apenas como analogia, jaz ali um germe de uma ideia corrente então: o cinema produz uma ilusão.

Nasce, sem querer, neste momento um dos primeiros exemplos da mais famosa dualidade que teóricos de cinema não conseguiram resolver, passados mais de 100 anos desde o surgimento desta arte: o cinema entrega uma duplicada da realidade,

⁷⁹ Evitar-se-á chamar de cinematógrafo, já que este é o nome dado pelos Lumière ao aparelho de sua invenção; nos EUA o pai da arte do filme é Thomas Edison, assim esta arte sendo reconhecida por ora com outros termos, como *photoplay*, ou *movingpicture*.

⁸⁰ Ver Thomas Musser. As questões relativas a direitos autorais apontavam a originalidade dos filmes em suas qualidades intrínsecas, como trama e o que define a narrativa cinematográfica.

como um espelho, ou seria tudo uma ilusão?

Para além desta querela, ainda em Bergson outra dualidade pode ser encontrada, e que permanece firme em meio aos estudos de filosofia do cinema: o realismo cinematográfico de um lado, e de outro a analogia do dispositivo cinematográfico com a mente humana.

O cinema cresce de 1910 em diante, suas formas de criação amadurecem, os cineastas ficam cada vez mais cômicos do que podem realizar. Semelhante é o que acontece com os pensadores de cinema: ainda tímidos durante as três primeiras décadas do cinema, tendo somente revistas especializadas onde escrever sobre a arte do filme, os teóricos do cinema veem seus campos de atuação aumentando consideravelmente nos anos 1940.

Os questionamentos de natureza filosófica, sejam eles desenvolvidos por filósofos ou não, ganharam prioridade nos estudos de cinema. Hugo Munsterberg, Sergei Eisenstein, Jean Epstein, Rudolf Arnheim, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, André Bazin, Edgar Morin, Jean Mitry, Christian Metz, Gilles Deleuze, David Bordwell, Noel Carroll, e Jacques Rancière são alguns dos nomes que tiveram seus ensaios ou tratados lidos e revisados ao longo desta história de mais de cem anos; mas uma característica chama atenção na obra de todos estes filósofos do filme.

A teoria de cinema tem buscado a realização de estudos voltados a questões psicológicas, ontológicas e metafísicas do dispositivo cinematográfico, em grande parte negligenciando o aspecto estético. Questões concernindo o Belo, o Sublime, o Feio, a Melancolia, o Trágico, o Riso, e o Horror têm ficado de lado como secundárias.

Sergei Eisenstein, em famoso ensaio intitulado *Dickens, Griffith e nós*, aponta que o cinema em sua arte de contar histórias deve mais ao romance do século XIX que a qualquer outra arte – até ela mesma, em seus esforços de originalidade⁸¹. Assim sendo, o cinema poderia ganhar um pouco mais ao partilhar com a literatura também o seu universo teórico.

Para além de questionamentos metafísicos, concernindo a veracidade do relato das imagens e seu sucesso em espelhar o mundo fora da tela de cinema, a teoria poderia ter muito que ganhar ao se aventurar pelos caminhos estéticos. Não que nunca o tenha feito: com Jean Epstein a teoria de cinema ganhou grandes aprofundamentos

⁸¹EISENSTEIN, *Dickens, Griffith e nós*, 2002, p. 176-224.

em sua noção de Fotogenia (derivada da fotografia); com Walter Benjamin, a noção de Aura; com Hugo Munsterberg os questionamentos primordiais para estabelecer o filme dentre as demais artes (qual o propósito da arte? O que faz do filme uma arte? Quais os meios (means) do filme?); com o próprio Eisenstein, a noção de Êxtase.

Mesmo assim, os esforços teóricos, tanto de acadêmicos quanto de críticos, parece distante do ideal. O cinema estando próximo do romance, como aponta Eisenstein, é estar próximo também de emoções de grande complexidade, como o Horror. Passado o século XX, o Horror não pode mais ser mencionado sem a lembrança remeter a *Nosferatu*⁸², ao *Frankenstein*⁸³ fílmico – do monstro que nasce da eletricidade, detalhe inexistente no romance – à *Noite dos mortos vivos*⁸⁴, à *O exorcista*⁸⁵.

Esta tendência dos pensadores de cinema não passou despercebida a todos, cabendo a Éric Rohmer a composição de ensaio para a *Cahiers du cinéma* para pensar o Belo. O termo soa retrógrado, mas cabe dentro de uma proposta de maturação de um cinema que busca não só ser descritivo, como ser poético: uma poesia do cinema. Primeiro, far-se-á uma incursão pelo ensaio de Rohmer, *O gosto da beleza*, para em seguida, inquirir o que o cinematógrafo tem de imponderável.

O Belo foi objeto de estudo exaustivo por filósofos ao longo dos séculos anteriores, mas o retorno a esta bibliografia não será realizado no ensaio de Eric Rohmer. Antes, ele aponta para um retorno do uso deste termo por alguns críticos contemporâneos seus, no início dos anos 1960.

Logo na primeira página, Rohmer escreve que “A palavra é superficial, eu sei, e não pode ser usada como argumento”, com isto trazendo a busca do crítico por fazer uma leitura objetiva das qualidades do filme. O Belo, portanto, seria visto como subjetivo por se tratar de um sentimento, individual a cada espectador. É também superficial porque no corpo de uma crítica pouco espaço tem o escritor para definir o

⁸² *Nosferatu, eine symphonie des Grauens*, dir. F. W. Murnau, 1922.

⁸³ *Frankenstein*, James Whale, dir. 1931.

⁸⁴ *Night of the living dead*, dir. George A. Romero, 1968.

⁸⁵ *The Exorcist*, dir. William Friedkin, 1973.

que entende por Belo.⁸⁶

Escusando estas faltas de espaço, Rohmer deixa algumas pistas nos parágrafos seguintes do que estaria a compreender por Belo. A escrita de crítica de cinema concede “uma visão do espírito”, visando o eterno. Eis então duas das características que serão recorrentes ao longo do ensaio de Rohmer ao abordar o Belo: a emoção nascente em quem assiste, e a eternidade da obra fílmica – algo de uma qualidade inerente à obra que faça com que ela seja apreciada independente de seu tempo histórico.

O ensaio é dividido em partes, e ao final da primeira parte introdutória Rohmer faz uma adição importante à sua argumentação. Depois de muito ter referenciado o tipo de crítica escrita para a sua revista, os *Cahiersducinéma*, ele relembra uma das contribuições mais populares e importantes feitas por esta publicação para o pensamento teórico de cinema: o desenvolvimento do termo *mise-en-scène*.

Termo que pode ser utilizado como “encenação”, tomado de empréstimo da arte teatral, *mise-en-scène* se tornou um termo recorrente da teoria de cinema para falar sobre a encenação específica fílmica. Esta encenação envolve desde as relações de atores com o cenário até a composição do quadro, o movimento de câmara, e o corte na montagem, por exemplo.

É termo muito rico para a crítica porque se valendo dele foi possível dissociar autores que sabiam utilizar os meios cinematográficos de composição para realizar uma grande peça fílmica. Mas para Rohmer o uso desse termo possui uma acepção muito mais técnica que estética. É possível ver o que se desenvolve em tela e o que se quer dizer, mas a qualidade de sua expressão não se encontra inclusa no termo *mise-en-scène*.

Se valendo deste termo é possível defender o rigor da composição da obra de grandes autores, muitos deles defendidos pelos críticos dos *Cahiersducinéma* em anos anteriores à composição do ensaio de Rohmer. O que ele, Rohmer, está a propor é que ao escrever sobre o Belo já se encontra compreendida a noção de *mise-en-scène*, uma não é utilizada em detrimento da outra, pelo contrário, uma adiciona qualidades à outra.

Fechando sua introdução, que também serve como ponto de partida para

⁸⁶ROHMER, *Le gout de la beauté*, [ano], p. 18.

compreender o que Rohmer entende por Belo, está em demonstrar que a referência a esta emoção não diferencia o cinema das demais artes; não existe um exercício de distinguir o Belo cinematográfico daquele da literatura ou da pintura; há algo de igual em todas as artes – ou melhor, o cinema tem algo de igual com todas as artes.⁸⁷

Nos anos 1960 o cinema já amplamente considerado como uma arte, mas uma arte pobre, escreve Rohmer. “Se o cinema deve se igualar às outras artes, será pela busca de um mesmo grau de beleza”, continua ele. Eis então o que chamaremos a partir daqui de busca do cinema por uma poética. Não basta o simples rigor da composição fílmica, do adequar o texto do roteiro com os aspectos técnicos à disposição do cineasta. É preciso que o cinema tenha a competência de inscrever em seu corpo algo de mais profundo, o que Rohmer já indicava na primeira página de seu ensaio como sendo “uma vista do espírito”.⁸⁸

Ao longo das páginas seguintes de seu ensaio Rohmer buscará exemplos pontuais de como realizar esta leitura do Belo no cinema. Inscreve sua noção de Belo aliada a uma metafísica idealista: antes dos particulares e da matéria apresentadas frontalmente nas imagens, o Belo diz respeito às formas. O Belo se encontra em *ideias*, para utilizar o termo do próprio autor. O Belo não se encontra na figura da atriz, nem em sua beleza particular, mas na *ideia* de mulher e de feminino que dela exala.⁸⁹

Deixando de lado a compreensão que Rohmer tem de Belo, o que de mais interessante surge em seu ensaio é a provocação de buscar no cinema algo que o aproxime dos graus artísticos já alcançados pelas outras artes. O leitor não pode se furtar a perguntar: quais seriam estes graus artísticos? A resposta se encontra na escolha do tema do ensaio: o Belo. Há algo nestas obras, enxerga Rohmer, que as faz transcender sobre as demais; algo que as leva a ser reverenciadas por séculos.

Rohmer estaria a fazer uma provocação aos seus colegas críticos. Uma vez já compreendida a maneira como se compõe uma obra fílmica, podemos passar para a fase seguinte e buscar além – diria ele. Buscar nos filmes esse algo que vá conversar diretamente com o espírito dos seus espectadores, e – por que não? – com o espírito do próprio filme.

⁸⁷ *Idem*, p. 19.

⁸⁸ *Idem*, p. 20.

⁸⁹ *Idem*, p. 22.

Em ensaio escrito e publicado originalmente em italiano, Rudolf Arnheim recorda um texto clássico dos estudos de estética para pensar o cinema e sua relação com as mais variadas artes. Evocando o *Laocoonte*, de Lessing, Arnheim propõe “um novo Laocoonte”.

O texto de Lessing é mencionado apenas uma vez em todo o ensaio, mas a ideia que Arnheim retira dele inspira todo o texto. Como podem as diferentes artes, com suas diferentes mídias e suas diferentes formas de ativar a percepção do espectador, funcionar em conjunto? Eis a pergunta que acompanha o texto.

Mesmo o cinema falado já ter dominado o ocidente há alguns anos, Arnheim, defensor do cinema silencioso, ainda se vale do cinema tal como ele era. No mesmo parágrafo em que menciona a obra de Lessing, ele remete ao casamento da música com o filme silencioso. A música completa a dança e o filme silencioso perfeitamente, herdando e transmitindo os ritmos dos movimentos visuais.⁹⁰

Arnheim traz para discussão um tema recorrente entre os primeiros autores da teoria de cinema: a relação entre o cinema e as demais artes. Sua preocupação permanecia em compreender os percalços expressivos, se os meios das outras artes não se sobreporiam aos meios do cinema.

Chama atenção Arnheim intitular seu ensaio de “Um Novo Laocoonte”, e se furtar a pensar o Belo e a Poesia, instados logo nas primeiras seções do texto clássico de Lessing. Apesar de defender ser o cinema o novo Laocoonte, parte de seu ensaio se encontra dedicado a pensar se os diálogos no cinema estariam a corromper negativamente esta nova arte – como se fosse adição externa, uma nova mídia a se inserir.

A defesa de Rohmer da busca pelo Belo reflete também uma busca da crítica de cinema dos anos 1950-60 pela modernidade cinematográfica. O classicismo fílmico, supõe-se, seria aquele que teria aprendido a compor, o próximo passo do cinema é fazer poesia – alcançando sua maturidade. Ao longo destas mesmas décadas alguns outros ensaios famosos serão publicados em revistas especializadas, defendendo a “câmera-caneta” ou explorar as fronteiras do “realismo

⁹⁰ ARNHEIM, *Film as art*, [ano], p. 216.

cinematográfico”.

A fronteira entre as artes diminuída: Alexandre Astruc, com a *caméra-stylo*, defende um cineasta com as capacidades composicionais de um escritor; André Bazin defenderá a adaptação cinematográfica, e um “cinema impuro”. São caminhos para alcançar um mesmo objetivo: a modernidade cinematográfica. Mas o que é a modernidade cinematográfica?