

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

poseitas

vol. 2, n. 1
jan-jun, 2016

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitor Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profª Drª Heloisa Sobreiro Selistre de Araújo

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Profª Draª Débora Cristina Morato Pinto

Centro de Educação e Ciências Humanas

Profª Draª Wanda Aparecida Machado Hoffmann – Diretora

Editor chefe

Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar

Editores de conteúdo

Caio Souto, UFSCar

Fernando Sepe, UFCA

Rubens José da Rocha, UFSCar

Conselho editorial

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar

Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar

Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar

Eliane Christina de Souza, UFSCar

Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz, UFSCar

Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar

Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus / Université de Toulouse

José Antônio Damásio Abib, UFSCar

José Eduardo Marques Baioni, UFSCar

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz – Coordenador

Apoio

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos 2016

Júlio César Coelho de Rose, UFSCar

Luís Fernandes dos Santos Nascimento, UFSCar

Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar

Luiz Roberto Monzani, UFSCar

Marisa da Silva Lopes, UFSCar

Monica Loyola Stival, UFSCar

Silene Torres Marques, UFSCar

Wolfgang Leo Maar, UFSCar

Corpo editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO

Aline Sanches, FAFJAN

Américo Grisotto, UEL

André Constantino Yazbek, UFLA

Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP

Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC

Carla Milani Damião, UFG

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP

Carlos Eduardo de Oliveira, USP

Carlota Maria Ibertis, UFBA

Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha

Claudio Oliveira da Silva, UFF

Daniel Reis Lima Mendes da Silva, IFBaiano

Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA

Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO

Fabien Chareix, Paris IV

Fabio Ferreira de Almeida, UFG

Gabriele Cornelli, UnB

Giorgia Cecchinato, UFMG

Giovanni Casertano, Università di Napoli

Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires

Guiomar de Grammont, UFOP

Günther Maluschke, UNIFOR

Hans Christian Klotz, UFG

Homero Silveira Santiago, USP

Ingrid Cyfer, Unifesp

Israel Alexandria Costa, UFAL

Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP, Brasil

Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

José Gabriel Trindade Santos, UFPB

Léa Silveira, UFLA

Leonardo Alves Vieira, UFMG

Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa

Luciano Donizetti da Silva, UFJF

Luigi Caranti, Università di Catania

Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS

Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP

Marco Antonio Casanova, PUC-RJ

Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL

Marcus Sacrin Ayres Ferraz, USP

Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC

Maria João Cabrita, Universidade do Minho

Martina Korelc, UFG

Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO

Miguel Antonio do Nascimento, UFPB

Oswaldo Frota Pessoa Junior, USP

Pablo Rubén Mariconda, USP

Patricia Maria Kauark Leite, UFMG

Pedro Sússekkind Viveiros de Castro, UFF

Rafael Haddock-Lobo, UFRJ

Ricardo Nascimento Fabbrini, USP

Richard Theisen Simanke, UFJF

Roberto Bolzani Filho, USP

Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR

Rolf Nelson Kuntz, USP

Romero Alves Freitas, UFOP

Rui António Nobre Moreira, Universidade de Lisboa

Rúrion Soares Melo, USP

Salma Tannus Muchail, PUC-SP

Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM

Scarlett Zerbetto Marton, USP

Silvio Seno Chibeni, UNICAMP

Simeão Donizeti Sass, UFU

Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS

Thana Mara de Souza, UFES

Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca, UFMS

Thomaz Kawauche, UFS

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, UNESP

Ulysses Pinheiro, UFRJ

Vladimir Pinheiro Safatle, USP

Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

	5	Editorial
Entrevista	7	Entrevista com Paulo Margutti
Artigos	21	O ceticismo pirrônico grego e seu estatuto filosófico Roberto Bolzani Filho
	35	¿Qué se percibe cuando se percibe? Realismo y Teoría de los Datos Sensoriales Miguel Ahumada Cristi
	48	Representação e perspectiva em descartes e Leibniz Sacha Zilber Kontic
	69	Sobre as dificuldades de reconstrução do pensamento platônico Henrique Gonçalves de Paula
	88	“Pois o mesmo é Ser e Pensar”: Nietzsche e a dinâmica da interpretação Diogo Bogéa
	101	Questionamentos sobre filogênese e história em Freud Virginia Helena Ferreira da Costa
	115	Os escritos sobre filosofia da psicologia de Ludwig Wittgenstein: alguns apontamentos Filicio Mulinari
	127	<i>Constituição</i> e objetividade: sobre o desenvolvimento de uma subjetividade transcendental em E. Husserl Hanna Trindade
	142	O conceito de liberdade em Locke e Mill Gustavo Hessmann Dalaqua
	154	O despotismo na América: uma arqueologia do governo e da glória em Tocqueville e Agamben Pedro Lucas Dulci
	177	Algumas notas sobre a relação entre Pragmatismo e Metafísica Paulo Fernando Rocha Antunes

- 193 **A lógica pura nas *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl e as influências de Leibniz e Hilbert: os conceitos de *mathesis universalis*, teoria das multiplicidades e completude**
Yuri José Victor Madalosso
- 212 **Descrivitismo metalinguístico e a teoria da nomeação em Russell**
Josailton Fernandes Mendonça

Resenha

- 233 **Fichte: Filosofia & Arte**
Cláudia Souza

Poema

- 236 **Apresentação**
Ulisses Razzante Vaccari

A *Revista Ipseitas* é uma proposta editorial dos estudantes de pós-graduação de Filosofia (PPGFil-UFSCar), dirigida à divulgação da produção acadêmica, tendo como público-alvo a comunidade filosófica em geral, e como meio de divulgação as mídias eletrônica e impressa. Desde sua primeira edição, propomos a publicação de artigos, resenhas, traduções e entrevistas que permitam o encontro e o embate de posturas diversas, com argumentos e ideias que enriqueçam a experiência de leitura, sem abrir mão do rigor indispensável à escrita filosófica. A diversidade temática é, portanto, prerrogativa desde as primeiras edições, nas quais foram publicados artigos de autores provenientes de vários centros de pesquisa, nacionais e estrangeiros, em áreas tão distintas quanto a teoria do conhecimento, a estética, a ética, a política, a lógica, a psicanálise e o debate sobre a prática filosófica no Brasil.

Nesta edição, Paulo Margutti fala um pouco sobre sua trajetória como professor de lógica na UFMG, sobre seu recente livro, *História da Filosofia do Brasil*, sobre política acadêmica e institucional nos departamentos de filosofia e sobre os motivos que despertaram seu interesse pela história do pensamento brasileiro.

A revista conta ao todo com doze artigos em diferentes áreas. Roberto Bolzani e Henrique de Paula contribuem com estudos na área de filosofia antiga. O primeiro mostra como a postura cética, recorrente em autores modernos como Descartes e David Hume, segue exigências de racionalidade formuladas pelo pirronismo antigo. Henrique de Paula discute a leitura hermenêutica nos diálogos platônicos e destaca sua relevância para a reconstrução do pensamento do filósofo grego.

Dois artigos contemplam a área de filosofia política. Pedro Dulci discute a possibilidade de reelaboração de uma arqueologia do sistema político democrático, discutindo a tese da servidão voluntária de La Boétie, a teoria teológico-política de Tocqueville e a teoria biopolítica de Giorgio Agamben. Gustavo Hessmann Dalaqua destaca, por sua vez, o conceito de liberdade elaborado por John Locke, comparando sua acepção inicial com a reinterpretação formulada por Stuart Mill.

Com artigo na área de filosofia moderna, Sacha Zilber Kontic analisa a diferença entre a concepção imagética da representação em Leibniz e Descartes. Descartes concebe a representação como cópia de um objeto extenso particular, enquanto Leibniz entende-a como perspectiva com a qual é possível relacionar uma multiplicidade de outros objetos.

Já no campo da filosofia contemporânea, Diogo Bogéa enfatiza a proposta de uma ontologia da relação nos escritos tardios de Nietzsche. O objetivo é reforçar a ideia de que os entes não existem em si, numa

forma objetiva ou subjetiva da realidade, mas são configurações específicas de um conjunto de forças atravessado pela vontade de poder.

Virginia Ferreira da Costa contribui com artigo na área de filosofia da psicanálise, argumentando que, ao transferir aspectos da teoria sobre a experiência infantil para a análise de contextos sociais mais amplos, Freud desconsidera o caráter histórico e, portanto, transitório da cultura.

Dois artigos abordam aspectos distintos da fenomenologia de Edmund Husserl. Hanna Trindade mostra como a relação entre mundo objetivo e consciência ocorre de maneira dinâmica, podendo-se falar de uma unidade entre experiência subjetiva e conhecimento objetivo apenas quando um e outro são interpretados segundo o conceito de ato intencional. Yuri Madalosso avalia o alcance de teorias modernas e contemporâneas nas *Investigações Lógicas*, concentrando análise no projeto de uma ciência geral (*mathesis universalis*), proposta por Leibniz e aperfeiçoada por Husserl, e no impacto do formalismo lógico de David Hilbert na concepção husserliana da objetividade matemática.

Filicio Mulinari e Josailton Mendonça contribuem com artigos que adentram o campo da filosofia da linguagem. O primeiro destaca questões relacionadas ao método e à conceituação filosófica de teor psicológico nos escritos de Wittgenstein. Josailton Mendonça examina a teoria da nomeação de Bertrand Russell, desenvolvendo uma interpretação semântica e uma interpretação cognitivo-psicológica para a tese de que os nomes próprios são abreviação de descrições definidas.

Por fim, dois artigos contemplam a área de epistemologia. Em sua proposta de compreender e elucidar os mecanismos constitutivos da percepção, Miguel Cristi discute a tese fisicalista do realismo direto, em oposição às teorias subjetivistas dos dados sensíveis. Paulo Antunes descreve o pragmatismo de Charles Peirce e William James como corrente de pensamento orientada por uma teoria da verdade. O autor argumenta que, apesar da distinção teórico-metodológica que caracteriza ambas as correntes, o pragmatismo está mais próximo da metafísica do que em geral costuma-se admitir.

A revista traz ainda a resenha de Cláudia Souza para o livro *Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia*, de Johann Gottlieb Fichte, com tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante, que figura ainda como autor dos poemas inéditos que encerram esta edição da revista na seção destinada à literatura.

Uma boa leitura a todos!

Entrevista com Paulo Margutti¹

Paulo Margutti é graduado e mestre em filosofia pela UFMG. Fez doutorado na Un. of Edinburgh. Foi pesquisador 1A do CNPq de 2003 a 2012, tendo inclusive coordenado o Comitê Assessor de Filosofia entre 2010 e 2012. Desde 2001, tem-se dedicado ao estudo da filosofia brasileira, que, segundo ele, não tem recebido a devida atenção na maioria dos nossos cursos e programas de pós-graduação em filosofia. Foi professor da UFMG de 1975 a 2006, quando se aposentou na categoria de titular. Atualmente é professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte).

Principais publicações: *História da Filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013. *Wittgenstein and semantic presuppositions generated by definite descriptions in subject-position*. Edinburgh: University of Edinburgh, 2007. *Introdução à Lógica Simbólica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. *Iniciação ao silêncio: uma análise argumentativa do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

Ipseitas: Para iniciar nossa conversa, poderia nos contar como ocorreu a ideia da escrita de seu livro *História da filosofia do Brasil* e sua relação com o fechamento da cadeira de "filosofia no Brasil" no curso de filosofia da UFMG?

Margutti: Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à Ipseitas pela oportunidade de expor livremente as minhas ideias a respeito da filosofia brasileira. Quanto a isso, tive uma experiência pessoal que se deu da seguinte maneira. Durante todos os anos em que fui aluno da graduação da UFMG, o departamento oferecia uma disciplina chamada "História da Filosofia no Brasil". E essa disciplina ficou ativa por muitos anos, eu mesmo a cursei durante a minha graduação. Acontece que, um pouco antes de 2001, foi feita uma avaliação do departamento de filosofia, da qual participaram uma professora USP, um professor da UNICAMP e um professor da UFMG. Eles fizeram uma radiografia completa do curso e quando apresentaram o relatório final, disseram que, embora estivesse tudo bem, o curso tinha poucas aulas de lógica e que isso precisava ser resolvido. Realmente, o curso só tinha uma disciplina que se chamava "Lógica" simplesmente, a qual inclusive ficava a meu cargo. Os avaliadores acharam que a lógica já estava muito mais desenvolvida no mundo acadêmico e que seria importante incluir um curso de "Lógica II". Porém, como a grade curricular já estava completa, seria preciso tirar a roupa de um santo para vestir outro. E a própria comissão avaliadora sugeriu que o departamento retirasse a filosofia do Brasil, porque acharam que era uma disciplina insignificante, sem relevância, e colocasse no lugar a "Lógica II" para resolver o problema.

No meu caso, em termos de status no departamento, seria algo muito bom, pois a lógica passaria a dispor de duas disciplinas, o que aumentaria o seu poder dentro da grade curricular. Mas fiquei incomodado porque

¹ Entrevista realizada no dia 16/09/2015 em São Carlos.

sempre achei que a filosofia no Brasil deveria ser estudada e estava mais ou menos tranquilo, pois sabia que alguém no departamento se encarregava da tarefa. Depois da avaliação, vi que a filosofia do Brasil iria desaparecer do currículo e ninguém mais iria trabalhá-la e me senti responsável pela situação. Em virtude disso, criei no departamento o "Grupo de estudos de filosofia do Brasil" que ficou conhecido pela sigla FIBRA (palavra que dá uma excelente ideia dos objetivos buscados). O grupo começou a se reunir fora do horário normal de aula para suprir a ausência da filosofia do Brasil na grade curricular.

A participação de alunos variava muito, porque era uma coisa só para os interessados. Os poucos professores envolvidos eram mais constantes. E desde 2001 até 2010, aproximadamente, o grupo se manteve bastante ativo. Em 2006 eu me aposentei na UFMG e comecei a trabalhar na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte. Em 2010, achei que tinha me aposentado de vez. Nesse momento, as atividades do grupo diminuíram. Mas em 2013, voltei a trabalhar na Faculdade Jesuíta e tentei reativar as atividades do grupo. No momento, temos uma página na internet, intitulada Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil – Grupo Fibra, com uma série de informações e textos relevantes sobre o assunto. Ora, foi exatamente esse grupo que, durante o período mencionado, conseguiu suprir a ausência da filosofia no Brasil na grade curricular do Depto de Filosofia da UFMG. Acho que isso ajudou muito os alunos a se interessarem pela questão e a mim também, pois, na realidade, em toda a minha carreira acadêmica, foi só muito recentemente que comecei a trabalhar com filosofia do Brasil. Não fui educado nem preparado para isso. Minha situação só se alterou a partir de 2001. As atividades do grupo me deram uma visão muito diferente do que é a filosofia do Brasil, de como ela funciona e de como tem sido mal vista, desprezada, ignorada de maneira inclusive inadequada, pois não faz muito sentido que ignoremos o nosso próprio pensamento filosófico.

Ipseitas: Na sua visão, houve mudanças proveitosas no campo de estudos de filosofia do Brasil de um modo geral nas últimas décadas?

Margutti: Não vou dizer que não houve nenhuma mudança, mas as que ocorreram são pouco significativas. Houve uma mudança mínima. Mas temos de ser otimistas. Pelo fato de ser uma mudança, já significa alguma coisa. Na realidade, as pessoas em geral não estão preparadas para estudar a filosofia do Brasil. Quando fazemos o curso de graduação em filosofia, somos treinados para estudar filósofos clássicos, dedicando-nos a comentá-los. Em comparação com eles, o pensamento filosófico brasileiro é considerado secundário, inferior. Por isso, as pessoas não têm muito interesse. É claro que, quando a pessoa começa a trabalhar a questão, as coisas mudam de figura, mas é preciso passar a estudar a questão para chegar a esse ponto. As pessoas, em geral, ficam muito entusiasmadas quando falo alguma coisa sobre filosofia do Brasil e sua importância. Mas é como fogo de palha. Depois de ouvir falar sobre isso e se entusiasmar, no dia seguinte as pessoas retomam as atividades normais com as quais estão acostumadas e para as quais foram preparadas.

Ipseitas: Quanto ao título do seu livro, poderia nos explicar a diferença apresentada entre o que seria a filosofia *no* Brasil e a filosofia *do* Brasil?

Margutti: Isso tem muito a ver com a questão relacionada ao etnocentrismo cultural europeu. Na realidade, nós fomos colonizados por um país europeu e quando nos tornamos independentes apenas trocamos de influência, mas continuamos culturalmente colonizados por países europeus. E o pensador europeu possui uma característica marcante, o etnocentrismo, que constitui um dos fundamentos do pacto colonial. O problema desse pacto colonial está em que, por um lado, a Metrópole européia passa a tirar todas as vantagens possíveis e imagináveis da situação, podendo inclusive crescer e progredir social e culturalmente por conta da exploração envolvida. Por outro lado, a Colônia é absolutamente explorada. Isso cria a situação descrita acuradamente pelo filósofo argentino Walter Mignolo, para quem a modernidade, de um modo geral, envolve, além do pacto colonial, uma prática retórica segundo a qual a colonização traz o progresso e o desenvolvimento para os povos atrasados da colônia, quando na verdade o que ela faz é explorar até a última gota de sangue os países colonizados. Desse modo, a maior parte do que a Europa possui hoje como avanço e progresso ela conquistou em função da cruel exploração colonizadora, mas ela ignora esse fato e o disfarça eficazmente através da retórica da sua contribuição para o aprimoramento cultural das suas colônias.

Como exemplo desse etnocentrismo, imaginemos a situação em que o europeu chega à América e encontra um indígena, comparando-se com ele. Apesar do fato de esse indígena ser contemporâneo do europeu, esse último coloniza o tempo, alegando que o indígena lhe é inferior, pois está num estágio de desenvolvimento anterior ao seu. É como na antiga propaganda de uma bebida, que dizia "eu sou você amanhã", isto é, o europeu vê o indígena como alguém fadado a chegar um dia ao ponto em que ele europeu se encontra. Ele se estabelece como o paradigma que o indígena deve adotar para poder ser alguém digno de consideração. E isso é absolutamente equivocado. Não há nada que justifique essa postura, a não ser o desejo de explorar economicamente o indígena e suas terras. Mas o europeu assim procede e, com isso, ele coloniza o tempo e joga o indígena no passado, dizendo a ele que deverá evoluir muito até chegar ao ponto em que ele colonizador se encontra. Outro exemplo pode ser encontrado na situação em que os portugueses chegaram ao Brasil e foram celebrar a primeira missa, tendo antes colocado um marco de pedra para tomar posse da terra descoberta em nome do rei de Portugal. Mas essa terra foi "descoberta" por quem? Na verdade, a "descoberta" é uma invenção européia. A terra já tinha sido descoberta muito tempo antes da chegada dos europeus e era ocupada por povos que já a conheciam bem. Não havia nada a ser "descoberto". Os portugueses foram tão etnocêntricos que não perceberam estarem colocando um marco de pedra para tomar posse da terra diante dos proprietários daquela mesma terra. Os indígenas devem ter achado muito curioso e interessante aquele ritual todo, mas foi uma situação absurda colocar um marco de pedra tomando posse de terras cujos donos estavam sendo desapropriados sem o saber. E se eles de fato

soubessem o que aquilo significava, certamente não teriam reagido da maneira que reagiram.

Essa cegueira para o outro é uma característica típica do etnocentrismo europeu. E essa cegueira se amplia muito com o pacto colonial a partir do qual o europeu passa a ver o outro como inferior e ele como superior, o outro como subdesenvolvido e ele como desenvolvido. O resultado dessa situação é o seguinte: ele, europeu, já tem a sua própria identidade, mas cobra do povo colonizado essa mesma identidade sem fornecer a esse povo as condições para que ele tenha uma identidade, principalmente porque a identidade cobrada é do tipo da que ele já possui. Ora, para que um povo tenha identidade semelhante à europeia ele deveria ter, no mínimo, uma colônia também para explorar e assim sentir-se da mesma forma que o europeu se sente ao impor o pacto colonial. Não estou sugerindo que as antigas colônias se tornem metrópoles a partir de agora, pois isso seria retornar à situação equivocada da qual nos originamos. O que estou pretendendo mostrar é que, ao agir desse modo, o europeu cobra do colonizado uma identidade em termos e condições que o colonizado não tem como fornecer. É impossível atender a isso. E o pior de toda essa situação é que o colonizado embarca nessa canoa, ele compra essa armadilha e ele mesmo assume que é subdesenvolvido, que não vale nada culturalmente e que precisa adquirir a sua identidade ao estilo europeu.

Isso cria no Brasil o problema da filosofia brasileira. Existe uma filosofia brasileira? Qual é a identidade do filósofo brasileiro? Isso é cobrado constantemente. E temos entre nós a tendência muito grande de dizer, seguindo os europeus, que a filosofia é universal. Se ela for universal, dizer que há uma filosofia brasileira será uma contradição em termos, porque se ela é universal não pode ser brasileira, e se é brasileira não pode ser universal. Mas o problema estaria justamente nisso: até que ponto a filosofia europeia etnocêntrica é efetivamente universal? Eu desconfio que não seja. Eu desconfio que essa filosofia acompanhe a maneira de ver e ser do europeu em épocas bem determinadas da sua história. E isso não pode ser aplicado a qualquer época e qualquer lugar como se fosse a coisa mais tranquila do mundo.

Se quisermos usar critérios europeus, inclusive universalistas, para determinar se existe filosofia "do" Brasil, as pessoas vão dizer que não existe e que o máximo que se pode dizer é que existe filosofia "no" Brasil. Como o país tem universidades, nas quais há pessoas estudando filosofia, então existe filosofia "no" Brasil. Mas dizer que existe filosofia "do" Brasil ou "filosofia brasileira" não faria sentido. O problema é que falamos com a maior tranquilidade da "filosofia francesa", "filosofia inglesa", "filosofia alemã", "filosofia grega", "filosofia italiana", etc., as quais possuem características próprias, embora não sejam facilmente detetáveis. Por que então não podemos falar em "filosofia brasileira"? É estranho isso, muito estranho. Para os outros, pode ser feito. No nosso caso não pode. É claro que as pessoas alegam que quando se fala em filosofia francesa, na verdade estão se referindo a uma filosofia universal que no máximo está escrita em língua francesa. Mas aí entra novamente a minha dúvida em relação a essa universalidade.

Tomemos o exemplo de Kant e seu imperativo categórico, que é considerado universal. Eu me pergunto se todos os seres humanos em todos os lugares e em todas as épocas podem realmente pensar o mundo a partir da ideia de um imperativo categórico. Minha regra para responder a isso é a seguinte: imaginemos um índio pataxó e perguntemos a ele o que acha do imperativo categórico. Mas escutemos efetivamente o que ele tem a dizer, a partir de seu ponto de vista cultural, abandonando nossas pré-compreensões etnocêntricas européias. Não vamos estabelecer *a priori* que, para entender o que é o imperativo categórico, ele teria de estudar filosofia e sobretudo teria de estudar Kant. Com efeito, se o índio pataxó tiver de fazer isso, ele já irá embarcar num processo de aculturação baseado na retórica da modernidade e não irá mais fazer a avaliação que faria se considerasse a questão do ponto de vista da sua própria cultura.

Um outro exemplo é o *Dasein* do Heidegger. Será que, de fato, nós podemos pensar o ser humano em todas as épocas e em todos os lugares como se fosse o *Dasein* heideggeriano? Ainda mais, por exemplo, como o ser-para-a-morte? Eu me lembro dos indígenas brasileiros que praticavam o ritual antropofágico. A morte para o prisioneiro de guerra que vai ser devorado é a maior honra que pode acontecer, a maior glória para um ser humano. Ela deve ser buscada e não evitada através de subterfúgios como o impessoal *Se*. Basta ler Viveiros de Castro para constatar que estamos diante do oposto do que o Heidegger propõe. Apenas distorcendo muito as coisas é que poderíamos dizer que o *Dasein* heideggeriano se aplicaria aos índios antropófagos da época da colonização ou aos atuais índios pataxós.

O que eu acho é que, ao invés de ficarmos com a perspectiva universalista, devemos pensar a filosofia numa perspectiva mais ampla, mais aberta, mais flexível, e então iremos perceber que, de fato, não existe apenas filosofia "no" Brasil. Existe também a filosofia "do" Brasil ou "filosofia brasileira". É só procurar que a gente acha. Ela não tem sido procurada e tem sido negada aprioristicamente e isso complica as coisas. É verdade que não vai ser exatamente aquilo que as pessoas imaginam que seja. Mas é um tipo de filosofia que merece o título de "filosofia brasileira".

Ipseitas: Uma coisa que nos chamou a atenção em seu livro é que ele apresenta outros autores que também tentaram fazer uma história da filosofia brasileira, mas diz que a maioria deles não levou em conta o período colonial. Uma pequena passagem que você cita de Augusto de Campos, a propósito do fato de o autor Gregório de Matos não ser levado em consideração na *Formação da literatura brasileira* de Antonio Candido, faz lembrar o livro *O sequestro do barroco*, de seu irmão Haroldo de Campos. Gostaríamos de saber se é possível pensar alguma relação entre o que representaria esse período colonial na filosofia em paralelo com as artes e com a literatura. Seria possível aproximar essa ausência do período colonial na história da filosofia brasileira como é contada e aquilo que os irmãos Campos acusavam quanto à história de nossa literatura?

Margutti: Esse sequestro, no caso do Antonio Candido, poderíamos explicar pelo uso do método estruturalista. Cada método, à maneira de uma rede de pescador, permite pescar alguns peixes e não outros. O método de Candido não permitia pescar aquele peixe. Isso poderia ter sido diferente. E por quê? Tentarei ser breve.

Os portugueses e os espanhóis, quando começou a idade moderna, caminharam para a modernidade de uma maneira completamente diferente do restante da Europa. O norte da Europa desenvolveu uma modernidade e os ibéricos desenvolveram outra. E a modernidade dos ibéricos pode ser explicada pelo oxímoro "modernização conservadora", ou ainda pela expressão "colocar vinho velho em garrafa nova". Isso quer dizer que não se muda a qualidade do vinho, mas, mudando a garrafa, quem sabe se dê a impressão de que alguma coisa mudou efetivamente. Ora, os ibéricos eram muito conservadores e muito medievais. E quando a idade moderna começou, eles deram um empurrão inicial muito forte. Mas quando viram para onde estavam indo, eles refrearam o próprio avanço. Graças isso, inclusive, a filosofia portuguesa na época colonial caminhou para o que se chama de "segunda escolástica portuguesa". Quer dizer, os portugueses, ao invés de caminharem para a disputa entre racionalismo e empirismo, típica dos inícios da filosofia moderna, voltaram para a escolástica. As universidades portuguesas estavam preocupadas em comentar Tomás de Aquino. Isso é que era importante para eles, pois não tiveram condições de avançar para além de um determinado ponto. Eles abriram as portas para os outros: os franceses, os ingleses, os holandeses. Foram os espanhóis e portugueses que abriram as portas, mas depois eles se detiveram. Por causa disso, a modernidade, entre eles, ficou um tanto estagnada.

O homem ibérico tem uma característica muito interessante, que é a de ser muito prático e pouco voltado para a especulação teórica. Isso inclusive foi bem observado por Cruz Costa. Trata-se de uma característica cultural que certamente afeta a maneira ibérica de fazer filosofia. Tanto é verdade que, para os portugueses, o melhor exemplo de filósofo era Sócrates, porque esse pensador não escreveu nada. Se ele vivesse hoje, não conseguiria entrar em nenhum curso de pós-graduação em filosofia, não teria titulação nenhuma. Isso porque Sócrates viveu a sua filosofia, ele não a escreveu. Ele é mais voltado à vivência da filosofia do que à escrita filosófica. Numa direção semelhante, o português é mais intuitivo do que especulativo. Ele não se sente à vontade para escrever tratados filosóficos. É por isso que Tobias Barreto, mais tarde, irá dizer que o brasileiro não tem cabeça filosófica. Na verdade, ele tem cabeça filosófica, mas é de um outro tipo. É uma cabeça prática e intuitiva. Não é aquela cabeça teórica da maioria dos filósofos clássicos ocidentais. Mas isto também é só uma questão de predominância, porque existem entre nós algumas cabeças teóricas em ação.

Assim, naquela época, tínhamos os portugueses com a sua tendência para a prática e para a intuição e um certo receio de se aventurar em especulações metafísicas. Numa situação dessas, qual era a solução para eles? Existiam duas possíveis. A primeira era comentar texto. Tomavam o texto de um autor clássico, importante, e iam comentar esse texto. Isso é o que nós estamos fazendo hoje de maneira predominante. Consciente ou inconscientemente, estamos continuando a tradição filosófica portuguesa da segunda escolástica, estamos fazendo isso hoje com a filosofia aqui no Brasil, pelo menos com uma parte significativa da mesma. Por outro lado, já que os portugueses não acreditavam que fosse possível elaborar

uma explicação teórica satisfatória do mundo, então podiam ao menos assumir uma postura meio cética, mais intuitiva, preferindo expressar-se literariamente. O primeiro a fazer isso foi Francisco Sanchez. No meu estudo da filosofia portuguesa em meu livro, eu identifico duas tendências: o fONSEQUISMO, que vem do Pedro da Fonseca, que acabou caminhando na direção da exegese de texto de Tomás de Aquino, e o sANCHISMO, que vem do Francisco Sanchez que era um filósofo cético, mais voltado para a expressão literária, pouco sistemático. O sANCHISMO corresponde à tendência de vivenciar a filosofia em estilo socrático. É importante notar que Sócrates é também um cético: como ele dizia, a única coisa que sei é que nada sei. E parece que Sócrates, de vez em quando, também experimentava certos êxtases místicos. Dizem que ele ficava parado, meio catatonicamente, e as pessoas tinham que vir sacudi-lo para trazê-lo de volta à realidade. Nessa perspectiva, Sócrates representa muito bem o tipo sANCHISTA de pensador.

Muitos autores brasileiros, principalmente da época colonial, são também representantes do sANCHISMO, como por exemplo Gregório de Matos. Outro autor de tendências sANCHISTAS é Matias Aires, embora se discuta se de fato é brasileiro, pois ficou somente os primeiros onze anos de sua vida aqui no Brasil. Todavia, pelas condições culturais que ligavam o Brasil a Portugal no período colonial, ele pode perfeitamente ser considerado um autor brasileiro. Esses autores e os demais da época apresentam uma visão de mundo pessimista, cética, salvacionista, pois são muito religiosos. Todos eles dizem que esse mundo não vale nada, mas que, pelo menos, podemos encontrar a redenção no encontro com Deus. Essa perspectiva existiu no período colonial e foi muito característica da filosofia brasileira. Encontramos muitas manifestações filosóficas ali no viés literário. Há poucas manifestações no viés acadêmico, em virtude da ausência de universidades no país naquela época.

E essa tendência não desapareceu, embora tenha assumido novas formas. No século XIX, por exemplo, Machado de Assis pode ser considerado um filósofo que se expressava literariamente, ao estilo sANCHISTA. Ele não pode ser deixado de lado numa história da filosofia do Brasil, porque representa um ponto de dúvida em relação às tendências filosóficas em conflito na época, como o espiritualismo e o positivismo. Ele se coloca como aquele que não acredita em nenhuma das duas opções e a única saída que encontra é a contemplação estética da realidade. Pelo fato de não ser religioso, sua única saída seria contemplar esteticamente a realidade. Depois dele temos muitos outros literatos-filósofos. Clarice Lispector, Graciliano Ramos, Guimarães Rosa, todos esses autores têm alguma coisa a oferecer do ponto de vista filosófico porque estão ligados a essa corrente sANCHISTA de que falei, envolvendo uma maneira intuitiva, literária e artística de expressar intuições filosóficas. Penso que precisamos conhecê-los, precisamos estudá-los sob esse novo ângulo para dar-lhes o devido valor.

Ipseitas: Quanto ao método empregado por seu livro, além do já mencionado Walter Mignolo, também são citados Nishitani Osamu e Tlostanova. Poderia retomar brevemente as relações que esses autores

podem estabelecer para compreender a alteridade do pensamento brasileiro e como podem auxiliar a produzir um método que não exclua nem a história e nem a sistematicidade de determinada filosofia, conforme um uso possível do princípio de complementaridade de Bohr defendido na introdução do seu livro?

Margutti: Em relação a essa questão, nós temos basicamente dois métodos tradicionalmente aplicados no estudo da filosofia: o método histórico e o método lógico. O método lógico é o método estruturalista, o qual toma o texto como uma estrutura bem definida e tenta interpretar o sentido daquele texto segundo essa estrutura. Como consequência, desliga-se o texto do movimento histórico e de seu contexto. E o método histórico, por sua vez, liga o texto ao seu contexto, buscando as suas causas históricas. Isso é muito bom, mas corre o risco de perder o sentido do texto. É por isso que defendo o uso complementar dos dois métodos.

Aliás, na época em que eu ainda não trabalhava a filosofia do Brasil, escrevi um livro em que faço uma interpretação do *Tractatus* de Wittgenstein utilizando o método da complementaridade. Procuro analisar o *Tractatus* não apenas como uma estrutura de sentido, mas também como uma obra historicamente localizada. E essa complementaridade possibilita uma compreensão muito maior do que aquela que resulta quando ficamos restritos a apenas uma dessas dimensões.

Com relação aos autores que citei, o Walter Mignolo escreveu um texto juntamente com a Tlostanova, no qual eles desenvolvem a ideia de uma hermenêutica pluritópica, que se contraporia à hermenêutica monotópica própria do etnocentrismo europeu. O europeu, quando pratica hermenêutica, alega que é necessária uma pré-compreensão do texto, mas essa mesma pré-compreensão tem como resultado enquadrar o texto na visão cultural européia. O problema da pré-compreensão é esse. E Mignolo/Tlostanova propõem uma hermenêutica pluritópica na qual não se vai recorrer a uma pré-compreensão desse tipo. Tenta-se ouvir o outro na sua alteridade, procurando entender o que o outro quer dizer a partir de sua própria alteridade. Acontece uma coisa mais ou menos parecida com Viveiros de Castro, apesar de tal fato não ter sido mencionado pelos dois autores. Quando Viveiros de Castro estuda os indígenas brasileiros e a sua visão de mundo, o trabalho que ele faz é o de tentar ingressar naquele mundo usando uma hermenêutica que me parece possuir caráter pluritópico. Com isso, ficamos muito mais próximos daquilo que buscamos entender.

Quanto a Nishitani Osamu, pelo fato de ser japonês, penso que ele propõe uma distinção muito interessante e frutífera entre *antropos* e *humanitas*. Essa distinção também tem a ver com o etnocentrismo europeu, que de certo modo fundamentou a invenção da antropologia. Quando ela surgiu, envolvia a postura do europeu que se dispôs a estudar culturas "inferiores". Nessa perspectiva, o *antropos* a ser estudado é o selvagem, um ser inferior culturalmente. E *humanitas* é o sujeito da antropologia, é o cientista europeu que estuda o *antropos*. Essa é a distinção feita por Nishitani Osamu, que eu acho muito interessante, válida e provocativa, no sentido de levantar a questão do etnocentrismo e da retórica da modernidade. Até que ponto o antropólogo, pelo simples fato de estar fazendo antropologia,

já não estaria sendo etnocêntrico? Quando não leva em consideração a alteridade, o sujeito do conhecimento se vê como *humanitas* e o objeto do conhecimento é visto como *antropos*. Essa distinção colabora para despertar as pessoas em direção a uma posição menos ingênua, menos dogmática e menos eurocêntrica das coisas.

Darei um exemplo. Lembro-me de ter lido num dos textos do Habermas que a modernidade é um paradigma para qualquer cultura. Qualquer cultura teria que adotar o modelo modernidade. Ele só não leva em conta que a modernidade só pôde ser o que é em função do colonialismo. E isso já acaba com qualquer vantagem que se possa dar a esse paradigma da modernidade. É muito comum encontrarmos isso. Husserl, por exemplo, diz que as culturas orientais são empíricas. Essa qualificação de "empírico" é feita, consciente ou inconscientemente, para desprezar ou para reduzir à inferioridade qualquer visão de mundo que seja diferente da visão moderna. Husserl não é empírico, de modo algum. Ele é *humanitas*. Ele faz ciência. Ele é sujeito do conhecimento. O *antropos* não. O *antropos*, representado aqui pelos povos orientais, é empírico e precisa ser devidamente educado para subir de grau na evolução humana.

Ipseitas: O que acaba de dizer nos leva à próxima pergunta. Pensando no nome citado de Viveiros de Castro, trata-se de um autor que se apropria do pensamento dos assim chamados estruturalismo e pós-estruturalismo franceses, de Lévi-Strauss e Deleuze, entre outros, buscando uma descolonização do europeu da própria Europa. Existiria algum paralelo entre esse tipo de pensamento e o que o seu livro apresenta?

Margutti: Eu acho que nos dias de hoje a direção viável para nós brasileiros é o pensamento descolonial. É a descolonização do pensamento. Se essa descolonização trouxer alguma vantagem para os europeus a ponto de eles perceberem o quão colonizados eles estão pelas próprias ideias etnocêntricas, isso seria ótimo. No caso do Brasil, a nossa pedagogia e boa parte do que se desenvolve em termos de pesquisa filosófica estão baseadas nessa perspectiva colonizada. Segundo essa perspectiva, o brasileiro é incompetente filosoficamente, nunca fez nada que prestasse e que então nós temos que educar essa mente indisciplinada através do comentário de textos, pois só depois disso é que conseguiremos fazer alguma coisa realmente dotada de sentido. Mas temos de lembrar que essa exaltação do comentário, essa exegese exagerada existe desde que a filosofia começou a ser desenvolvida como atividade acadêmica própria dos departamentos de filosofia no país e se estende até os dias de hoje. Faz mais de 70 anos que estamos nisso. Se até agora não conseguimos disciplinar mente alguma de maneira adequada, então não conseguiremos disciplinar nunca. Podemos desistir e nos conformar com o eterno comentário de texto. Na verdade, já está passando da hora das pessoas assumirem com mais coragem a capacidade e o prazer de pensar por conta própria.

Ipseitas: Na sua visão, como seria possível criar uma maior mobilização política dos professores e pesquisadores de filosofia no Brasil no sentido de reivindicar o lugar e o papel que a filosofia desempenha na cultura de um modo geral para que isso se efetive de forma mais engajada no contexto, por exemplo, do ensino médio, do qual o curso de filosofia manteve-se

por muito tempo afastado do currículo em períodos como o da Ditadura Militar, e apenas muito recentemente é que houve o retorno e a tentativa de readaptação do curso de filosofia no ensino médio?

Margutti: Eu pude perceber, ao longo das minhas palestras e visitas que fiz a instituições de ensino por todo o país, que há um clima de insatisfação geral com a situação da filosofia. As pessoas não estão mais satisfeitas com o simples comentário de texto e querem algo mais, só não sabem como fazer. Já parece existir uma base para a mudança. Mas não sei até que ponto essa base está suficientemente madura e preparada para que alguma coisa venha efetivamente a acontecer. E acho que as coisas só acontecem quando vêm de baixo para cima. Não faz sentido querer impor isso, pois nesse caso não irá funcionar.

Em diversas universidades já temos pessoas que se dedicam à questão da filosofia do Brasil e esse número tem aumentado, ao mesmo tempo que as pessoas têm respeitado mais esse tipo de trabalho. No momento, acho que não se trata ainda de tomar uma atitude propriamente política porque não sei até que ponto temos realmente uma base suficientemente forte para produzir alguma modificação. A tradição do comentário está muito entrincheirada na CAPES e no CNPq. Eu mesmo tenho colegas que são muito amigos meus mas que me fazem sentir isolado, porque não concordam com o que penso. Eles acham que eu estou exagerando nas minhas colocações e que o correto é manter a situação como está.

Acho que, primeiro, temos que trabalhar no sentido de aumentar essa insatisfação e de criar efetivamente uma base capaz de gerar um movimento que vá produzir alguma modificação. Nesse aspecto, acho que todos os trabalhos produzidos nessa direção, e até esse meu livro têm o objetivo de ir estimulando as pessoas no sentido de gerar uma modificação na nossa maneira de ensinar e de pensar filosofia no país.

Uma outra coisa que pode ser feita, e eu mesmo costumo fazer muito, é que, bem... nós sabemos que existem certas atividades para as quais há um limite. Por exemplo, num curso de pós-graduação em filosofia, há um limite para um assunto de uma dissertação de mestrado, ou para a ousadia de uma tese de doutorado. Mas nós podemos explorar esse limite e fazê-lo avançar um pouquinho. Com isso, estamos ultrapassando o limite, mas não o suficiente para irritar as pessoas, ou para incomodá-las. Eu mesmo, por exemplo, orientei dissertações filosóficas sobre Clarice Lispector, sobre Machado de Assis, mais de uma vez inclusive, com o objetivo de chegar a esse limite e fazê-lo avançar um pouquinho, de tal forma que as pessoas não pudessem afirmar que aquilo estava errado. Não estava absolutamente certo, mas também não estava absolutamente errado. Ficava no meio do caminho. Com esse tipo de atitude, é possível romper algumas barreiras devagar, até chegar o momento em que se tenha realmente a criação das condições necessárias para uma alteração num sentido maior.

Mas acho que isso só vai acontecer mais à frente. No momento, a posição oficial ainda está muito entrincheirada e não aceita com facilidade modificar essa situação. Por isso, é necessário dar tempo ao tempo e deixar essa insatisfação crescer. E também temos de pensar que as revoluções científicas, de acordo com Thomas Kuhn, acontecem pela morte dos

defensores do paradigma antigo e pelo acesso dos defensores do novo paradigma ao poder. Isso pode acontecer também no caso da filosofia. Eu acredito que as coisas vão caminhar nessa direção, mas não posso dizer quanto tempo isso vai demorar. O que eu tenho feito é colaborar para caminharmos nesse sentido, inclusive me associando com pessoas que também estejam dispostas a fazer isso. É o que está dando para fazer até o momento, sem radicalizar, porque se radicalizarmos iremos criar uma dificuldade muito maior para transpor o entrincheiramento existente.

Ipseitas: Nesse cenário, no qual há uma política hegemônica no sentido que acaba de comentar, qual é o papel da ANPOF no sentido de uma mobilização política nessa direção de trazer novas insatisfações, de fazer com que elas cresçam e gerem um debate filosófico mais qualificado nesse contexto?

Margutti: Quanto a isso, há uma observação importante a ser feita. Geralmente, as instituições e os cursos de pós-graduação ligados à ANPOF têm uma visão muito restrita do quadro da filosofia do país. Na realidade, temos pelo menos quatro correntes diferentes atuando no país. Uma delas é a da ANPOF, que é evidentemente a mais numerosa, a mais poderosa e que tem a CAPES e o CNPq sob controle. Ela comanda o espetáculo. Mas há uma outra, a da Academia Brasileira de Filosofia, que tem sua origem no Miguel Reale e no Antonio Paim, que existe até hoje e que busca financiamento no Ministério do Planejamento, porque a CAPES e o CNPq já estão do lado da ANPOF. Essa Academia trabalha a filosofia também, só que se concentra na filosofia brasileira. Porém, com um pequeno detalhe. A esmagadora maioria dos pesquisadores ligados à Academia Brasileira de Filosofia fazem comentário de texto de pensadores brasileiros. Essa é a nossa tradição, que vem da segunda escolástica portuguesa. É verdade que eles não fazem exegese de texto de autores estrangeiros, como no caso da ANPOF. Mas, de qualquer modo, fazem exegese também.

Ao lado dessas duas correntes, mais voltadas para a exegese, temos também os diplomatas-filósofos aqui no Brasil, que são formados pelo Instituto Rio Branco. Esse último é, na minha opinião, praticante de uma pedagogia em filosofia extremamente recomendável, porque estimula o futuro diplomata, no curso de filosofia, a refletir por conta própria e a ligar o que ele está pensando à realidade brasileira. E é justamente isso que se espera de um diplomata. Por esse motivo, não é à toa que os diplomatas-filósofos, como o Mario Vieira de Mello e José Guilherme Merquior, possuem uma postura filosófica muito mais independente em suas obras, porque eles foram preparados para isso, e não para o comentário. Infelizmente, são autores geralmente desprezados ou pouco conhecidos. E não deveria ser esse o caso.

Além desses, nós temos também os literatos-filósofos, autores que usam a literatura para expressar autênticas intuições filosóficas. Como podemos ver, o panorama filosófico brasileiro é muito mais complexo do que aparenta ser. Estamos viciados em pensar as coisas apenas pelo viés da ANPOF. E o que ela fez até agora, na minha opinião, foi não apenas ajudar a disciplinar a nossa cabeça pouco filosófica, mas também ajudar a preservar a postura exegética adotada pela maioria dos departamentos brasileiros de filosofia

desde o momento em que a filosofia deixou de ser apanágio dos bacharéis em direito e passou às mãos dos profissionais de filosofia.

Mas isso tudo acontece de forma muito contraditória. Tomemos, por exemplo, um autor como Pascal. Se submetêssemos os seus *Pensamentos* como tese de doutorado em qualquer instituição brasileira ligada à ANPOF, a obra não seria aprovada. Não tem introdução, não tem desenvolvimento, não tem conclusão, não tem referências bibliográficas. Aliás, nem poderia ter, pois o Pascal não tinha tempo para essas coisas. Ele estava pensando e quem está pensando não tem tempo de ficar conferindo qual é a página citada, o ano da edição e tudo o mais. Isso é um trabalho imenso que, de certa forma, cerceia a reflexão, atrapalhando o pensador.

Ou tomemos Wittgenstein, por exemplo, em seu *Tractatus*. Ele teve o desplante de dizer no final do livro que quem o entendeu saberia que ele só escreveu bobagens até ali. Mas essas bobagens servem para enxergarmos o mundo direito. Depois disso, temos de ficar em silêncio. Não vamos dizer mais nada, porque sobre essas coisas não é possível falar. Se tentarmos apresentar isso como tese de doutorado em qualquer curso de pós-graduação brasileiro, veremos que não será aprovado. No entanto, nós temos trabalhos acadêmicos, totalmente dentro dos critérios da CAPES, estudando obras como o *Tratatus*, que está completamente fora desses critérios. O pior é que aqui no Brasil, se alguém produzir uma obra semelhante, será absolutamente desprezado. Dirão que isso é achismo, ensaísmo, que isso não é um texto filosófico acadêmico. Esse é o nosso problema. Por causa disso, ou nós não fazemos filosofia ou fazemos muito pouca filosofia. De certo modo, estamos fingindo que fazemos filosofia. Na melhor das hipóteses, como diz o ditado popular, estamos chovendo no molhado. Mas isso em termos de predominância, evidentemente, pois é claro que sempre há uma ou outra honrosa exceção.

Ipseitas: Sobre a tese do livro de que o pensamento filosófico brasileiro já desde o seu início no período colonial diferia daquele de Portugal, pelas suas próprias condições materiais, culturais e pela miscigenação, como seria possível compreender, de uma maneira geral, a relação entre o pensamento filosófico e essas condições externas?

Margutti: Usando o método que eu uso, no qual tento estabelecer uma complementaridade entre o lado histórico e o lado lógico, é quase impossível negar ou deixar de reconhecer que as condições históricas afetam claramente o pensamento. Não há como pensar o filósofo sem localizá-lo historicamente. Mas costumamos fazer o oposto disso. Vejamos o caso de alguém como Kant, por exemplo. Não sei se vocês sabem, mas Kant é o inventor do racismo. Isso as pessoas esquecem com facilidade. Como poderia o pietista, o autor do imperativo categórico, o autor da *Crítica da razão pura* ser racista? Isso não faz sentido. Nesse caso, o que as pessoas fazem? Elas dizem que é preciso separar o Kant-filósofo do Kant-homem-do-seu-tempo. O filósofo defendeu teses universais altamente recomendáveis. O homem do seu tempo defendeu teses do seu tempo, as quais podem até ser politicamente incorretas. Pessoalmente, acho que é impossível fazer essa separação. Quando Kant, ao defender as teses universais que ele defende, também defendeu teses racistas, temos

de levar em conta que ele pensava serem essas teses racistas compatíveis com suas teses universais. Por esse motivo, temos que desconfiar daquilo que ele afirma. Afinal de contas, há um viés racista em seu pensamento, que precisa ser devidamente analisado, avaliado e, se possível, refreado.

Ipseitas: Uma última pergunta a respeito de Oswald de Andrade. Ele se candidatou à cadeira de filosofia da FFLCH/USP em 1950 com uma tese chamada *Crise da filosofia messiânica*, muito citada pelo Viveiros de Castro e também pelos irmãos Campos e que pode servir para demonstrar as condições de impossibilidade histórica do pensamento filosófico institucional no Brasil. Será que o Oswald talvez tenha tentado transgredir esses limites institucionais de maneira muito radical?

Margutti: Antes de responder a essa questão, é preciso fazer um esclarecimento. O concurso à cadeira de filosofia da FFLCH da USP em 1950 foi marcado por uma importante questão ideológica de fundo. De todos os candidatos inscritos, o único formado em filosofia era Cruz Costa. Os demais, inclusive Oswald de Andrade, eram bacharéis em direito, cuja inscrição acabou recusada por motivos formais, depois de várias peripécias jurídicas. O concurso em questão marcou o momento histórico em que os filósofos tomaram o controle do ensino da filosofia nas universidades brasileiras. Antes disso, durante boa parte do s. XIX e no início do s. XX, a filosofia ficou a cargo inicialmente dos médicos e em seguida dos bacharéis em direito. Isso foi possível porque, no período indicado, só tivemos no país escolas de medicina e de direito. Os médicos, em virtude do interesse da época pela medicina social, dedicaram-se ao estudo e à prática da filosofia, como foi o caso de Eduardo Ferreira França, Domingos José Gonçalves de Magalhães, Luiz Pereira Barreto e Domingos Guedes Cabral. Aos poucos, eles foram sendo substituídos pelos bacharéis em direito, que também estudaram e praticaram filosofia, como foi o caso de Tobias Barreto, Silvio Romero e Farias Brito. Quando o concurso para a cadeira de filosofia da USP foi aberto, a filosofia e sua prática ainda estavam em grande parte nas mãos dos bacharéis em direito, como era o caso Miguel Reale e da maioria dos membros do Instituto Brasileiro de Filosofia. Os filósofos recém-formados, como era o caso de Cruz Costa, não estavam satisfeitos com a maneira pela qual os bacharéis em direito praticavam a filosofia. Esses bacharéis eram considerados diletantes mal informados e meros amantes de novidades, sem a devida profundidade teórica. Era preciso alterar a situação através da adoção de métodos acadêmicos mais rigorosos. Era também preciso barrar a entrada dos bacharéis em direito no corpo docente do departamento de filosofia, para evitar futuras contaminações. Desse modo, Oswald de Andrade teve sua inscrição rejeitada não por causa de sua tese, mas sim por causa de sua formação como advogado. Foi nesse contexto ideológico que ele fracassou. Mas vale a pena observarmos que, se a sua inscrição tivesse sido aceita, a sua tese radical sobre o messianismo teria de enfrentar a tese bem comportada de Cruz Costa sobre a *Contribuição à História das Ideias no Brasil* e provavelmente teria sido vencida no embate. As ideias de Oswald de Andrade seriam radicais demais e ensaístas demais para serem consideradas adequadas a um docente do departamento de filosofia na época. Infelizmente, agora que a filosofia está predominantemente nas

mãos dos filósofos, a situação não mudou muito. Há, porém, sinais de insatisfação com a situação e desejo de mudança, conforme já mencionei. Pessoalmente, penso que as coisas tendem a mudar. Só acho que, tendo em conta o tipo de pensamento entrincheirado na CAPES, no CNPq e na ANPOF, não faz muito sentido adotarmos uma postura radical ao estilo de Oswald de Andrade, pois, como já disse, isso só irá atrasar em muitos anos a modificação desejada. Como já disse antes, é melhor deixar a insatisfação fermentar até que ela chegue a um ponto em que realmente não haverá mais como controlá-la. Aí sim as coisas irão mudar.

O ceticismo pirrônico grego e seu estatuto filosófico

The Greek Pyrrhonian skepticism and his philosophical status

Palavras-chave: suspensão de juízo; racionalidade; *ataraxia*.

Keywords: suspension of judgment; rationality; ataraxy

Roberto Bolzani Filho

Professor Doutor de Filosofia,
USP, São Paulo, SP, Brasil.

robertof@usp.br

Resumo

Este texto pretende fazer alguns comentários de caráter filosófico e crítico a respeito da posição cética, tal como formulada pelo pirronismo grego, apontando para algumas exigências filosóficas que mesmo o ceticismo, como qualquer dogmatismo, não poderia deixar de tentar satisfazer.

Abstract

This text intends to make philosophical and critical commentaries on skeptical position presented by ancient pyrrhonism. For that, defends that there are some philosophical exigences the skeptic needs to satisfy, like any dogmatic philosopher.

Para desenvolver o tema que aqui proponho, será útil partir de duas passagens do *Tratado da Natureza Humana* de David Hume:

As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças de início eram iguais, elas continuam iguais, enquanto uma das duas subsiste. A força que uma perde no combate é subtraída igualmente da antagonista. Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos de esperar até terem minado toda a convicção e destruído inteiramente a razão humana (HUME, 2001, p. 220).

Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes, sejam opostas a ela. Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio (HUME, 2001, p. 251).

Essas célebres afirmações de Hume servirão aqui a um duplo objetivo: em primeiro lugar, para apresentar e analisar uma das principais características do ceticismo, indicativa de sua força e consistência filosófica; em seguida, e talvez até ironicamente, para ao mesmo tempo apontar também, ainda que de uma maneira apenas sugestiva, para um caminho que conduza à sua problematização.

De início, parece-me que se destaca nesses comentários o intenso poder disso que Hume chamou de "razão cética", em contraposição àquilo que chamou de "razão dogmática". Sua intenção, ao apresentar nesses termos o secular embate entre dogmatismo e ceticismo, é defender uma versão daquilo que mais tarde foi denominado "naturalismo", isto é, a tese de que, não fosse a força da natureza, de nossas inclinações e instintos naturais, nossos raciocínios estariam condenados à destruição. Se a natureza nos salva da razão cética, o que nos deve conduzir a uma consideração mais atenta e modesta dos limitados poderes de nossas faculdades intelectuais, é porque essa mesma razão cética, profundamente parasitária de sua contraparte dogmática, porta um poder destrutivo nada diminuto, que chega mesmo a surgir naturalmente, quando nos aventuramos em especulações filosóficas. É tal concepção de racionalidade, dicotômica, dramática e tensa – eu diria mesmo: antinômica – o que importa aqui retomar: por seu meio, ao mesmo tempo em que introduz sua posição naturalista, Hume concede ao ceticismo um estatuto filosófico notável, a ponto mesmo de ser possível defender, como fez parte considerável de seus leitores, que o referido naturalismo pode também ser considerado um aspecto de uma versão agora moderada de ceticismo, que ele passaria então a endossar.

Contudo, não é o caso aqui de desenvolver essa questão, que interessa sobretudo aos intérpretes do pensamento humeano, pois a filosofia de Hume foi aqui chamada, sobretudo, para nos dar o mote a ser glosado: o ceticismo como uma espécie de corolário do uso exclusivo e irrestrito da razão, como anverso indesejado de uma moeda que muitas filosofias, sobretudo os grandes sistemas metafísicos, cunharam e refundiram ao longo dos tempos, apresentando-a como portadora de valor inquestionável e necessário para o filosofar.

Como veremos, ao menos assim me parece, trata-se de uma idéia que apreende com eficiência o espírito que animou a elaboração, na Antiguidade, da posição cética. No entanto, os termos em que Hume a apresenta ainda são tributários de uma visão incompleta e até deturpada do ceticismo, já que "razão cética", nas passagens acima citadas, a julgar pelo contexto em que aparecem na parte final do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, parece sinônimo de "argumentos céticos". Para nosso filósofo, o ceticismo interessa apenas na medida em que nos permite divisar com clareza do que a razão é capaz quando deixada à sua própria sorte: assim como sabe produzir sistemas sofisticados de explicação do mundo, metafísicos em sua maioria, consegue também produzir argumentos que os derrubam de maneira irrecusável. As chamadas razões "cética" e "dogmática" seriam, então, apenas duas formas de operação de uma mesma faculdade, intrinsecamente problemática, e que deve, por isso, atuar sob a égide daquilo que em nós é natural, ficando assim garantidas nossas crenças mais básicas para a vida. Mas nessa estratégia de elevação do ceticismo encontra-se, afinal, uma costumeira redução de seu significado, pois também em Hume, esse naturalista cético ou cético naturalista, falar de "ceticismo" é simplesmente falar de "argumentos céticos". Nisso, à sua maneira, decerto original em boa medida, esse filósofo apenas retoma a forma como o ceticismo foi assimilado por alguns dos filósofos mais influentes da Modernidade, dos

quais o exemplo paradigmático é certamente Descartes, que viu no *Cogito* a via irrecusável para a refutação das dúvidas céticas.

Esse diagnóstico parece poder ser estendido também a boa parte da filosofia contemporânea, a qual, certamente já abdicando das pretensões epistêmicas fortes de sistemas filosóficos como o cartesiano, tendo, contudo, herdado o problema do conhecimento de seus antepassados, tem-se debruçado sobre o ceticismo com objetivos semelhantes, pois também para muitos de seus representantes o ceticismo consiste essencialmente num argumento ou argumentos de caráter genérico, que visam à negação da possibilidade do conhecimento e cujos efeitos podem já ser considerados em boa medida como inoperantes, exatamente porque visariam minar uma concepção forte de conhecimento que não mais cabe defender. Ora, apesar dessa significativa diferença, nisso talvez todos eles se reúnam a Hume, ao se servirem da palavra "ceticismo" e de certas idéias difundidas a seu respeito, para forjarem um adversário que, numa espécie de contraponto, fornecem-lhes o meio para defender suas posições. Esse adversário, abstraídas certas diferenças de pormenor, é sempre, afinal, um argumento ou grupo de argumentos: as ilusões dos sentidos, o sonho, a loucura, o deus enganador, o cérebro no balde, as outras mentes etc. "Cético", nesses casos, é um nome para um adversário ideal e imaginário que nos proporciona uma retórica eficaz de formulação do problema do conhecimento. Ainda que possa haver exceções, parece que, de modo geral, esse enfoque predomina entre a maioria dos filósofos contemporâneos, dentre aqueles que julgaram que o ceticismo era um tema filosófico relevante. Mas raramente se cogita da possibilidade de que tais argumentos estejam baseados numa posição filosófica consistente¹.

Assim, em todos esses casos, "razão cética", para retomar a expressão humeana, não é sinônimo de "filosofia cética", é sinônimo apenas de "argumento cético" – e sabemos todos que argumentos não são suficientes para configurar uma filosofia, que eles precisam, de algum modo, operar em favor do estabelecimento de alguma tese ou doutrina. Mas ao ceticismo, por definição, seria vedada a possibilidade de uma semelhante elaboração.

Contudo, apesar das limitações presentes nessa estratégia de abordagem crítica do ceticismo, a maneira como Hume formulou a relação entre as razões "cética" e "dogmática", mesmo que não acerte plenamente o alvo, tem o importante mérito de retomar um ponto extremamente relevante para a compreensão do sentido da posição cética, que chamei há pouco de parasitária em relação ao dogmatismo. Pois, de fato, é inegável que os cétricos antigos viram como muito importante para a defesa de sua filosofia a idéia de que essa posição, no que tem de exclusivamente sua – a necessidade de suspender o juízo sobre toda e qualquer tese sobre a realidade –, deve ser compreendida como uma consequência a que se é levado pelas próprias pretensões da filosofia dogmática, que, além de propor sistemas de verdades absolutamente incontestáveis, entende poder fundamentá-los em provas e demonstrações baseadas em procedimentos que devem ser tidos por estritamente racionais. Desse ponto de vista, quando

¹ Para um breve, mas eficaz panorama introdutório sobre a presença do ceticismo na filosofia contemporânea, cf. Smith, 2004.

os céticos antigos afirmam – como se lê em várias passagens dos textos do cético pirrônico Sexto Empírico – que não se aceitará que um filósofo dogmático faça nenhuma afirmação sem uma prova², ele parece apenas radicalizar uma exigência filosófica que as diferentes e conflitantes filosofias dogmáticas vinham exercitando umas contra as outras, confiantes em que somente suas próprias verdades estavam tituladas a bem se servirem de expedientes demonstrativos rigorosos, porque portadoras de uma evidência que suas rivais mal compreendiam. O cético, então, é aquele que assiste ao espetáculo fascinante e aparentemente infindo do embate argumentativo crítico que travam entre si as diversas filosofias dogmáticas, aprendendo assim a tomar-lhes emprestadas, de modo inesperado, diversas estratégias críticas, entrando na arena filosófica munido das mesmas armas de seus adversários, mas agora utilizando-as com um objetivo que o distingue: se cada filósofo dogmático julga poder desqualificar seus rivais atacando racional e argumentativamente suas teses, ao mesmo tempo assim erigindo seu próprio edifício, o cético, impressionado pelo excepcional poder crítico da argumentação mais do que pelo seu poder construtivo, formula uma posição, que ele pretende plenamente filosófica, segundo a qual todas as filosofias dogmáticas se equivalem em sua força persuasiva e, portanto, como que se neutralizam em suas pretensões de evidência e de verdade, o que deve nos conduzir a propor, de forma sistemática e constante, que se deve suspender o juízo sobre todas elas. O coração do ceticismo, a suspensão de juízo, a recusa de aceitar como verdadeira ou falsa qualquer afirmação problemática sobre a natureza do mundo, parece ao cético seguir-se como um corolário natural das aspirações racionais de seus adversários dogmáticos. Desse ponto de vista, a idéia humeana de uma "razão dogmática" e uma "razão cética" fadadas a uma equivalência sem solução, bem comenta um elemento fundamental do ceticismo, de sua sistemática postura crítica, de sua dialética que não quer impor nenhuma posição como superior, visto que o que lhe parece realmente necessário é escusar-se de encontrar semelhante superioridade no oceano de teses e argumentos das filosofias, porque tal superioridade, se levamos a sério o ideal filosófico da demonstração, não se apresenta e impõe.

Porém, a formulação humeana, como vimos, é insuficiente para uma plena compreensão do estatuto filosófico do ceticismo. Falta-lhe compreender que a filosofia cética não se resume a propor argumentos destrutivos, embora essa seja, de fato, uma de suas principais características. Cabe lembrar que, em suas *Hipótiposes Pirrônicas*, o texto mais importante que nos chegou do antigo ceticismo, o médico e filósofo Sexto Empírico elege como um dos princípios do ceticismo "opor a todo argumento um argumento igual" (1976 I, 12), e é justamente esse trabalho incessante de oposição de argumentos o que encontramos na grande maioria das páginas de seus textos. Mas é preciso reconhecer que o ceticismo contém também um discurso que procura descrever e esclarecer a filosofia cética, abordando tópicos como: "o que é o ceticismo", "se o cético possui uma doutrina", "se o cético abole os fenômenos", "a finalidade do ceticismo",

² Cf., por exemplo, Sexto Empírico, 1976 I, 115-17; III, 34-6. *Idem*, 1983 VII, 339-42; VIII, 380.

“os princípios do ceticismo” (1976 I, 1-30). Ora, é exatamente nesses breves capítulos iniciais do tratado que convém procurar as razões que o cético dá para suas pretensões filosóficas, e não na numerosa bateria de argumentos que se acumulam ao longo de seus textos, argumentos que, como o próprio Sexto Empírico afirma, são como escadas de que o cético se serve para alcançar a suspensão de juízo, mas de que se livra assim que obteve o objetivo desejado (1983 VII, 481), o que deixa evidente o estatuto meramente provisório e secundário desses argumentos todos. Assim, não apenas a bem do princípio de caridade, que nos recomenda tentar compreender uma filosofia, antes de mais nada, concedendo-lhe o benefício de sua coerência interna, como também para que uma abordagem filosófica eficaz, positiva ou crítica, possa realmente atingir seu alvo, não atacando uma filosofia naquilo que não a define nem especifica, qualquer abordagem do ceticismo que pretenda indagar sobre seu estatuto filosófico deve reconhecer naquelas páginas iniciais o lugar a que se deve dirigir. Cabe-nos então procurar apreender o sentido filosófico do ceticismo que tais páginas propõem.

Em que sentido, então, o ceticismo se viu como filosófico? Baseado em que razões o cético promove seu conhecido procedimento dialético e crítico, de modo a apresentar-se como uma filosofia consistente? No início das *Hipotiposes Pirrônicas*, o cético formula sua posição filosófica do ponto de vista da investigação da verdade, apresentando sua filosofia como a única que não afirma nada sobre a descoberta da verdade ou sobre a impossibilidade dessa mesma descoberta, posições atribuídas respectivamente a dogmatismos como o aristotelismo, epicurismo e estoicismo, e à filosofia da Academia (1976 I, 1-3). Essa idéia da permanência da investigação parece ser outra forma, não completamente clara, de expressar a característica central do ceticismo, a suspensão de juízo, a incapacidade de afirmar ou negar a respeito de qualquer tese ou questão. Porque não se vê capaz de fazer qualquer pronunciamento definitivo sobre a natureza da realidade, diferente de seus adversários dogmáticos, o cético diz que, sobre a verdade, sua posição permanece aberta. Mas o que realmente predomina nos textos é a idéia de suspensão de juízo, *epokhé*, que o cético vai evocar em momentos de delimitação de sua filosofia, em comparação com outras que a ela podem assemelhar-se, como a cirenaica, a acadêmica ou a protagoreana, por exemplo (1976 I, 215, 219, 226-7).

Encontrando na suspensão de juízo sua marca distintiva em relação ao amplo universo das filosofias dogmáticas, o cético então a insere num itinerário conceitual que ele apresenta como uma narrativa de uma série de eventos que experimenta. Como todo filósofo, o cético se dispôs a filosofar, porque o espetáculo da obscuridade presente nas coisas nele produziu uma perturbação. Instruído pelas filosofias até então existentes, ele entendeu de início que a forma de suprimir essa perturbação era a descoberta da verdade, o que o tornou, nesse momento, apenas mais um representante típico da filosofia dogmática, que julga ser a descoberta da verdade a via para a tranquilidade, a *ataraxía*. Sua investigação era então uma tentativa de discernir o verdadeiro do falso. Ora, essa busca o levou a constatar que, a respeito da realidade, muitas propostas de compreensão foram

feitas, muitas foram as maneiras de dizer o que o mundo é por natureza, todas pautadas por um ideal rigoroso de demonstração ou argumentação lógica, sem que nenhuma delas conseguisse se impor. Essa discordância equipotente, esse conflito indecível em virtude do equilíbrio de força de persuasão de todas as filosofias, conduziu-o inicialmente a reconhecer sua incapacidade de aderir a esta ou aquela doutrina, o que lhe pareceu, a princípio, a constatação da impossibilidade de alcançar a tranquilidade desejada. Essa situação, que nada mais é do que a suspensão de juízo, de início vista por ele como negativa e como desistência da procura filosófica pela verdade, trouxe-lhe inesperadamente aquela tranquilidade. Assim, parece que o cético surge como um filósofo singular e original, ao descobrir a positividade da *epokhé*, ao vê-la, diferente de seus rivais dogmáticos, como meio efetivo de obtenção da finalidade mesma do filosofar, a *ataraxía*. Por isso, doravante, pauta sua atitude filosófica pelo lema: "a todo argumento, opor um argumento igual", pois somente assim poderá sempre renovar esse estado de tranquilidade. Cada nova proposição dogmática, pretendendo dizer as coisas como elas são, deverá, agora, ser submetida ao trabalho de oposição de argumentos, de modo a que se obtenha, a seu respeito, aquele equilíbrio de força persuasiva que conduziu à *epokhé* e em seguida à *ataraxía* (1976 I 12, 25-30).

Com isso, o cético pretende defender que sua dialética, produtora de incessantes e aparentemente despropositadas antinomias, tem uma razão filosófica de peso – aquela mesma que movia desde sempre todas as filosofias. O ceticismo se apresenta diante de seus pares, então, como a boa alternativa para a felicidade, meta visada por todo filósofo e da qual o cético, ao que parece, nunca se afastou. Isso explica também uma afirmação importante que se encontra no último capítulo das *Hipotiposes*: sendo um *philánthropos*, isto é, alguém que nutre pelos seus semelhantes um sentimento de afinidade ou amizade, o cético procura transmitir sua mensagem filosófica a todos aqueles que, como ele, aspiraram um dia obter a tranquilidade mediante a descoberta da verdade, mostrando-lhes que essa tranquilidade pode ser alcançada com a suspensão de juízo (1976 III, 280). Desse ponto de vista, fazer contínua e incessante oposição argumentativa a todo dogmatismo é a forma, para retomar o termo do próprio cético, de curar o filósofo dogmático de uma doença que só faz perturbá-lo, para isso mostrando-lhe, com a oposição a suas teses, a positividade da suspensão. Além de descrever seu itinerário pessoal, aquela sequência de eventos que o tornou um cético, nosso filósofo encontra agora uma forma de propor a conversão filosófica de seus oponentes, em favor de sua filosofia.

É evidente que a noção de *ataraxía* é indispensável nessa construção da posição cética. Ela é mesmo considerada o *télos* do ceticismo, sua finalidade, como ocorre com toda filosofia. Mas é preciso observar que isso só pode ser entendido assim porque o cético, dotado de pendor filosófico, tomou para si certo ideal, também filosófico, de obtenção daquela finalidade por meio de um trabalho racional de descoberta da verdade, substituído pela renovação continuada da suspensão de juízo, que também se pretende resultado desse trabalho racional. "Racional", aqui, expressa uma certa atitude em face da realidade, que preconiza o

rigor argumentativo e lógico como único meio aceitável de afirmação de um conjunto de verdades. Em nenhum momento o cético afirma que seu ceticismo se lhe impôs porque lhe pareceu a única forma de ser racional, como se esse fosse seu alvo, mas decerto isso só se deu porque ele aderiu a uma convicção, compartilhada com seus pares, de que só uma forma sistemática e argumentada de dizer o mundo poderia ser capaz de pretender-se a manifestação plena da verdade.

A importância dessa ideia não é pequena. Ela parece significar que, a bem dizer, o cético sustenta que somente sua postura filosófica consegue satisfazer a exigências mínimas de racionalidade que eram veiculadas pelos dogmáticos, as quais, aliás, continuaram durante muito tempo a ser visadas pela filosofia. Daí sua aposta na possibilidade de converter em favor de sua posição aqueles que compartilham dessa aspiração, sem, contudo, incorrer nos equívocos dos dogmatismos. As exigências da racionalidade conduziram o cético a abdicar de tentar resolver o conflito das filosofias, o que o torna capaz de propor uma filosofia que se localiza fora desse conflito, sendo ao mesmo tempo uma decorrência dele. Nesse sentido, sem resolver o conflito das filosofias, o cético o supera, porque, levando-o às últimas consequências, encontra meio legítimo e fundamentado de não participar dele. E isso ele propõe a seus interlocutores filosofantes, na esperança de torná-los céticos também.

Parece-me que o interesse dessa ideia está em nos mostrar em que sentido se deve entender o ceticismo enquanto uma filosofia dotada de características sólidas e consistentes. Note-se que, colocando-se à parte das inúmeras controvérsias geradas pelas filosofias dogmáticas, nem por isso o cético se considera proibido de abraçar a causa filosófica da conversão, de um tipo de terapia de seus interlocutores que os preserve dos malefícios do uso abusivo do *lógos*, nisso fazendo coro com as pretensões típicas de seus adversários. Será então sério equívoco imaginar que a posição cética estaria fadada à completa ausência desse tipo de aspiração, como se fizesse sentido somente a uma filosofia afirmativa de verdades a pretensão de converter seu interlocutor filosófico. Recusando essa infundada interdição, o cético bem sabe que a força filosófica de sua posição impõe uma proposta de adesão em favor de uma filosofia que, se não pode e não quer recomendar a si mesma como a verdadeira filosofia, está autorizada, assim lhe parece, a receitar-se como remédio para as doências elucubrações de uma razão desgovernada. O cético, em suma, ao mesmo tempo em que opõe aos argumentos de seus interlocutores argumentos de mesma força de convencimento, para fazê-los ver que devem suspender o juízo, oferece exemplarmente sua experiência de obtenção da *ataraxía* por meio da *epokhé*, apresentando-a como caso único de uso saudável daquela mesma racionalidade até então intoxicada pelos excessivos e precipitados humores dogmáticos.

Como então olhar para uma filosofia que, não sendo verdadeira nem falsa, quer ser uma convincente defesa dos benefícios dessa dupla recusa? Em que sentido se pode considerar suas características filosóficas próprias, sem ao mesmo tempo render-se a ela ou simplesmente tentar repelir os argumentos que apenas provisoriamente defende? Dito de outro modo:

haverá algum ponto de vista filosófico que nos permita olhar criticamente para o ceticismo, que não seja a pura e simples tentativa de refutação desses argumentos apenas superficialmente "céticos"?

Antes de tentar desenvolver o tema, é preciso ainda considerar uma possibilidade de interpretação das ideias acima expostas, que talvez possamos chamar de deflacionada, porque pretende que algumas das características da posição do cético devem ser vistas como dotadas de importância menor do que aquela que aqui lhes foi atribuída. Segundo essa interpretação, o cético tem todas as condições para defender sua posição sem ter que advogar em favor da *ataraxía* como finalidade de sua filosofia. Ele também não precisa afirmar nenhuma relação forte de causalidade entre sua suspensão de juízo e essa mesma *ataraxía*, como se necessariamente esta se seguisse daquela, além de poder dispensar sem dificuldade e sem prejuízo da consistência de sua posição qualquer intenção filantrópica de curar os filósofos dogmáticos de seus dogmatismos. O cético nem mesmo necessita, para estabelecer sua posição filosófica em favor da suspensão de juízo, defender que há um uso correto da racionalidade, que somente ele tem sido capaz de exercer, bastando-lhe adotar tais exigências mínimas de racionalidade apenas dialeticamente, assim como o faz a propósito dos numerosos e diversos argumentos de que se serve, todos eles baseados em procedimentos lógicos também variados. Desse ponto de vista, a posição cética parece ser mais enxuta: o cético, afinal, não precisa assumir nada, ou quase nada, para desenvolver sua posição.

Além disso, é preciso lembrar que o cético deixa claro que seu discurso próprio e não-dialético, isto é, aquele que expõe as características filosóficas de seu ceticismo, é proferido sempre como a expressão de uma manifestação pessoal e puramente fenomênica, desprovida de qualquer comentário de natureza objetiva e universal. O cético, afirma Sexto Empírico, diz apenas o que lhe aparece, o que é, para ele, fenômeno, sem pretender dar a seu discurso o peso típico do discurso dogmático, que vai além do mero aparecer e diz o ser (1976 I, 4, 15 *et passim*). Anúncio de afecções pessoais, comunicação de conteúdos assumidos como inevitavelmente subjetivos e relativos, o discurso cético não pode ser acusado de propor uma filosofia verdadeira, porque a verdade não tem lugar nele, nem mesmo naquelas esparsas exposições relativas a seu significado. Daí, como imaginar a possibilidade de encontrar problemas ou motivos para críticas nos breves e precários comentários do cético sobre a *ataraxía* e a racionalidade que parece endossar, desprovidos que são de qualquer intenção de objetividade e pretensão de verdade?

Uma interpretação como essa, aqui apenas sumariamente apresentada, tem decerto o mérito de permitir ao cético esquivar-se de uma acusação realmente preocupante. Pois parece tornar-se difícil, se o ceticismo realmente precisa assumir tão pouco para se constituir, pretender criticá-lo acusando a presença de alguma forma de dogmatismo em sua posição. Alguém poderia levantar a possibilidade de que, em algum sentido, uma filosofia que ainda alimenta a esperança de alcançar a tranquilidade, que se propõe a isso afirmando que quem suspende seu juízo certamente a alcançará, e que cultiva ainda o ideal de transformar os outros homens em céticos por

meio de uma experiência singular e completamente pessoal, apostando na presença de uma racionalidade básica a que todos os homens aderem sem hesitar, de que tal filosofia consistirá ainda, alguém poderia dizer, malgrado suas pretensões em contrário, numa forma, certamente peculiar, de dogmatismo, o que tornaria o ceticismo uma filosofia intrinsecamente contraditória, ao pretender apresentar uma forma de recusa do dogmatismo que não pode recusar-se a receber esse mesmo dogmatismo pela porta dos fundos. Ora, contra semelhante hipótese crítica, a interpretação deflacionada acima esboçada pode alegar que nenhum desses itens supostamente dogmáticos faz realmente parte da posição cética, o que a absolveria dessas infundadas acusações.

Talvez os textos de Sexto Empírico contenham momentos favoráveis a essa interpretação, e não é aqui o caso de avaliar se temos aí boa ou má compreensão desses textos. Antes de mais nada, interessa observar que, com essa possibilidade de defesa do ceticismo, mas também com a versão anterior, que nele via a tentativa filosófica forte de satisfazer a exigências de racionalidade e de converter pelo bom uso da razão, estamos agora diante de uma nova maneira de entender as afirmações humeanas de que partimos. Retomemos o que dizia Hume: a "razão dogmática", quando se lança a investigar questões filosóficas mais profundas, proporciona as condições naturais para o advento da "razão cética", cuja força será proporcional àquela de sua adversária, de modo que a razão estaria condenada à autodestruição, se a natureza não interviesse, retirando a força das dúvidas céticas. Aqui, a tentativa construtiva do uso dogmático da razão depara inevitavelmente com sua contraparte crítica e destrutiva. Ora, podemos talvez reinterpretar essa ideia, apenas invertendo seu sentido, de modo que a "razão cética", entendida agora não como os argumentos que o cético utiliza, mas sim como um discurso que constrói a posição filosófica cética nos termos acima desenvolvidos, depara inevitavelmente com uma "razão dogmática" que naturalmente se apresenta quando o cético pretende ir além de sua dialética destrutiva e se aventura a falar sistematicamente de seu ceticismo. Agora a relação entre as duas "razões" é recíproca: se a dogmática está condenada a ser para sempre obstruída pela sua contraparte cética, esta, por sua vez, encontrará na outra o mesmo obstáculo, quando alçar voos mais altos e reivindicar para si estatuto filosófico próprio.

Posta nestes termos, a tese de Hume, ainda que imprecisa do ponto de vista histórico e discutível do ponto de vista filosófico, bem expressa uma estratégia de análise possível àqueles que julgam que o ceticismo é uma filosofia digna de reflexão. E isso vale tanto a quem se dispõe a aderir a essa filosofia, como a quem, ao contrário, julga haver boas razões para uma atitude crítica a seu respeito, como a seguir se buscará propor.

De início, observe-se que em ambas as interpretações acima apresentadas, o discurso expositivo do cético é estritamente fenomênico. Parece-me que uma primeira dificuldade pode ser levantada sobre esse ponto. Para o cético, como vimos, esse fato lhe dá pleno direito de afastar qualquer tentativa de atribuir dogmatismo a sua filosofia. A parte por assim dizer "construtiva" dessa filosofia, esclarecendo seu significado, é tão

isenta de valor de verdade quanto os diversos argumentos de que o cético provisoriamente se serve em seu trabalho de oposição. É apenas a crônica de um acúmulo de experiências pessoais, tornadas sistemáticas nalguma medida, mas desprovidas de pretensões objetivas e generalizantes. Ainda que se deva reconhecer que essa posição é coerente, já que, estando em suspensão de juízo sobre tudo, o cético só pode dizer o que lhe aparece, pode-se talvez afirmar que ela é *insuficiente* para o estabelecimento do estatuto filosófico do ceticismo. Noutros termos, esta proposta de crítica ao ceticismo, ao invés de tentar a refutação de argumentos ou a denúncia de alguma inconsistência interna, baseia-se agora numa *exigência incontornável*, que se formulará nos seguintes termos: se o ceticismo é mais do que uma numerosa bateria de argumentos que qualquer um poderia formular, possuindo estatuto filosófico próprio, porque é capaz de fornecer as razões que explicam seu surgimento, positividade e consistência, então o discurso que contém essas explicações, diferente daqueles argumentos dialéticos, precisa assumir pretensões de *justificação*, para além da simples intenção *descritiva* que parece pretender assumir. Se as páginas iniciais das *Hipotiposes Pirrônicas* configuram o lugar privilegiado em que o cético fala de si mesmo e de seu ceticismo, esclarecendo-nos um itinerário lógico que o transforma, de mais um filósofo dogmático qualquer, num cético, para tanto estabelecendo o papel de certos conceitos fundamentais, podemos demandar dessas páginas que satisfaçam a certas necessidades que julgamos filosóficas e, enquanto tais, incontornáveis e inevitavelmente mais fortes do que o mero registro do aparecer individual, mesmo que o cético não as veja assim.

Vejamos então quais são os desdobramentos dessa estratégia de análise. Mas, desde já, cabe estabelecer o seguinte ponto: se for correto defender a tese de que o discurso que explica o ceticismo precisa assumir seu papel forte de justificar o ceticismo como uma filosofia, em sentido tão forte quanto aquele que o cético costuma detectar nas filosofias dogmáticas, então qualquer interpretação deflacionada, ao procurar diminuir a importância dos conceitos que configuram esse discurso, estará talvez condenando a posição cética a uma espécie de *irrelevância filosófica*: um cético que não aspira à *ataraxia* ou a algo similar, que não apresenta a *epokhé* como via que a ela conduz necessariamente, que não pretende converter seu interlocutor e não sustenta uma concepção mínima de racionalidade, não será, afinal, apenas um inconsequente franco-atirador de argumentos, mais ou menos como o descreveram pensadores como Descartes, Hume e tantos outros? A afirmação de que o cético, como todo dogmático, precisa satisfazer a certas exigências filosóficas mínimas num sentido forte leva então à possibilidade de formulação de um dilema: ou o cético aceita participar de um jogo filosófico cujas regras ele não pode evitar, ou, esquivando-se de tais regras e deflacionando sua posição, perde ao mesmo tempo o privilégio que essas regras proporcionavam, a saber, o estatuto filosófico que conferem. Em tal dilema me parece enredada uma interpretação deflacionada do ceticismo.

Mas deixemos de lado essa linha de interpretação deflacionada, porque sua recusa, na verdade, depende do esclarecimento da questão: o que, então, seriam tais exigências filosóficas mínimas?

Parece-me que uma filosofia está sempre, à sua maneira, dirigindo-se a um destinatário que pretende, de algum modo, transformar. Essa transformação, como não vê-la como uma forma de conversão? Se me disponho a apresentar um itinerário de pensamento, é porque entendo que ele é dotado de alguma característica positiva que considero dever ser comunicada a um interlocutor potencial a que me dirijo. No caso das filosofias dogmáticas mais tradicionais, essa característica positiva é a posse da verdade, e o discurso de cada filósofo dogmático sabe que se apresentará num palco já repleto de candidatos a discurso verdadeiro, os quais ele muitas vezes prevê e que chega mesmo a levar em conta na construção de seu edifício de verdades. Ou seja, o filósofo é consciente da existência daquele conflito de filosofias que o cético tanto explora em suas investidas críticas. Certamente, isso não significa que os dogmáticos, ao saberem da existência do conflito, tornam-se, por isso, imunes a ele: esse caráter conflitante, como o cético bem mostra, pode ser descoberto ali mesmo onde cada filósofo dogmático julgaria estar mais seguro seu edifício, nos alicerces e nos fundamentos por ele julgados insuspeitos e auto-evidentes. A consciência do conflito não o abole. Mas não é esse o ponto aqui. Trata-se de observar que em filosofia, a consideração de sua história e dos conflitos nela presentes é parte constitutiva da verdade que cada discurso filosófico veicula. Uma filosofia verdadeira não pode simplesmente defender sua verdade afirmando que as teses que formula correspondem ao real, como se fosse uma forma de discurso científico, no sentido mais tradicional dessa ideia. Isso pode ter sido possível na época em que o ceticismo historicamente surgiu, porque então a filosofia se confundia com o conhecimento da realidade, o discurso dito filosófico era, em boa medida, o próprio discurso que dizia o real. Ora, a própria consciência do conflito das filosofias não terá mostrado aos filósofos que o discurso filosófico não pode estabelecer-se em termos tão simples? Não estaria aí a razão pela qual as filosofias dogmáticas, sobretudo as modernas, viram no *caráter sistemático* uma qualidade imprescindível para que pudessem apresentar-se como verdadeiras?

Quero com isso apenas observar que toda filosofia, quaisquer que sejam suas pretensões de verdade, sabe da necessidade de configurar-se como dotada de coerência interna, de uma espécie de necessidade que deve ser plenamente apreensível a seu destinatário, que, esolado pela consciência do conflito, considera-a um requisito indispensável. Nesse sentido, digamos que numa "definição mínima" de filosofia e discurso filosófico, comparece a ideia de que esse discurso, para converter seu destinatário, deve satisfazer à exigência da consistência e da coerência. Mas não se trata simplesmente de fazer alusão a alguma forma lógica. Evidentemente, um discurso que contenha contradições entre suas teses ou mesmo partes inconsistentes do ponto de vista lógico também será considerado falho, mas trata-se aqui de exigir desse discurso que ele se construa de modo a conduzir seu destinatário por uma via que a este aparecerá como inevitável,

desde que se aceitem seus primeiros passos. É a *necessidade interna* do discurso filosófico que aqui se considera uma exigência. E não me parece que o discurso filosófico do cético esteja desobrigado de satisfazer a esse requisito, apenas porque contém a afirmação de que o cético suspende seu juízo sobre a verdade ou falsidade de toda e qualquer proposição. Apenas a título de exemplo, quando o cético afirma que tudo o que diz é apenas expressão de seu aparecer pessoal, sem pretensão de objetividade e verdade, essa afirmação é explicada pela sua posição de suspensão de juízo, o que a torna, não somente uma resposta a uma objeção dogmática, como também uma consequência necessária daquela mesma suspensão, que deve ser levada em conta, quando avaliamos filosoficamente a filosofia cética. Desse ponto de vista, não me parece haver diferença entre ceticismo e dogmatismo.

A bem dizer, essas considerações acabam por operar uma espécie de reformulação na própria maneira de compreender o interlocutor e destinatário do ceticismo. O cético, quando se dirige ao dogmático para opor-lhe argumentos, julga que poderá convertê-lo ao ceticismo se conseguir estabelecer igual força de persuasão entre os argumentos do dogmático e os que ele, cético, agora adota dialeticamente. Isso significa que o cético opera com um retrato do dogmático segundo o qual a este só interessa proteger suas próprias teses atacadas. O que aqui se defende é que o julgamento sobre uma filosofia qualquer não se resume a considerar quais são suas teses sobre a realidade e quais os argumentos que emprega para estabelecê-las. Toda filosofia contém momentos em que ela mesma está se estabelecendo, isto é, em que se pronuncia sobre tópicos que estão, digamos, aquém de suas teses sobre a realidade, mas sem as quais essas teses não se poderiam construir, como, por exemplo, seu método ou métodos, sua ideia de razão ou racionalidade, suas relações com o senso comum etc. Esses temas fazem parte de sua filosofia e fazem parte também do conjunto de itens a serem levados em conta quando procedemos a uma avaliação filosófica. Também sobre eles, dirá com razão o cético, há conflito. Mas, mais uma vez, o ponto não é esse. O ponto é que qualquer filosofia, inclusive a cética, será considerada filosoficamente também desse ponto de vista. No caso do cético, parece que sua posição, talvez em estreita dependência da mentalidade típica dos dogmatismos antigos, está bastante relacionada a certa maneira de conceber uma racionalidade pré-filosófica, segundo a qual certos esquemas de pensamento seriam considerados naturalmente imunes à crítica. Penso, por exemplo, na maneira como o cético parece endossar uma concepção biológica, indutivista e naturalista de racionalidade, que lhe permite explicar por que lhe será autorizado pôr em segundo plano a busca da verdade em favor da renovação da suspensão de juízo, cada vez mais motivado pela constante repetição da suspensão, a cada nova investigação. Se não há por que desqualificar *a priori* essa maneira de pensar o comportamento do cético – afinal, uma concepção naturalizada de uma racionalidade mínima é uma proposta filosófica digna de consideração –, pode-se ao menos notar que ela parece gozar de certa isenção de investigação da parte do cético, para que ele possa aplicá-la em seu discurso filosófico próprio. Isso talvez associe o

ceticismo a uma espécie de filosofia do senso comum, de forma um tanto perigosa a suas pretensões, pois se poderá talvez concluir que a posição cética só se impõe se aceitamos uma tranquila relação de continuidade entre essa racionalidade comum e pré-filosófica e aquela que opera no discurso filosófico.

Ora, parece-me que o cético, quando esclarece sua filosofia, faz, como seus adversários dogmáticos, o mesmo trabalho de elaboração de uma forma de pensar que está sendo construída nesse discurso. Tal racionalidade se qualifica no processo mesmo de sua operação. Sabemos que muitas filosofias não se limitaram a criticar suas rivais por não terem afirmado a verdade, acrescentando a essa crítica uma espécie de denúncia sobre os equívocos na própria forma de compreender o que viria a ser a boa razão, o exercício sólido e regrado da racionalidade. Cada vez que um filósofo desqualifica seus antecessores por não terem compreendido corretamente como formular uma questão ou por não a terem levado até as últimas consequências, cada vez que denuncia nesses antepassados a ingenuidade de seus projetos, a obscuridade com que trataram de um problema ou a pretensão ilegítima de abordar um assunto vedado a nossa especulação, ele está, afinal, recusando-lhes que possam ser considerados estritamente racionais, porque ser racional, aí, é ser capaz de obedecer aos imperativos propostos por essa mesma filosofia que elabora a crítica. Em filosofia, mesmo esses elementos básicos, sem os quais teses filosóficas não se poderiam apresentar, são objeto de discordância. Pode o cético, a seu respeito, colocar-se confortavelmente fora da referida discordância?

Temos aqui um ponto importante para pensar a filosofia cética criticamente: o conflito das filosofias, diferentemente do que parecia pensar o cético, não se esgota numa pretensão comum, mas sempre frustrada, de descoberta da verdade, pois há também um conflito a respeito da ideia mesma de razão e racionalidade, de sua função e de seu sentido. As relações entre razão, conhecimento e pensamento não podem ser pensadas como se sobre elas houvesse consenso. Até mesmo o valor da razão na filosofia é objeto de discórdia. Fechar os olhos para isso seria como parar no tempo: se o cético antigo, baseado nas filosofias dogmáticas, não precisava ver nisso um problema, não podemos dizer o mesmo de uma época em que diversas formas de reflexão se propõem a fazer, de distintas maneiras, uma "crítica da razão" que muitas vezes chega ao ponto de associá-la a malefícios. Eis aí uma questão que um cético não pode, a meu ver, ignorar: estaria seu ceticismo localizado numa certa região filosófica em que compartilha com seus rivais de certa noção de racionalidade, vendo então em outras formas de filosofia apenas *ilusórias versões não-filosóficas* de emprego do discurso, na verdade vazias de significado? Uma das principais vantagens que um cético pode ver em seu ceticismo é mostrar que sua posição, ao neutralizar as pretensões absolutistas dos dogmatismos, advoga em favor de uma vida prática pautada por uma razão de senso comum. Mas essa vantagem não poderia ser estabelecida pelo cético, se ele não estivesse desde o início de seu itinerário voltado para um projeto racionalista no mesmo sentido que move os dogmatismos que criticará. O elogio de uma razão naturalizada não se sustentaria, se não emergisse,

como consequência necessária, de uma suspensão de juízo a respeito da pretensiosa razão metafísica. Ora, esta última é então condição necessária para a construção da filosofia cética.

Assim, para retomar expressão anteriormente empregada neste trajeto um tanto desordenado, o caráter parasitário do ceticismo em relação aos dogmatismos, que Hume viu com perspicácia, cobra, ao que parece, seu preço. O cético talvez não possa, então, desvencilhar-se completamente de ter que participar de um coro desafinado de filosofias conflitantes. Mas o conflito de que participa não se enquadra exatamente naquele que ele próprio constata existir entre os dogmatismos e do qual, com certa razão, se diz isento, o conflito a respeito da verdade. O conflito de que talvez não possa esquivar-se será mais bem compreendido se o denominarmos de *metafilosófico*, pois não diz respeito à realidade mesma que as filosofias aspiram capturar em seus discursos, mas a exigências filosóficas mínimas, relacionadas à natureza mesma do filosofar. Sem ser "verdadeiro", porque desprovido de pretensões a dizer a verdade sobre o real, o ceticismo, no entanto, precisa aspirar à conversão, à necessidade interna de seu arcabouço conceitual e a uma racionalidade que dele emerge, de modo a propor-se universalmente como a filosofia que deve ser adotada por todo aquele que preza os ideais filosóficos mais tradicionais.

As considerações críticas aqui feitas sobre o ceticismo não conferem ao filósofo nenhuma refutação do mesmo, mas sim um ponto de vista que o torna tão problemático quanto os dogmatismos que ataca. Esse ponto de vista foi chamado aqui de metafilosófico, porque diz respeito a uma reflexão filosófica sobre o próprio filosofar. Isso me parece ser um sinal do quão relevante é considerar seriamente a filosofia cética: antes que um adversário a ser vencido, ela nos auxilia a pensar sobre o próprio sentido da filosofia.

Bibliografia

Hume, D. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. D. Danowski. São Paulo: Unesp – Imprensa Oficial.

Sexto Empírico. (1976). *Outlines of Pyrrhonism*. London: William Heinemann.

Sexto Empírico. (1983). *Against the Logicians*. London: William Heinemann.

Smith, P. J. (2004). *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Artigo recebido em 17/04/2015

Artigo aceito em 28/04/2015

¿Qué se percibe cuando se percibe? Realismo y Teoría de los Datos Sensoriales

What is it perceived when it is perceived? Realism and the sense-data theory

Palabras clave: percepción; realismo; mente; mundo; datos sensoriales.

Keywords: perception; realism; mind; world; sense data.

Miguel Ahumada Cristi

Doutor pela Universitat de Barcelona
Professor pela UNILA, Ciclo Comun de Estudos, Foz do Iguaçu, Brasil

miguel.ahumada.cristi@gmail.com

Resumen

Diversas teorías, incluso opuestas, se han enfrentado en torno al problema de cómo percibimos y qué es realmente lo que percibimos. Son dos las esenciales. Una de ellas es el *realismo directo*, que sostiene que los objetos percibidos son físicos; la otra, la *teoría de los datos sensoriales*, que afirma que los objetos percibidos son no-físicos, sino datos que nos entregan los sentidos acerca de los objetos, que fuera de nuestra mente son, en efecto, físicos. En este artículo, pondremos en una balanza estas posturas con el fin de dar mejor cuenta de qué y cuán real es lo que percibimos.

Abstract

Several theories, including conflicting ones, have addressed the issue of what we really perceive, and how. Two of them are essential. One is the direct realism, which claims that perceived objects are physical; the other one, the sense-data theory, claims that perceived objects are non physical, but are rather data that provides us with the meaning of objects which, outside our minds, are in fact physical. In this article we will balance these stances in order to better comprehend what and how real are objects perceived by us.

Introducción al problema

Es común pensar que el conocimiento que tenemos de la realidad física proviene de las aprehensiones que de ellas hagan nuestros sentidos. La capacidad de percibir, entonces, es lo que permite conectarnos directamente con el mundo exterior, es decir, con el mundo que es independiente de nuestra mente. Y se entiende la percepción como el proceso mediante el cual damos interpretación, valor y significado a los objetos captados por nuestros sentidos.

También se piensa que nuestra naturaleza nos ha hecho seres percipientes, pues nos conectamos con el mundo exterior a la mente por medio de percepciones que generan una idea acerca de los cuerpos percibidos. Por ello es que se asumen como reales todas las características que los cuerpos poseen, como colores, tamaños y formas. En efecto, se

suele asumir como real todo aquello que percibimos, aunque, obviamente, la aprehensión del objeto es un acto nuestro independiente del objeto percibido, es decir, de lo que el objeto realmente es. En ese sentido, no será algo real aquello que pareció ser a nuestros sentidos, y no era. A los objetos se les atribuye el carácter de real cuando son percibidos en forma tal que entendemos que lo percibido "es como es" y no como "creíamos que era". La "realidad" del objeto es suya, solo a él pertenece, y de esta forma es que se lo asume, luego del acto de percepción, como dueño de todas sus características.

Sin embargo, en la historia de la Filosofía esta cuestión ha sido un problema de suyo importante, pues en el caso de "ver lo real" a través de los mecanismos de la percepción no se puede dejar de tener en cuenta que los objetos son independientes del ámbito mental. El problema, por lo tanto, surge precisamente de la independencia natural de los objetos con respecto a la mente.

¿Qué es lo real?

Solemos llamar real a todos los objetos o cuerpos que se encuentran en nuestro horizonte perceptual, sea cual fuere la forma de cómo los percibimos. En otras palabras, lo real sería todo aquello que se presenta al sujeto, ya sea por medio del tacto, de la vista, del olor, del sabor o del oído. Por ello es que comúnmente pensamos que un objeto "A" será "A" en cuanto "A", y será "A" también cuando es dejado de percibirse, puesto que se asume que los cuerpos tienen existencia independiente de la mente, la fuente de la percepción.

Jaime Balmes (1968) señala que la percepción puede ser sobre objetos reales o posibles. Sostiene, además, que si se trata de objetos reales la perfección del acto de percibir consistiría en apreciar a tales "como son en sí mismos". En relación a los objetos posibles, piensa Balmes que la calidad máxima de la percepción consistiría en apreciarlos "como deben ser". Sin embargo, ¿será cierta esta visión de lo real y lo posible? Bertrand Russell (2014: pp. 1-10), plantea varios interrogantes que ponen en tela de juicio la aseveración de Balmes. En la línea del filósofo inglés, ocuparemos algunos de sus ejemplos: si miramos una mesa, sabemos que es una mesa porque ya hemos visto otras. No obstante, se pregunta Russell, ¿aquella mesa es como la percibimos? Aparentemente se ve lisa, y si al tocarla nuestra sensación nos indica que efectivamente es lisa, creemos que lo percibido es lo que parece ser, i. e., "una mesa lisa". Pero si la miráramos con un microscopio, de seguro nos daríamos cuenta que tiene cavidades y porosidades; entonces, como tal, ante nuestra percepción la mesa es lisa, pero lo "real", que tratamos de escudriñar ayudados de un instrumento que amplió nuestra visión, es que no es lisa. Si tuviéramos la opción de ampliar muchísimo más el lente del microscopio llegaríamos a su atomicidad, lo que nos daría la información objetiva que lo que llamábamos "mesa" es una composición de millones de partículas cuya percepción es imposible a simple vista, aunque sí lo es tras el esfuerzo de percibirla en la forma mejor posible.

Lo mismo sucedería si experimentáramos con el color de la mesa, puesto que todo color depende del modo de reflejarse la luz. En cuanto al color, Russell señala que

"(...) no es algo inherente a la mesa, sino algo que depende de la mesa y del espectador y del modo que cae la luz sobre la mesa. Cuando en la vida hablamos del color de la mesa, nos referimos tan solo a la especie de color que parecerá tener para un espectador normal, desde el punto de vista habitual y en las condiciones usuales de luz (idem: p. 5)".

A través de esta cita, podemos deducir que concurren al color de la mesa dos condicionantes fundamentales: la luminosidad que cae sobre ella y el color que al espectador le parecerá real. David Hume (1984), en este caso, diría que todo conocimiento se reduce a posibilidad. El filósofo escocés, a nuestro juicio, en esta observación coincide con el pensamiento de Russell, porque de un cuerpo percibimos características o cualidades variadas, según sea la forma de cómo se lo mire. Por ello es que Russell apuesta a que "los sentidos no parecen darnos la verdad acerca de la mesa, sino tan solo sobre la apariencia de la mesa" (2014: 6). De este modo, la mesa no es aquella que nos entregan los sentidos, sino que aparenta ser un objeto que llamamos "mesa". ¿Entonces cuál es la mesa real, y qué tipo de objeto es? Es posible pensar que en nuestra mente "la mesa real" ha nacido solo de los datos que nos han entregado nuestros sentidos, cuestión que, con relación al problema de la percepción en comento, da sustento a la "teoría de los datos sensoriales" (TDS).

Hasta aquí, hemos visto que existe la propuesta que los objetos son datos que nos entregan los sentidos, que hemos expuesto con el objeto de contraponerla a las teorías que arguyen que más que datos sensoriales sobre los objetos, estos son cuerpos físicos totalmente independientes del ámbito mental. Una de estas teorías sostiene que todo cuerpo percibido es un ente¹ físico, pues, precisamente, se puede percibir mediante los sentidos. A través de este acto, es posible apreciar y experimentar sus características, como tocarlo, olerlo o simplemente ver su forma. La forma que se percibe se hace real mientras más experimentamos con ella. Por ejemplo, vemos una copa fina y pequeña y a su lado un gran vaso cervecero. Con estos datos, al levantar la copa la tomaremos de una forma distinta a la manera de tomar el vaso de cerveza, pues ambas formas o datos se presentan a los sentidos de manera diferente. Por eso, al levantarlos, ocuparemos un método distinto para cada uno de ellos. Por lo tanto, todo lo anterior nos indica que los objetos son físicos en la medida que los percibimos y experimentamos con ellos. No obstante, al decir esto, implícitamente no se niega que existan los datos que entregan los sentidos y que estos nos dan opciones sobre cómo apreciar lo "real". Y es precisamente en este punto donde debemos hacer el interrogante clave: ¿los cuerpos percibidos pertenecen a la realidad, en tanto se entiendan como entes físicos; o la realidad es percibida por medio de datos sensoriales, en tanto se entiendan los cuerpos como entidades no-físicas? Confiamos en que es en la experimentación del fenómeno, esto es, en la percepción de un

¹ Cuando se observe la palabra "ente", entiéndase desde su voz griega: "aquello que es" (cosas materiales o ideales)

cuerpo, desde donde se puede entender este conflicto. Por ello, a lo largo de este trabajo nos apoyaremos constantemente de ejemplos empíricos, fácticos.

El realismo

Es común pensar que todos los objetos físicos tienen forma, color y otras características que los definen. Esto es innegable para nuestra tendencia natural de asumir el mundo externo. De acuerdo a Menanteau (1979), el Obispo Berkeley aseguraba que si existen las cosas es porque las percibimos, es decir, son porque se perciben. Por lo tanto, si no las percibimos dejarían de ser, puesto que las cosas son en la medida que asumen el carácter de idea; es decir, solo pueden existir en nuestra mente con todas sus características. Entonces, si lo que percibimos solo puede existir en tiempo presente, no habrá cualidades de los objetos, ni tampoco un mundo externo más que en nuestro percibir. Es como si Berkeley nos condujese a aceptar que el único que percibe soy *yo*. Si así fuese, entonces también se puede asumir que el mundo que existe, con todos sus entes, no es más que *mi* percepción. Esta noción conduce al solipsismo, i.e., un yo como único percipiente.

Para defender su postura, y no caer en un solipsismo absoluto, Berkeley se limita al hecho de probar que existe otro ser capaz de percibir al mundo, el Dios de la tradición judeocristiana. Sería, entonces, Dios quien nos otorga la capacidad de percibir imágenes, así como del espíritu que permite percibir las. Pero este fundamento teológico parece insostenible, puesto que si *Esse est percipi* se niega cualquiera presencia, aceptando, sin embargo, a Dios (Menanteau, 1979). Incluso, se puede pensar que si no hay Dios, seríamos algo así como un ser solitario que vive en un mundo único (yo), alejado de todo lo demás, a pesar de la relación e interacción con lo externo.

En suma, si el objeto tuviese solo existencia cuando es percibido, declaramos que los objetos pertenecen solo a una idea de la mente. Se dice no a la existencia de los objetos fuera de ella; esto es, con mi percepción creo el mundo y eso niega la existencia continua de los cuerpos distintos a la mente y la percepción. La sociedad coetánea a Berkeley catalogó su solipsismo como descabellado e infundado, por cuanto no explica los problemas de la existencia y del conocimiento, crítica con la que simpatizamos. No obstante, es justo indicar que Berkeley abrió una disputa bastante interesante sobre qué es la realidad y cómo nos apropiamos de ella.

Hume (1984) se aproxima a Berkeley solo en cuanto la relación de los sentidos como presentadores de hechos y las características de los objetos simples, como los colores, sonidos, movimientos, forma, etc. Según Giannini (2005) alega Hume que no se puede fallar al empirismo no ateniéndose a los datos tal y como se dan en la experiencia; por ello es que calificó a Berkeley como inconsecuente consigo mismo.

Hume explica la existencia de los cuerpos en un sentido menos radical. Señala que nuestra naturaleza humana es tan insoslayable que nos lleva a pensar que el solo hecho de ver los cuerpos que nos rodean nos permite adjudicarle existencia. Dice: "la creencia es más propiamente un acto de

la parte sensitiva de nuestra naturaleza que cogitativa" (1984: p. 184). Entonces el percibir un objeto no necesariamente puede llevarnos a una realidad de existencia continua del mismo. Hume enfrenta este problema afirmando que,

"(...) si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrían que seguir existiendo aun cuando no se los perciba (idem, p. 188)".

Para resolver esta inflexión, el filósofo escocés hizo un examen de los sentidos, de la razón y de la imaginación. Entendió los sentidos simplemente como órganos que nos conectan de manera inmediata, y sin necesidad de intermediarios, con el mundo externo; la razón, como una facultad del entendimiento y no de la percepción; la imaginación, como ficción que produce la continuidad, en la conciencia, de alguna cosa percibida. Entonces, si es que existe la posibilidad de existencia continua de los cuerpos, esta se debería al fenómeno de la imaginación. Veamos:

Hume aclara que el hecho de que percibamos un objeto y nos hagamos una idea de él no es razón suficiente para pensar que este continúa existiendo mientras se deja de percibir. En efecto, naturalmente asumimos como verdadera esta suposición sin hacer mayores reflexiones. El filósofo escocés quiso mostrar que el hecho que los objetos sean percibidos no necesariamente puede conducir a la creencia en la existencia incesante como distinta de la mente. Aunque en lo común creemos esto último, para Hume tal fenómeno no es más que una *ficción* de la mente que luego de percibir 'algo' puede seguir trabajando con el objeto percibido, acción que se genera, al parecer, por la imaginación – y con ayuda de la memoria–

Sin embargo, a pesar que Hume ensaya bastante a favor de la imaginación como fenómeno que puede continuar la existencia del objeto, finalmente acaba negando que esto sea justificable e infalible, por el simple hecho que la mente no concibe algo distinto a nuestras percepciones. Entonces, asumimos los objetos como existentes distintos de la mente y la percepción solo al *fingir* por medio de la imaginación su existencia.

Yendo aún más lejos, Hume concluyó que tanto el filósofo como una persona de cualquier otro oficio son incapaces de demostrar efectivamente la existencia de los cuerpos, especialmente en términos de continuidad . De manera que nadie conseguirá elaborar una teoría concreta y absoluta que compruebe o niegue la existencia de estos. Finaliza: *"cualquiera sea nuestra opinión en este preciso instante, dentro de una hora estaremos convencidos de que hay un mundo externo y un mundo interno"* (idem, p. 218). Y si intentáramos dar una explicación fehaciente al problema, al final, volveríamos al mismo lugar donde empezamos.

En fin, Hume no se aventuró tanto a mostrar el porqué y el cómo asumimos la existencia, sino que puso sus mayores esfuerzos en aclarar el modo cómo concebimos la existencia incesante de los objetos fuera de la mente, puesto que la creencia en un mundo externo y continuo no es más que un hecho psicológico de nuestra naturaleza humana que nada tiene que ver con la razón y es, llanamente, automático. A esto último, sin duda, se le puede otorgar un carácter escéptico.

Ahora bien, el realismo intenta sostener que los objetos que percibimos sí pueden existir y tienen posibilidad de existir incluso cuando no son percibidos, cuestión que, por cierto, les otorga el significado de 'reales' y 'continuos'. En otras palabras, siempre, se los esté percibiendo o no, se les adjudicará el carácter de entidades físicas. Si pensamos en cuestiones cotidianas esto parece bastante lógico, por ejemplo: compramos una barra de chocolate y nos comemos solo unos cuadros, guardando el resto en la nevera. Si al cabo de unos minutos nos apetece comernos el resto, iremos a buscarlo pensando que tanto la nevera como el chocolate aún estarán ahí, y que estos cuerpos no se movieron ni cambiaron sus características (como el color o la forma). En efecto, si al abrir la nevera encontramos el resto del chocolate que dejamos, asumimos, aunque inconscientemente, que el chocolate es un ente real, i. e., un ente físico.

Este ejemplo, entre muchos que se podrían dar, nos dice que no existe duda que la mayor fuente de todo conocimiento es el cúmulo de datos que nos entrega la percepción; vale decir, los datos que los sentidos entregan a la mente nos dan la idea de lo que se percibe. Al respecto, John Locke, señala que la percepción es un acto propio del entendimiento, lo que significa que la percepción y la posesión de "ideas", es una y la misma cosa. Por otra parte, comúnmente todas las percepciones se asumen como verdaderas. Por ejemplo, si vemos un ave volar audazmente por el aire, aseveramos como realidad que aquel cuerpo que vuela es un ave, y que es precisamente un ave porque nuestra experiencia anterior de ave así nos lo indica. Además, es de suponer que lo visto es un objeto físico con las características de "ave", en tanto su existencia se da en el ambiente en que nosotros también nos situamos. A esta forma de ver el mundo externo se le llama "realismo directo", y que explicamos a continuación.

Realismo directo

Una buena explicación del realismo directo es la que nos da el filósofo Jonathan Dancy (1993). A su juicio, en el realismo directo todos los objetos son inmediatos y sin necesidad de refutación; "lo que se ve, es lo que es" y no podrá ser otra cosa que "lo que es", sin dar cuenta el porqué, pues todo lo que percibimos son objetos físicos porque se pueden percibir mediante los sentidos. Deducimos con ello que apreciar y experimentar las características de los cuerpos al tocarlos, olerlos o simplemente ver su forma, nos conecta con los objetos físicos, y esto es lo que los hace reales. Dancy aclara los dos tipos de realismo directo, el ingenuo y el científico. Veamos:

El realismo directo ingenuo plantea que "los objetos no percibidos pueden retener propiedades de todos los tipos que percibimos que tienen" (ídem:170). Con ello, el realista ingenuo pensará que un objeto percibido podrá retener todas sus características, como su forma o tamaño, aun cuando se deje de percibir. Pero para Dancy, esta ingenuidad es refutable por el solo hecho de citar la palabra "todas", porque "todas", lenta o rápidamente, pasan a ser "casi todas", "la mayoría", incluso, se puede llegar a decir "algunas". Solo recordemos a David Hume (1984) cuando se refería a la constancia y a la coherencia de los objetos en las experiencias

visuales interrumpidas. A juicio de este filósofo, esto nos hace pensar, como una inclinación natural, que siempre son los mismos a pesar de dejar de percibirlos y a pesar de que en más de una ocasión la experiencia nos ha demostrado que cambian constantemente. Por cierto, John Searle (2004) sostiene que Hume creía que el realismo ingenuo es tan "ingenuo" que ni siquiera se tomó el tiempo de desmentirlo.

Desde otra perspectiva, el realismo científico directo no acepta los argumentos del realismo ingenuo. Este realismo admite que la existencia de estas características depende del percipiente, puesto que el objeto solo tiene estas características cuando se relacionan con el perceptor. Para este realismo, todos los objetos que percibimos dependen no solamente del estado del cuerpo, sino también del medio que lo circunda (especialmente la luz) y del estado del percipiente.

Para entender mejor esto, fijémonos en el color de un objeto: en condiciones normales, una "manzana roja será roja"; en luz tenue "será rojo-oscuro"; con poca luz "es como si fuera roja"; casi sin luz será una "manzana en escala de grises". Queremos especular con esto, que los objetos pierden su color si paulatinamente disminuye la luminosidad que los rodea; es decir, no hay un juicio infalible sobre cuál es el color real de la manzana. Con el auxilio de ejemplos como éste, los realistas pueden sostener que el objeto percibido es el único dueño de su color y, por lo tanto, es un objeto físico, porque la misma manzana, al volver la luz normal, "seguirá siendo roja". ¿Pero cuál es la luz normal que hace ver la manzana real? Eso, por cierto, nos parece que no se puede precisar con total exactitud.

Desde nuestra visión, no basta este ejemplo para probar que esta forma de ver la "realidad" es infalible, ya que el percipiente también puede generar una idea errónea de un objeto, pues el estado psicológico del sujeto que percibe puede generar más de un error perceptual. Ello causaría más de un problema a los realistas directos para defender su postura, puesto que en condiciones psicológicas negativas el percipiente no aprehenderá de manera adecuada un objeto "X". En su estado psicológico, en el acto de percepción podrán influir intereses, voluciones, estados de salud, que lo podrían alterar, al punto que "X" podría perfectamente ser "Y". Por lo mismo es que se puede pensar que todas estas condiciones pueden hacernos interpretar un objeto de una manera distinta a lo que "realmente es". Por lo tanto, si hay dos percipientes frente a un mismo objeto, las percepciones perfectamente podrían ser tan individuales como distintas.

Entonces, si se presentan condiciones negativas de luminosidad o psicológicas –como el cansancio– puede darse la ilusión que se ha percibido un objeto determinado, porque este pudo no ser percibido (es decir, se percibió otra cosa), e, incluso, pudo darse una alucinación, en el sentido que el objeto que se percibió "nunca" existió realmente. Vale decir, el realismo directo puede ser perfectamente falible, ¿pero hasta qué punto lo es (si es que lo es)? Searle (2004), de quien daremos cuenta más adelante, sostiene que muchos filósofos creen que el realismo directo es falso.

Sobre esta base, recordemos que Descartes (2000) pensaba que gran parte de lo que conocemos nos llega por los sentidos, órganos que favorecen la conexión entre nuestra existencia y el mundo externo a nosotros y a nuestra

mente; los sentidos, por cierto, posibilitan la generación de las ideas en la mente. Sin embargo, alega Descartes que los sentidos en más de una ocasión nos han engañado (evocando en su discurso, como es sabido, la existencia del *genio maligno*). Es precisamente en esta encrucijada donde el realista indirecto interviene tratando de aclarar el fenómeno de la percepción.

Realismo indirecto

De acuerdo a Dancy, "el realismo indirecto mantiene que en la percepción aprehendemos de un modo indirecto los objetos físicos que nos rodean en virtud de la aprehensión directa de objetos internos, objetos no físicos (1993: 176)". Entonces, si los objetos son no-físicos, tendrán que ser internos, sin negar radicalmente que puedan existir objetos externos. Grosso modo, el realismo indirecto arguye que es posible que un objeto sea percibido por dos personas, y por ello es que cada perceptor formará al objeto en un estado distinto. También arguye que cuando percibimos un cuerpo, es probable que este no exista, como por ejemplo, una estrella fugaz. En este caso, el percipiente solo tendrá la posibilidad de percibir indirectamente el objeto, ya que se percibió en el instante que estaba ausente.

Otro argumento del realismo directo es el de la ilusión. Se sostiene que a pesar de ilusionar un objeto, este no parece tan distinto a como realmente es. Pero, ¿quién en alguna ocasión no ha confundido en sus ropas una pelusa con algún tipo de parásito o insecto? Por ello es que se puede pensar que las argumentaciones realistas indirectas pueden ser recusadas, pues el parásito era solo una ilusión. Ante ello, los realistas indirectos piensan que si esto sucediese, si vemos un cuerpo y este "no es lo que parecía ser" entonces la ilusión es incapaz de acercarnos a lo "real". Para los realistas, lo real es la pelusa, el parásito fue un error perceptual que nunca existió, pero ¿cómo se puede decir que no existió, si el sujeto percipiente lo percibió, es decir, tuvo la experiencia perceptual de ver un parásito en vez de una pelusa?

El realismo piensa que los cuerpos percibidos tienen no solo la posibilidad de existir en el momento en que se perciben, sino también cuando se dejan de percibir. La diferencia, de manera muy sencilla, estriba en que los realistas directos creen que la realidad es algo *vis á vis* al objeto; los realistas indirectos, sostienen que la realidad es tal, incluso, cuando se ha dejado de percibir, o cuando ha surgido un intermediario. Entonces, en términos muy generales, el realismo sostiene que los objetos físicos que se perciben pueden existir, además de tener y mantener algunas propiedades cuando no son percibidos.

Hasta ahora nos hemos detenido en explicar a los realistas, tanto directos como indirectos, mostrando ejemplos y arguyendo en varias ocasiones que si bien son teorías bastante sólidas y muy lógicas, hay casos que cuestionan –y con buenos fundamentos– que no son del todo infalibles. A continuación revisaremos aquella teoría que sostiene que lo que realmente percibimos son datos sensoriales, i. e., entidades no-físicas.

Teoría de los datos sensoriales (TDS)

Huelga decir que Hume tuvo una inflexión que a nuestro parecer es fundamental. Tal inflexión se traduce en su sentencia «*es inútil reflexionar*

si hay o no cuerpos». Damos la razón al filósofo, pues será tiempo perdido el cuestionarnos si los cuerpos existen o no. Lo que sí podemos preguntarnos es lo siguiente: ¿estos cuerpos pueden ser 'construidos', 'valorados', a través de datos sensoriales? Seguiremos la línea histórica que define los datos sensoriales como entidades no-físicas a las que accedemos inmediatamente sin necesidad de intermediarios, y que dependen de lo mental para su existencia. Por lo tanto, cada dato sensorial es una entidad privada.

Un fuerte apoyo argumentativo es la ilusión. Como dijimos anteriormente, el realismo indirecto sostiene que a pesar de ilusionar un objeto este no parece tan distinto a como "realmente es". Y una ilusión se ha definido como aquella apariencia errónea que no cesa al ser reconocida como tal; por ejemplo, un bastón recto sumergido en el agua parecerá curvo². Veamos si tal definición es cierta: el ejemplo más usado para describir las ilusiones, es aquel de la varilla recta que se sumerge en un vaso de agua. Como sabemos, la varilla se percibirá torcida. Lo claro es que hay una varilla, pero no basta con pensar en solo esa posibilidad, sino más bien en la siguiente: la varilla que vemos nos parece torcida, y aun siendo recta, lo que vemos es algo torcido. Siendo así, nuestro dato sensorial es una varilla torcida, aún en circunstancias que pueden demostrar que no lo sea (lo que sabemos perfectamente, puesto que si la sacamos del vaso de agua, la veremos recta).

En torno a este ejemplo, Searle – mas solo prestando voz, no posición, a la TDS – dice lo siguiente: "en este caso voy a decir que no veo la varilla sino la apariencia, debería decir lo mismo en todos los casos, porque no hay diferencia cualitativa entre ellos" (2004: 327). Ante esta situación, el filósofo concluye que desde la teoría de los datos sensoriales se puede pensar que nunca vemos objetos materiales, por lo tanto físicos, que solo vemos los datos de los sentidos, que reflejan objetos no-físicos. En efecto, en ocasiones nuestra percepción nos ha indicado, por ejemplo, que lo que estamos presenciando es un objeto "A", mas al acercarnos a "A" nos damos cuenta que el verdadero objeto es "B". En tal caso, lo percibido se transforma en un objeto que no era el que a nuestra percepción y mente se presentó como real. Lo claro es que hubo un objeto que se percibió, y aquello, según la TDS es un dato de los sentidos.

Detengámonos ahora en el siguiente ejemplo: alguien alucina que se está comiendo a su perro, pero en realidad el perro está echado a su lado. Es decir, el perro no ha sido comido, pero la persona ha visto que se come a su perro. Lo real, dirían los realistas, es que el perro nunca fue comido, porque vive y está a su lado. Un creyente de la TDS diría que para aquel la imagen fue real, porque en tanto se vio, fue realmente comerse un perro. Entonces lo "real" se puede pensar de las siguientes formas:

A	El perro vive, nunca fue comido, en tanto nuestros datos de los sentidos posteriores a la alucinación así nos lo indican.
B	El perro, a pesar de ser una alucinación, fue comido en aquel instante, porque tal hecho para quien lo alucina es real.

² Idea extraída del *Diccionario de Filosofía* de Nicollo Abbagnano. Concepto: ilusión.

C	Entonces, lo cierto es que se vio algo, y ese algo fue un dato sensorial, por lo tanto, introspectivo. Se vio la apariencia de comer a un perro, lo que constituye la realidad para quien la percibe.
---	---

En este momento, y a partir de este ejemplo, veremos clímax de todo el conflicto generado entre realismo y la TDS.

El versus y algunas conclusiones

En primer término, destacamos que para John Searle, los puntos "B" y "C" (que están en conexión con la TDS), son completamente alejados de lo "real". Dice: "es desesperadamente erróneo (...) porque [la TDS] hace imposible dar una explicación veraz de la relación de los seres humanos y otros animales con el mundo real" (2004: 332). En efecto, Searle discrepa acérrimamente el hecho de pensar que los entes observados son no-físicos. Y para argumentar en contra de estos, lo hace desde la ciencia y desde el argumento de la ilusión.

Para explicar lo que piensa Searle, retomamos el ejemplo de ver una mesa desde la naturalidad de nuestra propia visión y desde la artificialidad de un microscopio. Si utilizamos un microscopio, será posible apreciar la mesa "real" con todas sus cualidades específicas. No obstante, el microscopio nos da como resultado la realidad de la mesa a partir de la visión que el lente del objeto nos revela. En línea con esto, nuestros ojos nos entregarán la realidad de la mesa, a partir de la visión de nuestros propios ojos. Sin embargo, hay una concordancia ineludible: ninguno de estos casos permite cambiar el sustantivo (la mesa) en relación a lo que se percibe. Ambas formas de percibir se dirigen al mismo objeto: la mesa, por lo tanto, se puede sostener que lo que vemos es un ente real, es decir, físico.

Desde el argumento de la ilusión, Searle piensa que es imposible ver "X" sin que ese "X" no sea "X", ya que la apariencia de algo es simplemente su aspecto. Y para ello, presenta el siguiente ejemplo: "Supongamos que pregunto: ¿viste que buen aspecto tenía Sally en la fiesta? No tiene sentido que mi interlocutor me conteste: Sí, vi que tenía buen aspecto, pero por desdicha no pude verla a ella. Solo pude ver su apariencia" (idem: 327).

Mediante este ejemplo, Searle pone en "jaque" a la TDS. No obstante, como un modo de librarse del "jaque mate" prácticamente inminente, los defensores de esta teoría "mueven a su rey" y rearmen el juego del siguiente modo: piensan que todavía puede uno preguntarse ¿qué será lo percibido? ¿Será la realidad del objeto, físico o no, o la realidad que mi percepción es capaz de hacer de este? Y si retomamos el ejemplo del perro, podemos pensar dos cosas: la persona percibió que se alimentaba de su perro, pero el perro, en realidad, no fue comido, sino que se encontraba echado a su lado. En ambos casos es posible sostener que estas dos percepciones son datos de los sentidos que nos dieron dos ideas contrarias, pero ninguna menos real: el perro, para quien así lo vio, se estaba comiendo (dato sensorial) / el perro, aun para quien así lo vio, nunca fue comido (dato real). Para la TDS, nos diría Pereira (2011), ambas son cosas son reales, porque no hay ninguna diferencia cualitativa entre ellas. El sujeto tuvo la experiencia perceptual de comerse a su perro, y la experiencia perceptual de verlo echado a su lado

(nunca fue comido), y en ambas pareció "real" lo percibido. Dicho de otro modo, insistentemente la TDS entiende que las dos cosas vistas (el perro que se comía y el que estaba echado) son entidades no-físicas, introspectivas, incluso en condiciones donde todo parece real y aunque lo percibido sea o no captado por otro perceptor (PEREIRA: 2011). Y con lógico empeño los realistas muestran por medio de claros ejemplos (como el caso de Sally), que tal argumento no tiene sentido, puesto que lo que sucede es que los cuerpos son también vistos en forma de sustantivos, es decir, por medio de nombres. No se puede ver la apariencia de "X", sin ver a "X".

Para el realista, nadie nos puede decir que no estamos sentados frente a una mesa, cuando en realidad tenemos la misma mesa, que nosotros mismos escogimos y compramos, y que hemos utilizado para leer y escribir durante más de veinte años. Resultaría ilógico que nos dijeran: 'todos estos años has leído y escrito apoyado de una apariencia de mesa', como tampoco nos podrían decir (en la línea de Searle) 'lo que tú ves es la apariencia de la mesa en que escribes y lees, pero no ves la mesa; la mesa es el cúmulo de datos sensoriales, entidades privadas y no-físicas'. Esto sería demasiado confuso, no aportando mucho en la comprensión de nuestra manera de relacionarnos con el mundo exterior a la mente. Bastaría solo tomar la mesa y dejarla caer sobre los pies de quien nos dice que es una entidad no-física, privada, para saber si seguirá pensando lo mismo. Por ello, nos parece que Searle tiene, hasta ahora, excelentes argumentos en contra de la TDS. Lo que hacemos, al parecer, es captar la realidad y, mediante la experiencia con ella, asumirla como una existencia real: la mesa es en sí y no depende de nuestra entidad privada para ser lo que es. En este contexto, la realidad no necesita de la 'construcción' de cuerpos físicos a partir de datos sensoriales (entidades no-físicas y privadas). Ejemplos como el de la mesa favorecen pensar que la realidad es por sí misma e independiente del ámbito mental.

Ahora bien, es justo destacar que, en cuanto a algunos ejemplos anteriores, menester es aclarar que una ilusión supone una representación distinta de un objeto. El objeto estaba, y a pesar de no ser lo que se percibió de él, no fue visto lo que "realmente era". Si bien una alucinación no precisa de un objeto que luego de alucinar estuviese ahí, no se puede decir que nada se vio (PEREIRA; 2014). No tenemos cómo decirle a alguien que no se vio comiendo a su perro, si este así lo vio. Lo que sí podemos decirle, es que el perro vive y está a su lado; por lo tanto, no fue comido.

Lowe (2000: 103) explica estos fenómenos ilusorios mediante el siguiente ejemplo: "alguien podría parecer que ve –quizá bajo el efecto de alguna droga– una serpiente zigzagueando por el suelo cuando realmente en el suelo no hay nada más que una simple alfombra", y concluye que en este ejemplo, el teórico de los datos sensoriales siempre diría que el ver una serpiente en la alfombra es tan similar a una experiencia de ver una serpiente "real". Y parece fácil, en este punto, que nos tentemos a concordar con esta reflexión, ya también especulada con los ejemplos anteriores. En el mundo "real" tanto las alucinaciones como las ilusiones existen, y, a veces, quizás muchas veces, ni siquiera nos damos cuenta cuando estas son experimentadas (idem, 103-107).

Un realista podría argumentar que si no hubiese factores que influyen sobre el medio circundante, o estados psicológicos adversos, no habría alucinaciones ni ilusiones, lo que ilustra bien una pregunta que nos hicimos anteriormente, ¿quién no ha confundido en su ropa a un parásito con una pelusa? Pero, ¿qué nos podría asegurar que todo lo que vemos diariamente es real, y no que parte de ello pertenece al fenómeno de la ilusión?

Dado esto último, es decir, ante la existencia real de las ilusiones, es que el teórico de los datos sensoriales toma como postura que todo aquello que se presente a la percepción no es más que datos de los sentidos que se ubican en el espacio fenoménico conformado por la totalidad de elementos en nuestro horizonte perceptual, los que para ser percibidos, como señalaba Russell, dependen de factores tales como desde donde se le mira, de la luminosidad ambiente, o de la condición psicológica del percipiente. Por ello es que se puede pensar que cuando percibimos, no percibimos lo real: la mesa no es lo que parece, dejó de ser lisa cuando se la miró microscópicamente; el perro dejó de ser animal comido cuando se descubrió que estaba vivo; el parásito no era parásito, sino una pelusa.

Sea cual sea la naturaleza de lo percibido, dadas estas dudas empíricas no se puede tener real certeza de lo que se ve; es decir, nuestra percepción de lo "real" visto como objeto físico no es infalible. Por ello es que es posible pensar que los datos que nos entregan los sentidos hacen lo real y que todo lo percibido son datos sensoriales, y aun cuando provengan de objetos físicos. En otras palabras, lo real sería nada más que aquello que se percibe en la inmediatez y en cualquier estado mental o bajo cualquier condición del medio ambiente circundante. Sin embargo, desde otra visión, también es perfectamente posible decir que lo "real" es y será "real" si "tal y cual es el caso", esto es, si lo que vemos es realmente "lo que es".

A modo de conclusión

La verdad más obvia sobre el asunto es que los seres humanos somos percipientes por naturaleza. Aprehendemos lo que nos parece real a través de los sentidos, órganos que nos permiten conectarnos con el mundo externo y acceder al conocimiento. Y si se considera un objeto como real, también se puede considerar un objeto como posible. Cuando se trata de un objeto "real", este, al percibirse, debe ser tal como es en sí. Al contrario, un posible objeto, se percibe como debe ser. En ambos casos, los realistas sostienen que los objetos pueden ser reales solo si efectivamente se comprueba que son reales, y que las ilusiones o alucinaciones no son más que una idea equívoca de lo que se percibe; es decir, en estos casos no sería real lo percibido. Por ello se cree que los objetos son dueños no solo de sus características, sino también de su existencia; por lo tanto, son objetos físicos que pueden existir incluso cuando no son percibidos.

Sin embargo, también parece válido pensar que los objetos percibidos pertenecen al ámbito mental, con su carácter introspectivo. Ello es así, porque los sentidos nos entregan datos sobre la realidad; vale decir, no la realidad misma. Por lo tanto, los objetos solo pueden tener la forma de figuraciones mentales –son entidades no-físicas– y que al experimentar

con ellas se genera la idea del objeto. Los objetos son, en este caso, datos sensoriales.

Finalmente, y a pesar de todo lo dicho, creemos necesario seguir preguntándonos ¿qué se percibe cuando se percibe? Por cierto, es muy difícil saberlo con total seguridad.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., (2007) *Diccionario de Filosofía*. Revisión de Pedro Torres Aguilar. México DF: Fondo de Cultura Económica, 4ª reimpresión.
- BALMES, J., (1968) *Filosofía elemental*. Barcelona: Zeus.
- DANCY, J., (1993) "*Introducción a la epistemología contemporánea*. Traducción de José Luis Prades Celma. Madrid: Tecnos.
- DESCARTES, R., (2000) *Meditaciones metafísicas*. Traducción de José Antonio Mígues. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- FERRATER MORA, J., (1979) *Diccionario de Filosofía, Tomo II*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GIANINNI, H. (2005) *Breve historia de la filosofía*. Santiago de Chile: Catalonia.
- HUME, D., (1984) *Tratado de la Naturaleza Humana, Tomo I*. Traducción de Félix Duque. Barcelona: Orbis.
- LOWE, E.J., (2000) *Filosofía de la mente*. Madrid: Celesa.
- MENANTEAU, R., (1979). *El idealismo filosófico*. Santiago de Chile: Universitaria.
- PEREIRA, F. (2014) *Representacionalismo, disyuntivismo y el problema de la alucinación, Filosofía UNISINOS*, Brasil, Vol. 15.
- PEREIRA, F. (2011) *Sense-Data, Introspection and the reality of appearances*. Revista Praxis Filosófica, Santiago de Cali, Colombia, Volumen 33, julio-diciembre.
- PEREIRA, F. (2008) *Percepción, contenido intencional y singularidad*. Revista de Filosofía Universidad de Chile, Santiago, número 64.
- PEREIRA, F. (2008) *Hume y la imposibilidad de concebir un realismo externo*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- RUSSELL, B., (2014) *Los problemas de la Filosofía*. Buenos Aires: Libera los libros.
- SEARLE, J. (2006) *La mente. Una breve introducción*. Traducción de Horacio Pons. Santiago de Chile: Norma.

Artigo recebido em 17/05/2015

Artigo aceito em 25/08/2015

Representação e perspectiva em descartes e Leibniz

Representation and perspective in descartes and Leibniz

Palavras-chave: Descartes; Leibniz; representação; perspectiva.

Keywords: Descartes; Leibniz; representation; perspective.

Sacha Zilber Kontic

Doutorando em filosofia, USP,
São Paulo, SP, Brasil.

sacha.kontic@usp.br

Resumo

Esse artigo pretende analisar as diferenças entre as teorias sobre a representação de Descartes e Leibniz a partir do papel radicalmente diferente que o conceito de perspectiva assume nos dois autores. Por mais que ambos os autores dividam uma concepção imagética da representação, o sentido dessas concepções se diferenciam radicalmente no momento em que se analisa a função do *ponto de vista* em cada caso. Trata-se portanto de analisar a diferença do alcance da representação entre ambos para mostrar como, apesar de existirem continuidades fundamentais, Leibniz se vale do conceito da imagem em perspectiva, entendida no interior do modelo da geometria projetiva inspirada em Desargues, para pensar a representação para além do paradigma da imitação.

Abstract

This article aims to analyze the differences between the theory of representation from Descartes and Leibniz focusing on the radically different role that the concept of perspective assume on both authors. Howsoever both share an imagetic conception of representation, the meaning of these conceptions radically differentiate when we examine the function of the *point of view* in each case. We will examine the difference in the reach of the concept of representation in both philosophers to show how, despite fundamental continuities, Leibniz employs the analogy between representation and the image in perspective, comprise in the model of Desargue's projective geometry, to think about representation beyond the paradigm of imitation.

O que eu pretendo fazer é distorcer a coisa até um nível que está muito além da aparência, mas na distorção voltar a um registro da aparência.
– Francis Bacon

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 48-68, jan-jun, 2016

Introdução¹

A perspectiva se apresenta como um problema filosófico para a modernidade a partir do momento em que se coloca no centro de um debate sobre a representação sensível. Embora Descartes dispense todos os

¹ O presente artigo refere-se a parte de nossa dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo (USP), que contou com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

nossos sentidos como fontes de conhecimentos enganosos, a visão ainda ocupa um lugar especial dentre eles. Ela é, nos diz o primeiro discurso da *Dióptrica*, o sentido "mais universal e mais nobre" (DESCARTES, 1971, AT VI, p.81)², e as inovações que podem aumentar a sua potência estão dentre as mais úteis. Não é por acaso, portanto, que o paradigma escolhido pelo autor para a ideia nas *Meditações Metafísicas* seja justamente a da imagem. Leibniz, do mesmo modo, se vale do paradigma da visão para explicar o funcionamento da percepção no interior das substâncias criadas. Cada substância simples ou Mônada pode ser considerada como "um espelho de Deus ou mesmo de todo o universo, do mesmo modo como uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes situações daquele que a observa" (LEIBNIZ, 1966-2014 A, VI, 4, p.1642)³.

Mas, embora o paradigma da imagem se mantenha de Descartes a Leibniz, o sentido que cada um dos filósofos atribuem a ela é radicalmente diferente. A ideia é imagem para Descartes na medida em que ela se assemelha com a coisa representada, e essa semelhança deve ser perfeita. Não basta a imagem remeter à coisa representada. A ideia clara e distinta deve ser a coisa mesma enquanto *cópia* de algo que é de algum modo exterior ao entendimento. Leibniz, ao contrário, ao afirmar que a substância representa o universo a partir do *ponto de vista* que lhe é particular, de modo não haja duas representações exatamente iguais deste mesmo universo, passa a entender a representação como a *relação* que cada substância estabelece com o universo.

Central para compreender a noção moderna de representação imagética, a ciência da perspectiva – cujo alcance vai da geometria projetiva à ótica, à arquitetura, e à pintura – se encontra no centro deste deslocamento conceitual da noção de percepção em ambos os filósofos. Embora seja um conceito evidentemente mais central na filosofia leibniziana do que na cartesiana, a função que ela ocupa em cada uma das concepções de representação nos permite compreender *qual* imagem está em jogo enquanto paradigma e o alcance do deslocamento conceitual que Leibniz efetua, a partir da geometria projetiva, na ideia de uma representação imagética.

Espaço e perspectiva na *Dióptrica* de Descartes

O projeto cartesiano de compreender o mundo físico a partir de relações geométricas e do movimento dos corpos deve passar necessariamente pelo estabelecimento de regras que expliquem como esse mundo dos corpos interage com o homem. A ótica ocupa um lugar privilegiado na física cartesiana na medida em que busca relacionar, a partir do trajeto dos raios luminosos que traçam imagens no interior de nossa retina até os movimentos que transmitem suas informações até o cérebro, o mundo dos objetos com o homem "no que ele é o seu espectador" (DESCARTES, AT VI, p.42). A visão nos permite situar os objetos no espaço percebido sensivelmente, e a ótica nos permite situar a relação entre o observador e o objeto percebido em um espaço concebido geometricamente, ou seja, purificado de qualquer subjetividade. Por isso, Descartes, ao analisar as

² Doravante, cito essa edição como AT, seguido do volume e página.

³ Doravante, cito essa edição como A, seguido de tomo, volume e página.

leis da ótica na *Dióptrica*, diferencia a imagem sensível que se forma no interior de nossas retinas e a imagem propriamente representativa, que é a ideia. Isso se deve porque seja na sua produção, seja na sua natureza, essas duas concepções de imagem devem diferir essencialmente entre si.

Na *Meditação terceira*, Descartes afirma que "entre meus pensamentos, alguns são como a imagem das coisas [*tanquam rerum imagines*], e só a estas convém propriamente o nome de ideia" (DESCARTES, AT VII, p. 37/ IX, p.29). A imagem nesse caso não pode ser entendida como um retrato ou uma pintura. Como explica Descartes a Hobbes e a Gassendi nas respostas às objeções, por *imagem* não devemos entender a imagem sensível que recebemos pelos sentidos. A ideia intelectual cartesiana só pode ser compreendida enquanto *tanquam imago* na medida em que é imagem sem ser efígie, na medida em que é uma representação objetiva da coisa em nosso intelecto: "Não tomo aqui a palavra imagem no sentido vulgar, isto é, como retrato ou pintura de uma coisa, mas num sentido mais amplo: o que possui semelhança com outra coisa" (DESCARTES, AT V, p. 156). Em outras palavras, a ideia imagética é uma representação da coisa mesma enquanto conteúdo do intelecto. Ela é imagem na medida em que corresponde perfeitamente à coisa representada, ou seja, na medida em que mantém uma semelhança entre a representação e o representado. Essa noção de semelhança apresentada por Descartes não pode se resumir a uma afinidade superficial ou parcial que as sensações nos fornecem. Para que haja semelhança, deve haver uma identidade completa entre a representação e a coisa representada, por mais que a última possa não existir efetivamente fora do intelecto, como no caso da ideia de uma quimera por exemplo.

Podemos nos perguntar, então, em que sentido exatamente Descartes afirma, nas *Meditações*, que a ideia é como [*tanquam*] a imagem das coisas e porque insiste nessa analogia, apesar de todas as dificuldades. Como vimos, a ideia só pode ser imagem na medida em que mantém uma semelhança com a coisa. Assim, se a ideia mantém uma verdadeira semelhança com aquilo que ela representa, é necessário que pela sua percepção imediata tenhamos uma noção distinta daquilo que ela representa, definida por Descartes na exposição geométrica das *Meditações* como

essa forma de cada um de nossos pensamentos, por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim não dou o nome de ideia às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que informam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro. (DESCARTES, AT VII, p.125/ IX, p.160-161)

Assim, ao postular uma diferença de natureza entre as imagens pintadas em nossa fantasia pelas impressões sensíveis e as ideias propriamente ditas, é estabelecida na filosofia cartesiana uma diferenciação de natureza entre as imagens sensíveis e as imagens que estão no intelecto, sendo essas as únicas que merecem propriamente o nome de *ideia*.

A ideia não deve ser imagem do mesmo modo que a figura pintada em um quadro é imagem da coisa representada, mas sim como uma

realidade objetiva da coisa no pensamento⁴. Ou, em outras palavras, a ideia deve conter em si a coisa mesma enquanto representação no intelecto, a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, e é nesse sentido forte de representação que devemos entender a semelhança entre representação e a coisa representada. A realidade objetiva é o conteúdo representativo autêntico, abstraído de qualquer julgamento que se possa realizar posteriormente sobre ele. A ideia está objetivamente no entendimento e isso, explica Descartes,

não significa nada além de que a coisa existe no intelecto da maneira que as coisas costumam nele existir. Assim, por exemplo, se alguém perguntasse o que acontece com o sol pelo fato dele existir objetivamente em meu intelecto, a melhor resposta seria que nada acontece com ele senão uma denominação extrínseca, a saber, que o sol encerra a operação do intelecto ao modo de um objeto. Mas se alguém perguntasse o que é a ideia do sol, e a resposta fosse que é a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento, ninguém a tomaria como sendo o sol enquanto que essa denominação extrínseca está nele. (DESCARTES, AT VII, p. 102-103/ IX, p. 82)

Se a ideia é uma imagem, ela é efetivamente uma cópia, uma imitação daquilo que lhe é exterior. Ela não é apenas uma modificação da consciência, mas sim uma representação efetiva, e não ilusória, de algo fora dela. Assim, o que define a ideia nas *Meditações* é aparecer como uma imagem que remete a algo além dela mesma. Por mais que a ideia seja inata a alma e, enquanto tal, não tenha sua *origem* em nada que seja exterior a ela, na medida em que é representativa ela necessariamente aponta para um conteúdo que lhe é exterior, por mais que esse conteúdo possa não existir efetivamente. Enquanto a imagem visual nos fornece variações e qualidades sensíveis, a ideia nos fornece o próprio conteúdo da coisa. A ideia se apresenta portanto enquanto imagem na medida em que *aponta* para algo além dela mesma, a algo exterior. Afirmar então que a ideia clara e distinta é semelhante ao objeto representado é, para Descartes, dizer que pode-se uma relação intuitiva entre a representação e o representado, como a apresentação positiva e exata da natureza – ou, para ser mais preciso, a realidade objetiva – do representado.

A visão – apesar de lidar diretamente com a luz, e não com o movimento da matéria, como o tato – não opera de um modo essencialmente diferente dos outros sentidos. Assim como um cego consegue sentir e diferenciar os diferentes tipos de solo que toca com a ponta de sua bengala, pelas vibrações que se transmitem da ponta da bengala até suas mãos, nossos olhos percebem a luz nos corpos luminosos a partir de certo movimento que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes (DESCARTES, AT VI, p.84). Do mesmo modo que o cego percebe pela bengala as diferenças entre areia, terra e pedra, as cores não são nada além de variações desses movimentos no ar e nos corpos transparentes, variações que nos fazem perceber de tal modo e não de outro. É justamente

⁴ Descartes define a realidade objetiva nas respostas às segundas objeções como “a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que essa entidade está na ideia; e do mesmo modo, podemos falar uma perfeição objetiva ou um artifício objetivo, etc. Pois tudo que concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas ideias” (DESCARTES, AT VII, p.125/ IX, p.161)

por essa analogia que Descartes estabelece a dessemelhança entre nossas ideias das coisas e as imagens sensíveis que formamos delas:

Em consequência disso, tereis razão para julgar que não é necessário supor que ocorra alguma coisa de material desde os objetos até nossos olhos, para fazer que vejamos as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou às sensações que temos deles. *Da mesma forma que não sai nada dos corpos que um cego sente que deva passar ao longo de sua bengala à sua mão, e que a resistência ou o movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele possui, não é em nada semelhante às ideias que concebe desses corpos* (DESCARTES, AT VI, p. 85, grifo nosso).

Para sentir, a alma não precisa contemplar as imagens que são formadas em nosso cérebro pelos raios de luz que partem dos objetos, como pensa a tradição. Esta opinião supõe que haja efetivamente uma semelhança entre as imagens produzidas na alma pelo intelecto e aquelas que se formam em nosso cérebro a partir da pintura que é produzida em nossas retinas pelos raios de luz. Essa semelhança, entretanto, não pode ser assegurada somente pelo caráter fisiológico dos órgãos do sentido. Para Descartes, é impossível conceber como as ideias podem ser formadas pelos objetos que elas representam, recebidas pelos órgãos dos sentidos exteriores e transmitidas até o cérebro. Assim, quando afirmarmos ver algo, o que efetivamente sentimos é, assim como no caso de todos os outros sentidos, apenas o movimento dos espíritos animais que afetam o nosso cérebro, e de modo algum a imagem em si mesma tal como é pintada em nossa retina.

De fato, existem outras coisas que podem excitar nosso pensamento como, por exemplo, os símbolos e as palavras, que em nada se assemelham às coisas representadas. Assim como as palavras e os símbolos, os sentidos nos dão a ocasião de pensar em um dado objeto, mas a ideia que é o objeto desse pensamento em nada se assemelha com o objeto exterior⁵. E mesmo que os sentidos enviassem verdadeiramente imagens até o cérebro, "é impossível demonstrar como elas podem ser formadas por esses objetos, recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidos pelos nervos até o cérebro" (DESCARTES, AT VI, p.112). Do traçado dos raios de luz no ar, à sua recepção no aparelho ótico, a transmissão desta impressão pelos espíritos animais até o cérebro e a sua ação sobre a glândula pineal, a imagem percebida é de-formada diversas vezes e, tal como a bengala do cego, só transmite em última análise variações de movimentos.

O olho não é portanto o órgão imediato da visão, mas somente o seu órgão mediato. Assim podemos compreender a afirmação aparentemente

⁵ Cf. a descrição da dessemelhança entre as sensações e os movimentos da matéria feita por Descartes no início do *O Mundo ou Tratado da luz*: "Ora, não há ninguém que não saiba que as ideias de cócegas ou de dor, que se formam em nosso pensamento na ocasião em que corpos de fora nos tocam, não têm nenhuma semelhança com eles. Que se passe suavemente uma pena sobre os lábios de uma criança adormecida, e ela sentirá que alguém lhe faz cócegas: pensais vós que a ideia de cócegas que ela concebe se assemelha a algo que há na pena? Um soldado retorna de uma batalha; durante o calor do combate, ele poderia ter sido ferido sem se aperceber; mas, agora que começa a se esfriar, sente dor e crê estar ferido: um cirurgião é chamado, o soldado é despojado de suas armas, é assistido e, finalmente, nota-se que o que sentia era apenas uma fivela que, estando debaixo das armas, o pressionava e incomodava. Se seu tato, fazendo-o sentir esse cinturão, tivesse impresso a imagem dele em seu pensamento, não teria havido necessidade de um cirurgião para lhe informar o que sentia". (DESCARTES, AT IX, p.207)

paradoxal de Descartes de que é a alma que vê, e não os olhos. O que percebemos é somente esta variação de movimentos dos espíritos animais que atingem a glândula pineal a partir das impressões sensíveis que recebemos por meio dos órgãos da visão. Não há transmissão de imagens e nem de qualquer outro conteúdo representativo real. Entre a ideia, que é a coisa mesma enquanto conteúdo do entendimento, e a visão, não há nenhuma identidade possível.

Ao descrever no 4º discurso da *Dióptrica* esses mecanismos psicológicos que levaram os filósofos da tradição, assim como o vulgo, a acreditar que a visão transmite algo de real dos objetos até a mente, Descartes afirma que, mesmo admitindo a hipótese da tradição de que percebemos diretamente a imagem pintada em nossa retina, ainda assim não é possível afirmar que essa imagem ainda nos transmita algo de real à mente. Os filósofos da tradição erraram por, ao perceber que o pensamento pode ser estimulado por um quadro a conceber o objeto que é pintado, imaginar que os sentidos seriam como “alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça” (DESCARTES, AT VI, p.112). Esse é o modo pelo qual o senso comum estabelece a relação de semelhança entre as imagens formadas em nossa retina e os objetos que elas representam.

Mas não é necessário se distanciar tanto da opinião da tradição para perceber a sua fragilidade. Descartes, ainda no 4º discurso, assumindo momentaneamente como verdadeira a tese que acabara de refutar, afirma que nem mesmo as imagens pintadas em nossa retina pelos raios de luz não se assemelham aos objetos representados pois, de outro modo, não haveria nenhuma diferença entre o objeto e a sua imagem. A imagem, por definição, não pode ser exatamente igual à coisa que ela representa. Como tal, é suficiente que ela se assemelhe com o objeto representado em poucas coisas, ou ainda, como destaca o exemplo da gravura, sua perfeição pode depender do quanto menos ela se assemelha com a coisa representada. As imagens pintadas em um quadro, assim como os objetos que se apresentam aos sentidos, ou mesmo como os signos e as palavras, nos dão a ocasião de pensar nos objetos nele representados. Em uma afirmação aparentemente paradoxal, Descartes afirma que se pode até mesmo afirmar que o quadro é mais perfeito na medida em que menos se assemelha com o objeto pintado:

Como vedes que as gravuras, sendo feitas de um pouco de tinta colocada aqui e ali sobre o papel, representam-nos florestas, cidades, homens, e mesmo batalhas e tempestades, ainda que de uma infinidade de diferentes qualidades que elas nos fazem conceber nesses objetos, há aí uma única figura, com a qual elas tenham propriamente semelhança, mas, ainda assim, é uma semelhança bem imperfeita, visto que sobre uma superfície completamente plana elas nos apresentam corpos com diversos relevos e profundidades e que, até mesmo, conforme as regras da perspectiva, frequentemente elas representam melhor os círculos por ovais do que por outros círculos, e os quadrados por losangos do que por outros quadrados, e assim para todas as outras figuras, de tal modo que comumente, *para serem mais perfeitas na qualidade de imagens e representarem melhor um objeto, elas não devem assemelhar-se a eles* (DESCARTES, AT VI, p.113, grifo nosso).

Ao levar o preconceito às últimas consequências, Descartes mostra o a contradição no qual caem os filósofos da tradição. Se a imagem percebida

sensivelmente é como um quadro pintado em nossas retinas, ela é mais perfeita quanto mais deformada, ou seja, quanto menos se assemelha com a coisa representada.

Assim, as regras da perspectiva presentes nas representações pictóricas atestam para a dessemelhança entre o desenho e o objeto figurado. A deformação que o objeto recebe para que a ilusão da distância e da profundidade se produza no quadro torna essa representação algo inteiramente diverso do objeto representado. A forma, os contornos e as cores podem nos apontar para um dado conteúdo, mas sob a condição de não se assemelhar a ele senão de um modo imperfeito. Mesmo assumindo a tese da tradição, para qual a alma percebe imediatamente as pinturas que os raios de luz traçam na retina, não haveria nada nelas que atestariam a semelhança com o objeto pintado. Ademais, assumir tal tese sobre as imagens sensíveis seria o mesmo que admitir "outros olhos em nosso cérebro, com os quais poderíamos percebê-las" (DESCARTES, AT VI, p.130). Em outras palavras, nunca se deve confundir a imagem com o objeto.

Devemos, indica Descartes, utilizar o mesmo raciocínio para as imagens que se formam em nosso cérebro. Se o senso comum aponta para uma analogia entre a visão e o quadro, é porque ele não foi capaz de perceber que mesmo o quadro não deve se assemelhar com o objeto que representa a partir do papel e das tinturas. A perspectiva, a partir do momento em que deforma os objetos para situá-los em relação a um ponto de vista, se torna a marca da inadequação da representação do objeto percebido pelos sentidos e a coisa mesma. Ela é a criação de um espaço artificial subordinado ao ponto de vista de um observador, enquanto que o espaço cartesiano aparece como algo para além de qualquer tentativa de uma redução empírica à percepção do sujeito. Espaço idealizado e homogêneo, que, nas palavras de Merleau-Ponty, o pensamento sobrevoa sem ponto de vista, e que remete inteiramente sobre três eixos retangulares (MERLEAU-PONTY, 1992, p.48). O espaço no qual os objetos se encontram deve estar necessariamente para além de todo o ponto de vista, e a perspectiva não é nada além da marca indelével da inadequação dos nossos sentidos⁶.

O espaço geométrico cartesiano deve ser completamente purificado de qualquer relação com um observador ou com um ponto de vista preestabelecido. Ele deve ser redutível às linhas e pontos que o perpassam sem qualquer influência de um sujeito perceptivo. Em outras palavras, o espaço geométrico cartesiano é um espaço sem sujeito, onde as distâncias são absolutas. É nesse espaço purificado que o pensamento claro e distinto pode operar, pois é somente nele que as leis claras e distintas da geometria operam sem qualquer intervenção do corpo. Em outras palavras, é o único que escapa do erro trazido pela união da alma e do corpo. O esforço da *Dióptrica* é justamente reduzir o espaço percebido sensivelmente a esse

⁶ Malebranche, nesse ponto fiel seguidor de Descartes, é ainda mais incisivo: "Mas se supusermos [as figuras] distantes de nós, quantas mudanças encontraremos na projeção que elas farão no fundo de nossos olhos? Não quero me deter aqui em descrevê-las: elas podem ser aprendidas facilmente em algum livro de ótica ou no exame das figuras que se encontram nos quadros. Pois, porque os pintores são obrigados a alterar quase todas elas de modo que elas pareçam ser naturais, e de pintar, por exemplo, os círculos como ovais, é uma marca infalível dos erros de nossa vista nos objetos que não são pintados". (MALEBRANCHE, 1979, Vol. I, p.68).

espaço puro da geometria. É nele que se operam os conhecimentos claros e distintos, e é a partir dele que os objetos podem ser compreendidos segundo as leis da física.

Percepção, perspectiva e o modelo da geometria projetiva

Desenvolvida no mesmo período, a geometria projetiva de Desargues se diferencia da geometria analítica Descartes justamente por atribuir ao ponto de vista um papel fundamental na construção das figuras geométricas. Isso não quer dizer que a geometria arguesiana considere necessariamente o sujeito perceptivo como ponto de vista. Mas a possibilidade de projetar a figura a partir de um ponto de vista situado fora do plano da figura permite que sua geometria repense a relação entre as figuras e o espaço. O exemplo clássico do ponto de vista ao infinito pode esclarecer essa noção e mostrar como Descartes e Desargues se diferenciam em relação a isso. No seu *Brouillon projet d'une atteinte aux événements des rencontres d'un cone avec un plan*, de 1639, Desargues afirma que um grupo de linhas paralelas tendem a um ponto de encontro ao infinito. Assim, a partir de uma projeção em perspectiva, é possível afirmar a existência de um ponto onde as retas paralelas se encontram no infinito. Ao ter acesso ao *Brouillon projet*, Descartes escreve ao seu autor sobre essa questão um comentário que é significativo:

Sobre o seu modo de considerar as linhas paralelas, como se elas se encontrassem em um fim de distância infinita de modo a compreendê-las sob o mesmo gênero que aquelas que tendem a um ponto, ele é muito bom, desde que vós o façais, como estou seguro que fazes, para dar a entender o que há de obscuro em uma dessas espécies por meio da outra onde isso é mais claro, e não ao contrário (DESCARTES, AT II, p.555).

Descartes concede, portanto, que se fale de paralelas que se encontram no infinito, posto que elas sejam consideradas apenas enquanto metáforas, e que sirvam para esclarecer o que há de obscuro na projeção (BKOUCHE, 1991, p.249). A projeção, embora tenha o seu uso, não possui direito de cidadania no interior da geometria clara e distinta de Descartes. O espaço geométrico deve prescindir necessariamente de qualquer projeção justamente porque ela pressupõe, senão um sujeito perceptivo, ao menos um *situs* (lugar, posição) a partir do qual a imagem se forma.

Portanto, ao contrário de Descartes, e se inspirando na geometria projetiva, Leibniz transforma a situação do espectador em uma característica fundamental da percepção das substâncias. A alma, sendo criada por Deus, o expressa tal qual o efeito expressa a sua causa. E ao expressar Deus, a alma expressa todo o universo por ele criado. Entretanto, essa expressão não é igual para todas as substâncias. Todas as substâncias são como um espelho de Deus, mas cada uma o reflete de uma maneira que lhe é única:

(...) toda a substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, do universo, expresso por cada uma a sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diversas situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações completamente diferentes de sua obra (LEIBNIZ, A, VI, 4, p.1542).

Assim como uma mesma cidade é representada de modo diferente dependendo da posição daquele que a enxerga, cada substância tem um ponto de vista único desse mesmo universo, e a diferença entre os pontos de vista é justamente o que as diferencia entre si. É importante notar que ao afirmar isso no *Discurso de Metafísica*, Leibniz o faz para afirmar a impossibilidade de diferenciar as substâncias *solo numero*, ou seja, a impossibilidade de que duas substâncias sejam perfeitamente semelhantes. Não há variação de conteúdo entre a percepção das substâncias, mas há necessariamente uma variação do *ponto de vista* a partir do qual cada percepção se forma. Por mais que todas as substâncias expressem o mesmo Deus e o mesmo universo por ele criado, é a *perspectiva* que cada uma tem sobre o todo que fornece a sua particularidade.

Sabemos que a substância simples ou Mônada é a única verdadeira unidade na filosofia leibniziana, e, para nos valer da analogia que Leibniz faz no *Sistema novo*, ela é como que um *ponto metafísico* ou de substância, e é a partir dela que o "*ponto*" do ponto de vista deve ser compreendido. Em toda a projeção em perspectiva, a figura deve ser posicionada em função do *ponto de vista* a partir do qual a figura se forma. Assim como vimos para Descartes, dependendo da posição do ponto de vista, um círculo pode ser melhor representado por uma oval. Ampliando o sentido de representação para as figuras geométricas a partir da geometria projetiva de Desargues, para Leibniz, um círculo projetado em um plano pode ser expresso até mesmo por uma parábola, na medida em que, entre o círculo e a parábola, é possível estabelecer uma ordem ou regra que liga cada ponto de uma figura a cada ponto de outra, por mais dessemelhantes que ambas as figuras possam ser entre elas.

É assim que duas substâncias podem ter representações completamente diversas do mesmo universo, por mais aparentemente opostas que elas possam ser. Entre a alma, que possui percepções distintas, e as substâncias ou Mônadas brutas, que possuem somente uma percepção obscura e confusa do universo, o mesmo universo é expresso, por mais que a expressão se dê de modos completamente distintos.

Ao ser questionado por Arnauld sobre o que entende por *expressão*, se a expressão não é somente conhecimento, Leibniz precisa, na carta de 9 de outubro de 1687:

Uma coisa *exprime* uma outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e de outra. É assim que uma projeção de perspectiva exprime seu geometral. A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, a sensação [*sentiment*] animal e o conhecimento intelectual são espécies (LEIBNIZ, A, II, 2, p.240, grifo nosso).

A expressão é assim apresentada como um gênero amplo no qual se estabelece uma relação regrada entre dois ou mais elementos. O exemplo da projeção em perspectiva e central pois entre ela e seu geometral é possível estabelecer uma relação regrada ponto a ponto, por mais que as figuras sejam dessemelhantes entre si⁷. Pelas regras da geometria projetiva

⁷ É importante destacar, entretanto que a expressão não é, para Leibniz, um conceito puramente matemático aplicado a título de metáfora ou exemplo à relação entre as substâncias. Como precisa Lacerda: "não se trata nunca de uma transposição da matemática para a filosofia, mas de uma relação entre filosofia e matemática que é, ela mesma, uma relação de expressão. (...)

de inspiração arguesiana, podemos traçar todas as leis de correspondências entre as diversas secções do cone, seja ela círculo, elipse, parábola ou hipérbole, de modo que entre cada ponto de secção de um mesmo cone é possível estabelecer uma relação exata. Podemos dizer assim que cada ponto do círculo exprime cada ponto da parábola ou mesmo da hipérbole formada da secção cônica de sua projeção no plano que é segundo uma regra exata, por mais que entre ambas as figuras não haja nenhuma semelhança aparente. O fundamental é que haja uma lei das variações, e não necessariamente uma semelhança evidente entre dois elementos quaisquer.

É nesse sentido que deve haver uma relação regrada entre uma representação geométrica da luz, que é parte fundamental da ciência da ótica, e a luz que se propaga no mundo físico. Não podemos afirmar que as linhas desenhadas em um manual de física para explicar a propagação sejam inteiramente semelhantes à incidência da luz nos objetos, tal qual ocorre fisicamente. Mas entre um e outro, se estabelece uma ordem que reenvia biunivocamente um ao outro através de regras comuns, tal qual a relação ordenada que existe entre um círculo e a equação que o representa. Do mesmo modo, entre um círculo, sua equação e a elipse que é sua projeção em perspectiva, como, por exemplo, em um quadro com o ponto de vista perpendicular, há uma regra que unifica as diversas representações. Para que haja uma mesma ideia, não se exige que haja uma imagem comum ou única, mas sim que haja uma relação regrada entre as diversas imagens e definições que são expressões dessa mesma ideia.

Do mesmo modo, todas as formas ou substâncias expressam o mesmo universo do seu ponto de vista particular, cada uma tendo dele uma percepção única que, por sua vez, estabelece com todas as outras representações uma relação ordenada. É essa relação ordenada que está no centro da teoria leibniziana da percepção. Cada elemento da relação expressiva opera segundo suas próprias leis, e a analogia garante a correspondência recíproca das relações. Esta relação de ordem não implica portanto uma imagem comum. Mas sim uma lei subjacente, um invariante que, nas palavras de Lebrun, "designa justamente uma correspondência tão ampla – entre dois conteúdos, entre duas séries – que uma simples inspeção das imagens não poderia deixar supor" (LEBRUN, 2006, p.440). Não no sentido de uma fidelidade a um original, a um modelo, como algo que precede essa correspondência. O invariante aparece apenas através do encadeamento das relações.

Se nas figuras em perspectiva na geometria projetiva é possível estabelecer as relações entre as diversas secções do cone e o geometral, de modo que há relações entre diversas multiplicidades, no caso das relações de representação entre a alma e o universo, a multiplicidade das coisas presentes no universo é expressa na simplicidade da alma, e é a mudança na distinção das expressões que geram, na alma racional, a consciência dessa multiplicidade:

O conceito de expressão designaria, então, os isomorfismos existentes entre duas realidades muitas vezes heterogêneas, estabelecendo uma correspondência biunívoca entre elementos de dois grupos, preservando as operações de cada um" (LACERDA, 2006, p.14).

Na percepção natural e na sensação, basta que o que é divisível e material, e se encontra disperso em diversos seres, seja exprimido ou representado em um único ser indivisível, ou na substância que é dotada de uma verdadeira unidade. Não se pode duvidar da possibilidade de tal representação de várias coisas em uma só, porque nossa alma nos fornece um exemplo disto. E essa representação é acompanhada de consciência na alma racional, e é isto o que nós chamamos de *pensamento* (LEIBNIZ, A, II, 2, p. 240-241).

A visão perde assim seu privilégio de ser o paradigma único da ideia. Se não é mais necessário que haja uma imagem em comum entre a coisa e a representação para que possa se falar em ideia, a ideia *tanquam rerum imago* cartesiana se torna mais um paradigma entre tantos outros possíveis, como a matemática, a ótica ou mesmo a vibração do ar⁸. Desde que se possa traçar uma lei comum, uma regra subjacente, não é necessário que a ideia se restrinja a uma semelhança intuitiva entre a representação e a coisa. Não há por que supor que as ideias sejam como quadros presentes em nosso intelecto. Entre as coisas e nossas representações delas, basta apenas que haja expressão, por mais que ela não seja intuitiva, como exigia Descartes.

Entretanto, Leibniz ainda insiste na visão como um paradigma central da percepção, mas esse paradigma só pode ser entendido a partir das características da imagem que o cartesianismo pretendia expurgar. Cabe-nos aqui então precisar este sentido.

Ao recusar o sentido de percepção dado pela ideia-imagem cartesiana em favor de uma percepção entendida como expressão, representar deixa de ser para Leibniz a simples *apresentação* de uma coisa ao intelecto, como defende Descartes. Representar não é mais possuir a coisa mesma enquanto um conteúdo do intelecto, ou seja, enquanto uma ideia-quadro passiva, para qual o intelecto se volta ao pensar, mas antes o estabelecimento de uma ordem ou lei das relações, que permanece a mesma por mais variações que se coloquem. Podemos dizer assim, sem medo de abusar da palavra, que o círculo é uma representação da parábola, que o discurso é uma representação do pensamento, que um desenho plano representa uma máquina, do mesmo modo que uma ideia representa um ideado. É por isso que Leibniz, ao afirmar que as Mônadas são como espelhos do universo, não tem em mente o reflexo que se pinta nela apenas uma cópia perfeita da imagem do universo. Pelo contrário, o que interessa a ele é justamente a multiplicidade de reflexos que se formam a partir de cada ponto de vista que cada Mônada possui:

Não se deve desconfiar, quando falo em espelho, que eu me aproximo da opinião de que as coisas externas são constantemente retratadas nos órgãos e na própria alma. Para a expressão de uma coisa em outra, é suficiente que exista uma lei constante de relações pelas quais os elementos singulares da primeira possam ser relacionados aos elementos singulares que correspondem a eles na segunda. *Assim como o círculo pode ser representado pela elipse ou pela curva oval em uma projeção em perspectiva, e até por uma hipérbole, mesmo sendo muito dessemelhante e não retorna a si mesma, dado que para cada ponto da hipérbole, pode*

⁸ Cf. por exemplo, LEIBNIZ, 1990, p.114. Nele, ao responder a Filaeto, para quem a percepção na alma poderia ser comparada à uma câmara escura, Teófilo afirma que esse seria um bom exemplo se, ao invés de uma tela vazia, houvessem várias telas separadas por pregas (que correspondem às ideias inatas) que vibrassem diferentemente conforme as diferentes impressões recebidas pelo orifício.

Ora, se a percepção é um caso particular da expressão, as mesmas leis devem se aplicar. Como vimos, para dizer que uma coisa é expressão de outra, basta que haja uma lei ou regra que indique uma correspondência mútua entre duas ordens distintas. A perspectiva, aplicada à ótica é justamente tal lei. Submetida às leis da geometria, mais precisamente da geometria projetiva, o estudo da perspectiva é o conjunto de regras que permite que uma figura qualquer seja representada a partir das retas que emanam de um ponto de vista previamente estabelecido.

Dada uma figura qualquer, é possível traçar as regras que a relacionam com a sua projeção em perspectiva ou, o que é o mesmo, com a sua representação em um plano que se encontra em um ponto, que no caso da ótica é o ponto de vista do observador. Sendo assim parte fundamental da ótica e técnica essencial do pintor seiscentista, a geometria projetiva permite que se estabeleça, como já vimos, uma semelhança entre figuras só aparentemente dessemelhantes (como entre o círculo e a elipse ou a parábola), e até mesmo que se represente, com o auxílio de sombras, figuras tridimensionais em um plano segundo leis precisas:

Na perspectiva, é preciso somente considerar que um objeto pode ser desenhado exatamente sobre certo quadro quando marcamos nele os pontos de encontro dos raios visuais, ou seja, das linhas retas que passam pelo olho e pelos pontos objetivos, e que prolongados segundo a necessidade, encontram ou atravessam o quadro. É por isso que o lugar do olho, a figura e a situação do quadro (digo a figura, pois ele pode ser plano, convexo ou mesmo côncavo) e enfim o geometral (ou seja, a situação e figura do objeto) sendo dadas, *um geômetra pode sempre determinar o ponto de aparência sobre o quadro que corresponde ao ponto objetivo proposto*. (LEIBNIZ, 1875-1885, GP VII, p.169. Grifo nosso)⁹.

A perspectiva é portanto um princípio de correspondência, uma representação que, por mais que deforme o objeto, não deixa de ser por isso menos representativa. Poderíamos dizer ainda que a representação do universo na alma, dado que ela sempre representa o todo a partir de seu ponto de vista particular, é necessariamente uma deformação, por mais essa deformação possa ser mais ou menos fiel ao original.

Se toda alma é um ponto de vista particular sobre o todo, é porque ela estabelece com o todo uma relação regrada que lhe é particular. Assim como em uma secção cônica na qual cada ponto do círculo projetado em um plano corresponde por uma relação regrada a cada ponto da elipse, da parábola ou da hipérbole formados pela secção, a alma forma uma relação regrada com o universo. Mas se cada substância forma uma relação particular com o mesmo universo, é porque cada uma mantém um ponto de vista que lhe é único.

Compreendida a partir do paradigma da expressão, ou seja, das relações regradas entre diversas representações, não podemos tomar mais a perspectiva como uma simples deformação ao ponto de tornar o objeto dessemelhante. Se em uma pintura em perspectiva, como afirmava Descartes, um círculo é normalmente melhor representado por uma elipse, isso não

⁹ Doravante, cito essa edição como GP, seguido do volume e página.

atesta uma completa dessemelhança. Do mesmo modo que, como vimos, a parábola, sendo projeção do círculo, mantém com ele uma relação regrada, os objetos que se deformam segundo as leis da perspectiva mantêm uma relação regrada com aquilo que representam e, assim sendo, o expressa. É assim que podemos afirmar que a projeção em perspectiva expressa o seu geometral. A perspectiva cria a ilusão de um espaço, a percepção de que as figuras representadas em um plano se sobrepõem no espaço de modo que parte delas se oculta à visão. De modo similar, o jogo regrado de luzes e sombras, sem o qual não conseguiríamos, por exemplo, discernir um círculo de uma esfera, nos fornece a impressão de uma profundidade ilusória. Por mais que com esses artifícios os objetos se deformem e se ocultem, a relação regrada, entre a representação e o representado, ou seja, o invariante, sempre se mantém. Como afirma Leibniz na *Teodiceia*:

A mesma coisa pode ser representada diferentemente; mas deve sempre haver uma relação exata entre a representação e a coisa, e por consequência, entre as diferentes representações de uma mesma coisa. As projeções de perspectiva, que projetam no círculo as seções cônicas, nos fazem ver que um mesmo círculo pode ser representado por uma elipse, por uma parábola e por uma hipérbole, e até mesmo por outro círculo, por uma linha reta e por um ponto. *Nada parece tão diferente nem tão dessemelhante quanto essas figuras, e entretanto há uma relação exata de cada ponto a cada ponto.* Também é preciso admitir que cada alma representa o universo a si mesma segundo seu ponto de vista e por uma relação que lhe é própria, mas aqui uma perfeita harmonia subsiste sempre (LEIBNIZ, 2010, §357, p. 327-328).

É nesse sentido que devemos compreender essa diferença pela qual as substâncias, todas espelhos do universo, expressam o mesmo universo com uma perspectiva que lhe é própria, e a harmonia garante que cada uma dessas infinitas perspectivas que são a soma da representação do universo nas infinitas substâncias se completem e, todas juntas, formem esse mesmo universo criado por Deus. Desse modo, a criação é espelhada infinitas vezes de infinitos modos distintos, multiplicando assim a complexidade e a beleza da obra Deus infinitamente. Ao expressar o mundo inteiro, pode-se considerar o homem como um mundo à parte, ou mesmo como um pequeno Deus em seu próprio mundo¹⁰. Mas diferentemente de Deus, ele está abandonado às suas próprias paixões e limitações, que o impedem de ver o todo distintamente, além de estar submetido ao pecado e às privações. Mas esses aparentes defeitos do homem só podem ser considerados como tais se, precisamente, não os observarmos a partir do ponto de vista correto.

O homem faz o mal na medida em que erra, mas Deus, por uma arte maravilhosa, transforma todos os defeitos desses pequenos mundos no maior ornamento de seu grande mundo. É como nessas invenções de perspectiva onde certos desenhos belos aparentam ser só confusão, até que nos posicionemos nos seus verdadeiros pontos de vista, ou que os

¹⁰ Como afirma Leibniz no §14 dos *Princípios na natureza e da graça*: "O Espírito não possui somente uma percepção das obras de Deus, mas é ainda capaz de produzir algo que se lhes *assemelhe*, ainda que em pequena escala. Pois, para além das maravilhas dos sonhos, em que inventamos sem esforço (mas também independente de nossa vontade) coisas cuja descoberta exigiria de nós, em estado de vigília, uma longa reflexão, nossa Alma é Arquitetônica também nas ações voluntárias; e descobrindo as ciências segundo as quais Deus regulou as coisas (pondere, mensura, numero etc.), ela imita em seu âmbito e em seu pequeno mundo, no qual lhe é permitido exercer-se, o que Deus faz no grande" (LEIBNIZ, GP. VI, p. 604). Grifo nosso.

Essa referência à anamorfose, figuras deformadas por uma perspectiva que colocam o ponto de vista em um lugar improvável, ou formadas por ilusões catópticas que só são corrigidas por um espelho (os quadros anamórficos eram extremamente populares nas cortes da época), mostra que a Leibniz estava longe de conceber a perspectiva como um modo mais "realista" de representar os objetos. A perspectiva, enquanto um artifício (*perspectiva artificialis*), pode representar os objetos de acordo com regras estabelecidas, o que não significa que ela seja uma cópia exata, ou mesmo mais próxima de uma cópia, da coisa representada. As mesmas regras de perspectiva que transformam um quadro de uma paisagem, por exemplo, em algo próximo de uma janela que mostre a própria paisagem para quem o olhe podem deformar as figuras a ponto de torná-las completamente irreconhecíveis, de tal modo que só podem ser reconhecidas se colocadas defronte certo espelho, ou vista de certo ponto de vista específico. Assim, por mais destituída de forma que a imagem anamórfica possa ser, quando vista a partir do ponto ou do reflexo exato, a figura se restitui e se reforma para o espectador. É uma imagem que se destrói segundo uma certa regra para depois ser reconstruída. Tanto a figura que é identificada imediatamente como representação de algo facilmente reconhecível quanto a imagem anamórfica, que só se torna reconhecível através de certo espelho ou ponto de vista peculiar, se valem das mesmas regras exatas da geometria. Ora, não é isso, como vimos, a exigência para que se possa dizer que dada relação é expressiva?

Dado que cada substância expressa o universo inteiro a partir de um ponto de vista particular, tendo com o todo uma relação exata e regrada, a perspectiva pensada a partir do interior do modelo da geometria projetiva fornece ao filósofo alemão uma explicação da relação expressiva que as substâncias possuem com todas as outras, ou seja, a relação de cada substância particular com o universo criado.

Representação, espaço e *situs*

Escrevendo a Des Bosses sobre a diferença entre a percepção dos corpos que as substâncias possuem e a percepção de Deus, Leibniz recorre à diferenciação entre a representação cenográfica e a representação iconográfica:

(...) a diferença que existe entre a aparição dos corpos para nós e a sua aparição para Deus é de certo modo com a que há entre a cenografia e a iconografia, pois as cenografias são diversas em função da posição [*situs*] do espectador, mas a iconografia ou representação geométrica é única (LEIBNIZ, GP II, p.438).

A cenografia, ou a representação em perspectiva de um objeto, é completamente dependente do ponto de vista do observador. Como em um quadro, as proporções são alteradas pelas regras da perspectiva para melhor representar o objeto, enquanto que a iconografia (a representação plana) mantém a perfeita proporção entre os objetos representados. Dois aspectos da teoria leibniziana da percepção estão em jogo nessa analogia: por um lado, a visão única e total que Deus possui do universo contrasta com a multiplicidade infinita de visões que corresponde ao ponto

de vista específico de cada Mônada, por outro, a visão de Deus contrasta com as das substâncias por manter a forma e a proporção dos objetos, enquanto a representação nas substâncias se caracteriza justamente pela *deformação*.

A representação iconográfica, ou seja, o modo como Deus vê os objetos, é única. Nela, os objetos não são deformados para se conformar com o ponto de vista e, justamente por isso, ela não varia. As representações cenográficas, em contraposição, podem variar infinitamente de acordo com os infinitos pontos de vista que podem ser lançados sob um mesmo objeto. Cada Mônada expressa o universo a partir de seu ponto de vista particular, há tantas representações cenográficas do universo quanto há substâncias. A visão de Deus é única por abarcar o todo sem ponto de vista, as visões das Mônadas são múltiplas não por representar múltiplas coisas, mas por representar a mesma coisa a partir de múltiplas perspectivas.

Essas perspectivas variam segundo os seus pontos de vista e, como veremos, esse ponto de vista se dá a partir do corpo ao qual as substâncias estão unidas. Elas variam, como explica Leibniz a Des Bosses, segundo o *situs* do expectador. Esse termo latino, que não possui uma tradução exata para o português, pode ser traduzido tanto como posição (no que se refere à relação com o entorno) quanto situação ou disposição. O *situs* não é necessariamente um lugar, um *locus*, compreendido espacialmente. Ele é a situação do expectador em relação aos objetos ao redor. Essa diferenciação semântica é fundamental para entender o problema em questão pois é precisamente a partir dela que podemos compreender como Leibniz pode evitar a objeção de que, ao atribuir ao corpo a função de *ponto de vista* da alma, ele não estaria, em última análise, tomando a alma como algo corporal – ou ainda, como diria Descartes interpretando os materialistas, que a alma estaria alojada no corpo tal como um piloto em seu navio.

A alma, sendo uma substância, ou seja, uma verdadeira unidade, não pode ser material, ou estar como que alojada em uma parte da matéria, que é atualmente divisível ao infinito. Assim, o *situs* da alma não pode ser compreendido como um lugar localizado materialmente no espaço. Mas, se o corpo orgânico é o ponto de vista da alma, como ele pode ser dito o seu *situs* a partir do qual a alma representa os objetos se ele é material e ela, por definição, não pode sê-lo? Como afirma o próprio Leibniz na mesma correspondência: "Não há entre as Mônadas nenhuma proximidade ou distância espacial ou absoluta, e dizer que elas são englobadas em um ponto ou disseminadas no espaço é empregar uma ficção do nosso espírito, querendo imaginar o que não pode ser senão concebido" (LEIBNIZ, GP II, p.450-451). Para resolver essa questão, se faz necessário analisar como Leibniz traça em sua filosofia a relação entre a substância e o espaço para então entender em que sentido o corpo pode ser entendido como o seu *situs*.

O espaço para Leibniz não é em si mesmo uma substância nem o *sensorium dei* de Newton. Ele não é um recipiente ou um ser absoluto simplesmente preenchido pela extensão. Se assim fosse, subtraindo do espaço as coisas que o preenchem, um ponto do espaço não diferiria em absoluto de outro ponto qualquer. E, supondo que o espaço fosse algo para

além da relação entre as coisas que nele se encontram, seria impossível afirmar a existência de uma razão por que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, os tenha colocado assim e não de outro modo trocando, por exemplo, o oriente pelo ocidente. Isso seria o mesmo que afirmar uma arbitrariedade no modo em que Deus criou o mundo e as coisas, o que é absurdo. O espaço só pode existir, portanto, enquanto *relação* entre os corpos.

É por isso que Leibniz afirma que o espaço é a ordem de coexistência entre as substâncias, do mesmo modo que o tempo é a ordem de sucessão. O espaço é "uma relação, uma ordem, não somente entre os existentes, mas mesmo entre os possíveis, como se eles existissem" (LEIBNIZ, 1990, p. 117). Cada mundo possível representa uma ordem de compostíveis. Essa ordem representa como as ações de cada substância se relacionam com as ações de todas as outras. Cada mínima alteração nas entre-expressões representa um mundo possível diferente. Se César decidisse não atravessar o Rubicão, por exemplo, ou se Judas não traísse Cristo, estaríamos em um mundo possível diferente do que Deus escolheu dentre todos os possíveis. As substâncias só expressam aquilo que já se encontra em seu interior, e a harmonia garante que as expressões de cada substância se harmonizem com as expressões de todas as outras, e elas se individualizam pelo ponto de vista a partir do qual essas expressões partem.

Ora, se o espaço é uma *ordem* entre os coexistentes em um dado momento – que, por sua vez, é dependente dos decretos de Deus e conseqüentemente exata – esta pode ser dita uma *expressão* das relações entre as substâncias. As substâncias se entre-expressam mutuamente e os seus fenômenos se *expressam* espacialmente enquanto parte da extensão, embora o seu fundamento último (as substâncias simples ou Mônadas) não possam ser espacialmente localizadas. Dado que o espaço é a ordem de coexistência, ele expressa através dos fenômenos as infinitas relações expressivas que as substâncias travam entre si. Desse modo, podemos dizer que substâncias inextensas expressam os seus atributos na extensão sem que elas sejam em si mesmas espacialmente localizadas.

Mas dizer que as substâncias não são *localizadas* no espaço não equivale a dizer que elas não possuem nenhuma relação com ele. Todas as substâncias possuem um corpo que lhe é próprio e, por mais que não se possa afirmar que elas *estão* no corpo ou são *parte* dele, elas mantêm com ele uma relação de proximidade, dado que os expressam mais distintamente. Assim, por mais que as Mônadas não sejam em si mesmas extensas, ao expressar intimamente o que ocorre com o seu corpo, elas possuem uma situação [*situs*] no espaço na medida em que as suas expressões representam as relações espaciais que o seu corpo trava com os outros corpos que o cercam:

Por mais que as Mônadas não sejam extensas, possuem na extensão, no entanto, uma espécie de posição [*situs*], isto é, uma certa relação ordenada de coexistência em relação a todas as demais através da máquina na qual residem. Eu penso que nenhuma substância finita existe separada de algum corpo e, portanto, carece de posição [*situs*] ou ordem relacional em relação às restantes que coexistem no universo (LEIBNIZ, GP III, 253).

Em suma, o *situs* da Mônada é o modo como ela expressa a totalidade da coexistência entre as substâncias no universo tomando como *ponto de vista* o corpo *espacialmente localizado*, por mais que ela mesma não o seja. Dizer então que o corpo é o ponto de vista da alma não implica somente que as percepções da alma correspondem aos movimentos que o corpo recebe do exterior e de seus próprios movimentos interiores, como ainda que ela expressa os objetos exteriores através da relação espacial que eles travam com o corpo orgânico que lhe é próprio. As representações dos objetos exteriores na alma são cenográficas não somente porque o modelo da percepção é a representação em perspectiva, mas ainda porque o *ponto de vista* que é o ponto focal da perspectiva possui um *situs* que, no que diz respeito aos objetos, é espacialmente situado.

Tendo isso em vista, podemos entender em toda a sua extensão o alcance da crítica que Leibniz faz da noção cartesiana de representação. A ideia-quadro de Descartes pressupunha uma representação purificada de quaisquer relações sensíveis e, portanto, espaciais. O esforço da *Dióptrica* é justamente reduzir esse espaço sensível dependente do observador a um espaço inteligível e redutível às leis da geometria e da física, ou seja, a um espaço passível de regras claras e distintas. Mas qual é exatamente o papel do espaço na ótica cartesiana?

Por um lado, as qualidades sensíveis, tais como as cores, são reduzidas a meras variações quantificáveis como, por exemplo, as vibrações no bastão do cego. Ou seja, aquilo que é próprio da percepção sensível deve ser entendido em analogia com o movimento da extensão no espaço. Por outro lado, a configuração das imagens tais como elas se formam no interior de nossas retinas devem se reportar, através das leis da perspectiva, às figuras originais que elas representam. A ótica se torna geométrica ao tornar quantitativa, pela perspectiva, a relação entre o objeto percebido e o objeto formado em nossos olhos.

As coisas extensas percebidas pelos órgãos sensíveis só podem ser consideradas representativas enquanto se conformam com as representações inteligíveis que são as ideias claras e distintas. Elas são o *modelo* que fornece a inteligibilidade da extensão. Em si mesmas, as nossas sensações não possuem para Descartes nenhum caráter objetivamente representativo. Ora, esse ideal cartesiano de representação é justamente o que Leibniz busca evitar ao trazer para o interior de toda a percepção o modelo da perspectiva projetiva de inspiração arguesiana, seja ela sensível ou inteligível – se é que, considerando que a percepção é sempre expressiva, ainda seja possível falar de uma diferença fundamental entre ambos. Não se trata mais de reduzir as percepções às relações que são mensuráveis em um espaço liberto da subordinação a um sujeito que o percebe, mas de compreendê-las justamente *no interior* dessas relações espaciais – desde que compreendidas no interior deste paradigma relacional do espaço.

Ao afirmar que possuímos apenas uma visão cenográfica dos objetos, Leibniz não só reafirma a importância fundamental do corpo para a representação expressiva e objetiva dos objetos (embora de um modo muito diferente do que fazem os empiristas), mas ainda mostra de que modo o corpo pode se comportar como *ponto de vista* da alma. Entre o

corpo e a alma, não há simplesmente uma diferença entre o extenso e o inextenso, mas ainda, uma diferença radical no modo como ambos se relacionam com o resto do universo. A alma não possui portas nem janelas pelas quais as coisas podem entrar ou sair. Ela é uma substância simples ou Mônada, não possui partes e na sua simplicidade representa em seu interior e por si mesma todo o universo. Em todos esses pontos, o corpo é inteiramente diverso da alma: divisível, ele é uma multiplicidade de órgãos que continuam sendo organizados em suas menores partes. Todos esses órgãos expressam a multiplicidade de movimentos no universo cada um de seu modo, expressões que se expressam de um modo único na Mônada dominante. Eles são "como os rios, em um fluxo perpétuo; e *as partes entram e saem deles continuamente*" (LEIBNIZ, GP VI, p. 619). Em suma, à perfeita simplicidade perceptiva e fechada da alma, contrapõem-se a complexidade e a continuidade do corpo em relação aos movimentos da matéria. Sendo um composto, o corpo não pode *perceber*, pois a percepção é a representação da multiplicidade na unidade. A alma percebe os objetos *pela* relação que eles travam com o corpo, mas, como explica Leibniz a Bayle o corpo em si mesmo não pode ser perceptivo:

Pode-se conceber que a máquina produza as coisas mais belas do mundo, mas jamais que ela se aperceba delas. Não há nada de mais próximo do pensamento entre as coisas visíveis do que a imagem que está no espelho, e os traços no cérebro não poderiam ser mais exatos; mas essa exatidão da imagem não produz nenhuma percepção no lugar em que ela está. (...) Pois as mudanças internas nas coisas simples são de um mesmo gênero do que concebemos no pensamento, e pode-se dizer em geral que a percepção é a *expressão da multiplicidade na unidade* (LEIBNIZ, GP III, p.68-69).

É portanto um erro afirmar que o corpo orgânico percebe os objetos exteriores, ou que os órgãos dos sentidos enviam impressões para a alma. Neste sentido se aproximando de Descartes, e se afastando do empirismo de Locke, os sentidos não transmitem nenhum conteúdo para alma. O ato perceptivo é algo inerente às substâncias, pois somente o simples pode exprimir a multiplicidade a partir de seu próprio interior. A percepção é própria das substâncias, e o corpo orgânico é o *ponto de vista* da alma porque, apesar de expressar o universo inteiro, ela expressa mais particularmente o modo como o corpo é afetado por todos os movimentos da matéria. A alma possui um *situs* na medida em que a expressão que ela possui dos objetos se dá por meio do corpo que lhe pertence e que é, por sua vez, ele mesmo um objeto. O *situs* expressa o modo como a alma mantém suas relações expressivas que a alma possui com os objetos no espaço. Entendido assim, a representação que a alma possui dos objetos é cenográfica, pois o ponto de vista da projeção perspectiva é o corpo espacialmente localizado em relação a todos os outros corpos no universo. A partir dessas considerações, podemos entender por que Leibniz afirma, n.º 61 da *Monadologia*, que os compostos simbolizam o simples:

Pois como tudo é pleno, e toda a matéria, por conseguinte, ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos distantes, segundo a distância, de maneira que cada corpo é afetado não só por aqueles que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo o que lhes ocorre, como também por meio destes ressentindo-se ainda dos que tocam os primeiros com os quais está imediatamente em contato. Donde se segue que esta comunicação atinge qualquer distância. E, por conseguinte,

todo corpo ressentir-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que ocorreu e o que ocorrerá, observando no presente o que está distante tanto nos tempos como nos lugares (LEIBNIZ, GP VI, p. 617).

Simbolizar, aqui, é afirmar que as percepções da Mônada equivalem aos movimentos que o corpo orgânico recebe de tudo o que ocorre na matéria em função da comunicação do movimento no pleno. Os compostos *simbolizam* os simples pois os últimos representam o universo de acordo tanto com a configuração fisiológica do corpo quanto pela posição que eles ocupam no espaço. Ao representar o universo inteiro, a Mônada representa as relações que o seu corpo estabelece com ele:

Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja entelêquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular (LEIBNIZ, GP VI, p. 617)..

Isso explica como percebemos mais distintamente as coisas que estão mais próximas de nosso corpo do que as que estão mais distantes (embora outros fatores, como o hábito e a atenção, também tenham influência) e como as percepções se formam tendo o corpo como *ponto de vista* do modelo perspectivo. Representar o universo é o mesmo que representar o corpo que lhe é próprio. Não é necessário se deter sobre o modo pela qual o corpo transmite algo para a alma ou vice-versa. A relação expressiva entre ambos é garantida pelas leis harmônicas que regem o universo, sem a necessidade de uma relação causal entre uma e outra.

Assim, não é um problema para Leibniz, como é para os cartesianos, que as percepções que a alma possui enquanto uma substância inextensa se expressem na extensão através de relações espaciais. Não se trata de reduzir o espaço percebido a um espaço compreendido como uma intelectualidade pura, como o faz Descartes e cujo paradigma marcou a história do cartesianismo desde seus primeiros leitores até Malebranche e Espinosa, embora de um modo evidentemente diferente em cada caso. Pelo contrário, considerar a representação dos objetos a partir de suas relações espaciais é pensar como ela se constrói enquanto uma representação que é limitada pelo ponto de vista a partir da qual ela se situa, ao mesmo tempo em que traz em si as regras que ordenam essas relações.

Conclusão

Sabe-se que Descartes estava longe de ignorar as leis da perspectiva e suas implicações para na formação de imagens (um dos maiores estudiosos das ilusões anamórficas de seu século, o padre Nicéron foi um de seus muitos correspondentes, além de ser um fiel seguidor de sua filosofia e geometria). Mas é justamente o conhecimento do poder da perspectiva que, pelas mesmas regras que pinta em nossas retinas a imagem dos objetos exteriores, de-forma as imagens a ponto de torna-las completamente dessemelhantes, que o leva a colocar o sensível no campo das coisas duvidosas, que devem ser descartadas em favor de uma representação que seja exata e evidente. Ora, o que afasta Descartes da imagem sensível como modelo para a ideia é justamente o que, para Leibniz, transforma ela

em um paradigma exato para compreender a ideia expressiva. Se a ideia é expressão e, se para haver expressão, é necessário que se mantenha uma relação regrada entre um e outro polo da relação expressiva, a perspectiva se torna essa regra pela qual a imagem em perspectiva se relaciona com o objeto de que ela é representação. Se não há nenhuma relação aparente entre um e outro polo da representação, tal como entre o movimento do ferro na carne e a sensação de dor, é porque o filósofo intuicionista não se preocupou em encontrar a regra que os relaciona e descartou prematuramente a relação.

Não se deve imaginar que essas ideias como a da cor ou da dor sejam arbitrárias e sem relação ou conexão natural com as suas causas: não é costume de Deus de agir com tão pouca razão. Eu diria ao invés disso que há um tipo de semelhança, não inteira e por assim dizer *in terminis*, mas expressiva ou de relação de ordem, como uma elipse e mesmo uma parábola ou hipérbole se assemelham de algum modo com ao círculo com o qual elas são a projeção no plano, pois há uma certa relação exata e natural entre o que é projetado e a projeção que é feita, cada ponto de um correspondendo seguindo uma certa relação a cada ponto do outro (LEIBNIZ, 1990, p. 102-103).

Esse *tipo de semelhança* a que Leibniz se refere é justamente a relação regrada que caracteriza as relações expressivas. Essa noção expandida de semelhança não a relaciona com a semelhança imitativa, ou *in terminis* (traço por traço), tal como Descartes exige, mas sim com o encontro de uma regra comum que possa relacionar um e outro. Deslocando assim a marca da semelhança, Leibniz pode afirmar que a elipse, a parábola e a hipérbole se assemelham ao círculo do qual elas são a projeção no plano, pois cada ponto do círculo corresponde, por uma lei exata, a cada ponto das figuras formadas – por mais que entre essas três figuras e o círculo não haja nenhuma imagem em comum. Nada nos impede de encontrar nessa aparente dessemelhança uma regra que liga uma representação à outra, do mesmo modo que uma anamorfose se torna uma imagem bem proporcionada uma vez colocado sobre ela o espelho ou o vidro correto. A perspectiva se torna assim um modelo fundamental para a expressão e, conseqüentemente, para a percepção, pois, ao estabelecer uma correlação regrada entre elementos dessemelhantes, ela traz à superfície o *invariante* que de outro modo permaneceria oculto na variação dos elementos expressivos.

Bibliografia

BKOUICHE, Rudolf. La naissance de projectif: de la perspective à la géometrie projective, In: RASHED, Roshdi. (org.) *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, (Adams, C. e Tannery, P. Ed.). 11 vol. Paris: Vrin, 1971.

LACERDA, Tessa Moura. *A expressão em Leibniz*, Tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

LEBRUN, Gérard. A noção de "semelhança" de Descartes a Leibniz, In: *A filosofia e sua história*, São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmann, 1875-1885, 7 vols.

_____. *Essais de Théodicée*, Paris: Garnier-Flammarion, 2010.

_____. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1990.

_____. *Opuscules et fragments inédits*. (Couturat, L. org.). Paris: Félix Alcan, 1903.

_____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1966-2014.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Oeuvres*, (Rodis-Lewis, G. Ed.), 2 vol., Paris: Gallimard, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Oeil et l'Espirit*, Paris: Gallimard, 1992.

Artigo recebido em 22/04/2015

Artigo aceito em 27/08/2015

Sobre as dificuldades de reconstrução do pensamento platônico

On the difficulties concerning the reconstruction of the platonic thought

Palavras-chave: Platão, diálogos, hermenêutica.

Keywords: Plato, dialogues, hermeneutic.

Henrique Gonçalves de Paula

Doutorando em filosofia, USP,
São Paulo, SP, Brasil.

henrigonpa@yahoo.com.br

Resumo

Nas últimas décadas o debate acerca da hermenêutica dos diálogos platônicos cresceu consideravelmente. Posições que anteriormente se consideravam sólidas foram questionadas e novas abordagens do texto platônico foram propostas ou mais significativamente exploradas. Neste artigo pretendo apresentar alguns dos principais problemas relacionados à tarefa de reconstrução do pensamento platônico que atuaram decisivamente neste debate. Revisarei temas como a escolha da forma dialogal para o registro das ideias de Platão, o significado do anonimato do filósofo em suas próprias obras, a cronologia destas, o problema da relação entre forma e conteúdo na análise dos diálogos, o problema das doutrinas orais e a questão do desenvolvimento da filosofia platônica.

Abstract

In the last decades the discussion about the hermeneutic of the platonic dialogues had a considerable growth. Old views considered strong have been questioned and new approaches have been explored. In this paper I intend to present some of the main problems related to the work of the reconstruction of the platonic thought that were decisive in this debate. I will revisit some issues such as the choice of the dialogue form, the meaning of Plato's anonymity, the chronology of his works, the problem of the relation between form and content in the analyses of the dialogues, the problem of the oral doctrines and the question of the development of Plato's philosophy.

O trabalho de reconstrução do pensamento platônico conta, felizmente, com um fato que raramente se repete a outros filósofos antigos gregos: o acesso direto a toda a obra escrita do filósofo¹. Há quarenta e três obras conservadas sob o nome de Platão, incluindo-se as *Cartas* como um grupo e os textos que desde a antiguidade são considerados apócrifos. Diversas classificações de suas obras foram propostas e há pelo menos duas que se destacam na antiguidade: a realizada por Trasiló, no século I d.C., que classificou todos os diálogos em nove tetralogias², e a de

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 69-87, jan-jun, 2016

¹ TAYLOR, A.E., 1955, p.10.

² TRABATTONI, 2010, p.13. A afirmação está originalmente em Diógenes Laércio (III, 57).

Aristófanis de Bizâncio, dos séculos II e III a. C., que classificou quinze dos diálogos em trilogias, deixando o resto sem ordenação³. A descrição do trabalho de escrita de Platão geralmente se apoia em fatos de sua vida, como seu contato com escolas filosóficas diferentes, suas viagens e seus empreendimentos políticos, cujo conhecimento, sabemos, é extremamente incerto. Parece seguro, porém, o fato que Platão começou a escrever apenas após a morte de Sócrates.

De um modo geral, a ordenação dos diálogos foi entendida como muito significativa, senão decisiva, à compreensão do conjunto da filosofia platônica e, por tal razão, ela foi objeto de intenso debate no estudo contemporâneo de Platão. Neste âmbito de discussão, as posições assumidas foram as mais variadas e controversas, e algumas sugestões altamente desacreditadas atualmente, como, por exemplo, a suposição de Schleiermacher de que o *Fedro* teria sido a primeira obra escrita por Platão. As classificações que visavam apoiar a reconstrução da filosofia platônica variaram em fundamentar-se no conteúdo das obras ou em critérios estilísticos. A primeira opção é, sem dúvida, a mais arbitrária já que depende da própria interpretação prévia que se tem do percurso filosófico platônico, particularmente dos que desejam traçar um desenvolvimento ou evolução da filosofia de Platão. A segunda opção procura critérios mais objetivos, como por exemplo, os métodos estatísticos que analisaram as variações de estilo na escrita de Platão, embora os estudiosos também raramente tenham estabelecido um consenso acerca de diversos diálogos.

A estilometria, iniciada no último quarteto do século XIX, partiu da informação aceita desde a antiguidade⁴ que o último diálogo escrito por Platão fora as *Leis*. Fundamentada na prática platônica de "evitar o hiato, ou seja, o encontro de vogais entre duas palavras", ela foi decisiva ao menos para o estabelecimento de três grupos estilísticos⁵ que, supõem-se terem sido elaborados em ordem cronológica. Esta última constatação é a mais questionada, já que permanece a forte possibilidade de Platão ter revisado seus diálogos ao longo do tempo⁶ e de ter escrito alguns diálogos vagarosamente enquanto, ao mesmo tempo, produzia e publicava outros, ou ainda de ter publicado diferentes versões de uma mesma obra. Portanto, uma interpretação da filosofia platônica que dependa decisivamente de uma cronologia de suas obras é vulnerável a críticas que se apoiem neste tipo de suposições, embora dificilmente se possa prescindir completamente de uma ordenação dos diálogos para comentá-los.

Acredita-se, por outro lado, que as recentes análises computacionais tenham confirmado a clássica divisão dos diálogos em três grupos estilísticos, embora os estudiosos estejam de acordo que o estabelecimento de uma ordem destes dentro de cada grupo seja impossível.⁷ Seguindo a ordenação exposta por Erler (2013, pp.60-63) o primeiro grupo estilístico abrange,

³ ERLER, 2013, pp. 42, 43. Afirmação originalmente encontrada em Diógenes Laércio (III, 61, 62).

⁴ Diógenes Laércio (III, 37) diz que Filipo de Opus teria se encarregado de editar e de publicar o diálogo apenas após a morte de Platão.

⁵ ERLER, pp. 59 – 63.

⁶ NAILS, 2011, p.22.

⁷ ERLER, 2013, pp. 59-60.

sem possibilidade de uma correta datação, *Apologia*, *Cármides*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Protágoras*, *Íon*, *Crátilo*, *Crítias*, *Laques*, *Lísias*, *Menexeno*, *Menon*, *Fédon* e *Banquete*; o segundo grupo estilístico compreende a *República* e o *Fedro* (com sérias dúvidas se este pode ser anterior àquela), o *Teeteto* e o *Parmênides*. O terceiro grupo estilístico encerra o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo*, o *Timeu* (com controvérsia sobre a ordem destes dois), o *Crítias* e as *Leis*. Antigas datações os classificavam respectivamente como diálogos juvenis ou socráticos, diálogos médios ou de maturidade, e diálogos tardios ou de velhice. Do ponto de vista de seu conteúdo, estas datações marcavam a diferença entre os diálogos a partir da chamada teoria das Formas, supostamente ausente do primeiro grupo (exceto pelo *Banquete* e pelo *Fédon*, que poderiam ser, neste caso, os primeiros dos diálogos médios, e o *Crátilo*, que já foi tido tanto como um diálogo médio quanto como um diálogo tardio), introduzida e desenvolvida pelo segundo grupo, e criticada e revisada – segundo alguns, abandonada – no terceiro grupo (neste caso, o *Parmênides* seria deslocado para os diálogos tardios e o *Timeu* para os médios).

Mas quais seriam as principais dificuldades de interpretação da filosofia platônica relacionadas à forma dos escritos de Platão e seu anonimato nos diálogos? Como se sabe, Platão não é um personagem de seus próprios diálogos, e apesar de ser uma atitude bastante comum e, para a maior parte dos estudiosos, até mesmo inconsciente, assumir que um dos personagens do diálogo é o porta-voz de suas doutrinas é motivo de sérias dúvidas e controvérsias. A não ser quanto a uns poucos escritos, não se tem dúvidas de que Platão é o autor dos textos que se ligam a seu nome, mas enquanto significaria para qualquer caso de um filósofo moderno ou contemporâneo que as ideias filosóficas apresentadas e defendidas com argumentos em seus textos são suas porquanto ele os assina, é apenas um pressuposto, uma mera assunção, que o mesmo se aplique a Platão. A razão disto é que simplesmente ignoramos por que Platão escreveu os diálogos; e somente podemos especular por que seus escritos assumem a forma de diálogos, um problema certamente diferente daquele, embora a ele relacionado. Com efeito, Platão não escreveu nenhuma obra introdutória a seus diálogos, explicando-nos como deveríamos lê-los, com que propósito ou em que ordem deveríamos fazê-lo. As possibilidades de respostas para tais questões, que em conjunto poderiam constituir um método hermenêutico de acesso ao texto platônico, são muitas e determinam em grande medida o próprio conteúdo que extrairíamos de seus diálogos como resultado de sua aplicação.

Como se sabe, Sexto Empírico, em seus *Pyrroneioi Hypotyposesis* (I, 221), dizia que alguns descreveram Platão como dogmático, outros como aporético, e outros ainda como em parte dogmático e em parte aporético⁸; o que significa que divergências acerca da correta abordagem dos textos platônicos remontam à própria antiguidade. Na Academia, Platão foi lido primeiramente como um dogmático, cujas ideias foram desenvolvidas por Espeusipo e Xenócrates, seus primeiros sucessores

⁸ BENOIT, 1995, p. 89.

na escola. O próprio Aristóteles se reporta às ideias que saem da boca do personagem Sócrates como se fossem do próprio Platão⁹, seguindo a tendência que Diógenes Laércio (III, 52) apresenta como a correta, a saber, de considerar como opiniões de Platão aquelas que o personagem central de seu texto comunica – seja ele Sócrates ou o outro personagem principal que conduz o diálogo, como, por exemplo, Timeu, no diálogo homônimo, ou o Estrangeiro de Eléia, no *Sofista*, ou o Ateniense, nas *Leis*. O reconhecimento de uma doutrina platônica presente e identificável nos diálogos foi realizado também pelos filósofos do médio-platonismo e do neoplatonismo, que tomavam Platão como uma autoridade¹⁰.

Mas o primeiro Platão cético surgiu já no seio da própria Academia: Cícero (*De Oratore*, III, 67) nos conta que Arcesilau, chefe da escola desde 270 a.C., já inferira a partir da leitura dos diálogos que nada de seguro pode ser apreendido nem pelos sentidos nem pela mente e que este filósofo recuperara uma característica fundamental da prática filosófica da Academia, perdida com os sucessores imediatos de Platão: o diálogo. Como nos diz Benoit (1995, p. 89), esta prática da negatividade antidogmática de Arcesilau foi continuada na Academia por Carnéades, Clitômaco, Filon de Larissa e Antíoco de Ascalon, professor de Cícero. O próprio Cícero (*Acadêmicas*, II, 46) afirmava que Platão era um cético¹¹, dizendo que em seus livros se discutem e se investigam muitas coisas, mas nada se assevera com certeza. De um modo bastante geral, é possível dizer que conforme se enfatize alguma das características particulares dos diálogos de Platão favorecemos mais determinado tipo de interpretação unilateral – por exemplo, se enfatizamos a prática da refutação e a aporia com que se encerram muitos diálogos, principalmente os de juventude, favorecemos uma interpretação cética; se enfatizamos a exposição de teses filosóficas e o desenvolvimento de argumentos, principalmente da maneira como aparecem nos diálogos médios, favorecemos uma interpretação dogmática.

Platão não foi o primeiro nem o único a ter escrito diálogos socráticos. Os *sokratikoi logoi* são referidos por Aristóteles (*Poética*, 1447b11) como um gênero literário estabelecido, e o mesmo afirma que um certo Alexamenos de Teos, de quem nada mais sabemos, teria sido seu criador¹². Dentre os que produziram diálogos socráticos podemos citar Antístenes, Ésquines, Fédon e Euclides, de quem temos algumas sobras de seus escritos, e Xenofonte, cujos escritos sobreviveram intactos¹³. É possível que tais escritos tenham sido produzidos como uma reação ao libelo produzido por Polícrates em 390 a.C., com acusações contra Sócrates¹⁴. A análise de tais diálogos feita por Kahn (1996, p. 3) evidencia que seu caráter é, e aqui se inclui também o conjunto dos diálogos platônicos, essencialmente imaginativo e ficcional. Tomá-los como um documento histórico do que pensaram

⁹ IRWIN, 2013, p. 111.

¹⁰ ANNAS, 2012, p.41.

¹¹ ANNAS, 2012, p.43.

¹² A afirmação de Aristóteles encontra-se no texto perdido *Sobre os Poetas*, conforme garante Diógenes Laércio (III, 48).

¹³ Para todas estas informações recorremos a Kahn (1996, p. 1).

¹⁴ TRABATTONI, 2010, p.17.

seus personagens é um erro, inclusive no caso do personagem Sócrates. Por outro lado, dificilmente podemos duvidar que a escolha desta forma literária não esteja relacionada aos próprios aspectos da filosofia socrática em seu método de debate. Evidentemente, este método poderia ter sido explicado por Platão em um tratado, sendo significativo que tenha preferido, contudo, exemplificá-lo¹⁵. Portanto, uma razão para a escolha da forma dialógica pode ter sido a Platão, como sugere Kraut (2013, p.63), o desejo de conservar a memória de Sócrates e apresentá-lo como um modelo de sabedoria e compreensão, representando-o na prática metodológica dialética de que Platão se vê um herdeiro, além do diálogo lhe parecer o melhor meio de expressão para apresentar de modo vivo suas concepções, e evitar, assim, a crítica que ele mesmo faz ao texto escrito no *Fedro*¹⁶.

Este modo de apresentar seus argumentos de forma dramática fora certamente "apropriado aos atenienses, entusiastas do teatro", como sugere McCabe (2011, p.56), e permitira a Platão alcançar o propósito de "acalantar o leitor" e de tornar aceitável o argumento abstrato, aplacando a aridez do discurso filosófico puro. Uma característica típica da tragédia ateniense se encontra nos diálogos de Platão na apresentação retórica de posições opostas em questões morais e políticas na figura e no comportamento dos personagens – o que fazem notavelmente as peças de Eurípides e as últimas de Sófocles¹⁷. A influência da comédia, por outro lado, também se faz presente nos "aspectos cômicos de Sócrates e outros personagens dos diálogos" ¹⁸. É notável, quanto a isto, que no fim do *Banquete* (223 d) Platão observe que o tragediógrafo de excelência deva também saber escrever peças cômicas com igual desenvoltura, o que pode muito bem ser interpretado como uma alusão de Platão a si mesmo.

Outros motivos culturais, além deste amor dos gregos pelas representações teatrais, que levaram Platão a escrever os diálogos, podem estar relacionados, como propõe Irwin (2013, pp. 104,105), à própria ausência de um gênero literário filosófico estabelecido para as discussões éticas. Os filósofos naturais já haviam se valido de diversas formas literárias, como os versos épicos, os tratados e os aforismos, para a discussão dos problemas da natureza, e talvez Platão tenha se inspirado não só nos dramas teatrais, como também nos discursos e debates fictícios utilizados pelos historiadores Heródoto e Tucídides em seus textos, para desenvolver um modo próprio de argumentação em filosofia moral. Por fim, a natureza agonística da sociedade grega deve ter exercido um importante papel na escolha de

¹⁵ IRWIN, 2013, pp. 108, 109.

¹⁶ Nas palavras de Sócrates: "O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda a parte, não só entre os conhecedores, mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si" (*Fedro* 275 d – e) (tradução de Jorge Paleikat. PLATÃO. Diálogos. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint [sem data]).

¹⁷ IRWIN, 2013, p. 105.

¹⁸ HÖSLE, 2008, p.99.

Platão para a exposição de ideias através da discussão encenada, como bem lembra Höhle (2008, p. 99), já que os debates públicos no século V a.C. haviam se tornado uma nova forma de esporte.

Muitos estudiosos inferem o propósito de Platão com seus diálogos, e dele derivam uma metodologia de leitura, a partir de sua interpretação do significado do anonimato do filósofo em suas obras. Platão não figura de modo algum em seus próprios diálogos exceto por duas ocasiões: a documentação de sua presença no julgamento de Sócrates na *Apologia* em duas passagens (34 a, 38 b) e o atestado de sua ausência na ocasião da morte de Sócrates na prisão no *Fédon* (59 b).¹⁹ Uma posição bastante comum acerca do anonimato de Platão em seus diálogos é a de Erler (2013, p. 68), a quem com tal estratégia Platão visava evitar a atribuição de um peso especial a determinados argumentos, para que seus leitores se sentissem livres a realizar uma busca ativa do problema discutido e um julgamento próprio sobre ele. Como explica Annas (2012, pp. 37, 38), é importante a Platão "não apresentar sua própria opinião e desse modo evitar que o leitor a aceite por sua autoridade". Platão quer estimular em seu leitor o esforço pessoal para obter uma compreensão do que está sendo dito, o que se evidencia por diversas indicações dadas no texto como: as afirmações contestadas de Sócrates, ou uma posição defensiva deste, ou a obscuridade do objetivo geral de uma passagem ou mesmo de todo um diálogo. Este tipo de interpretação remonta à primeira elaboração de uma hermenêutica dos textos platônicos na época contemporânea – a elaborada por Friedrich Schleiermacher²⁰, que tomava como um de seus princípios de interpretação dos diálogos a consideração pela unidade da forma e do conteúdo das obras de Platão. Tal princípio, como nos explana Lafrance (2001, pp. 379, 380), nos indicaria que na obra de Platão a filosofia não se separa de sua expressão artística na forma dialógica, o que nos revelaria que para ele a pesquisa filosófica é de natureza socrática e dialética, e que, por consequência, sua intenção não é ensinar uma doutrina, mas fazer os leitores do diálogo tomarem consciência de sua ignorância e encontrarem em si mesmos a verdade que procuram.

Independentemente do fato de que a forma dialogal combinada com o anonimato de Platão favoreça nossa interpretação particular e nossa busca pessoal dos temas debatidos nos diálogos, a reflexão que se impõe a partir de tais comentários é: a ausência de Platão significaria a ausência de uma filosofia propriamente platônica nos diálogos, tal como se eles tivessem uma intenção análoga à da poesia dramática, e Platão, assim, quisesse apenas expor um encontro ou confronto de posições filosóficas correntes, e não suas teses pessoais²¹, ou este anonimato poderia ser superado, nem que fosse apenas até certo nível, sendo-nos possível de algum modo descobrir o pensamento verdadeiro de Platão?

Como é evidente, a primeira opção poderia significar a identificação de um ceticismo da parte de Platão, a não ser que se reconhecesse que

¹⁹ ERLER, 2013. p. 26.

²⁰ Pai da hermenêutica moderna, filósofo e teólogo alemão (1768 – 1834).

²¹ Tendência interpretativa cuja existência é apresentada e recusada por Trabattoni (2010, p. 19).

seu verdadeiro pensamento não foi comunicado por escrito, mas por outra maneira – justamente o que defendem, de um modo bastante geral, os adeptos da Escola de Tübingen-Milão²², que enfatizam a primazia do ensino oral de Platão sobre o conteúdo dos diálogos²³. O recurso a testemunhos para o conhecimento do pensamento de filósofos é algo bastante comum na pesquisa em filosofia antiga, mas realmente necessário quando nos restou pouco ou nada do que o filósofo em questão escreveu originalmente; por isso, a aceitação da proposta central desta tendência interpretativa pode, a princípio, parecer acarretar um desperdício excessivo ao dispensar a prevalência dos diálogos sobre os testemunhos no acesso à filosofia platônica. Por outro lado, a tese da existência de um ensino oral de Platão não está lógica e necessariamente ligada à tese da desvalorização dos diálogos, embora a suposição da Escola de Tübingen-Milão que o verdadeiro pensamento de Platão encontra-se nas doutrinas orais signifique, de fato, uma diminuição do valor das doutrinas escritas²⁴.

Para muitos estudiosos do pensamento platônico, como diz Guthrie (1978, p. 419), parece contraditório que Platão tenha produzido tão cuidadosamente seus diálogos, obras de tão grande profundidade filosófica, apenas para encorajar o estudo da filosofia e tenha deixado a solução dos problemas que os textos apresentam para uma discussão particular com seus discípulos. De qualquer modo, que tais obras tivessem funcionado como uma propedêutica ao ensino oral de Platão²⁵ é apenas mais uma conjectura que nem a suposta existência de doutrinas orais poderia confirmar, já que Aristóteles – uma das principais fontes dos ensinamentos orais²⁶ – jamais

²² Os principais representantes desta escola são Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Alexander Szlezák e Vittorio Hösle, do lado alemão, e Giovanni Reale, Maurizio Migliori, Giancarlo Movia, para citar alguns, do lado italiano. Fora desta escola ou tradição, mas reconhecida por ela como precursores de sua posição geral estão, além de outros, Leon Robin e John N. Findlay (Cf. PERINE 2011. pp. 28, 29).

²³ A concepção geral desta escola repousa sobre uma interpretação da crítica à escrita feita por Platão no *Fedro* (275 c – 277 a) e na *Carta Sétima* (342 a – 345 c), sendo que esta é, por muitos, considerada inautêntica. A crítica à escrita nestes textos seria a evidência interna às obras de Platão para a recusa ou diminuição da importância do conteúdo doutrinário dos diálogos, e a justificativa de seu uso meramente como uma indicação alusiva ou uma introdução ao verdadeiro pensamento de Platão, expresso apenas oralmente. As doutrinas orais poderiam ser reconstruídas pelos testemunhos que dela dispomos em outros autores, principalmente Aristóteles. Considero corretas as observações de Irwin (2008, pp. 37, 38) quanto à crítica à escrita nestes dois textos de Platão. A crítica apresentada no *Fedro* é simplesmente ao fato do texto ser limitado em comparação ao debate oral, já que por sua natureza não pode defender-se nem prestar esclarecimentos, como um falante em um debate oral sobre uma tese filosófica, o que de modo algum significa que Platão não acreditasse que suas concepções filosóficas não poderiam ser escritas. A crítica na *Carta Sétima*, muito mais radical, seria à completa e absoluta impossibilidade de expressão verbal ou conceitual da compreensão filosófica da verdade – o que tornaria inadequado para tanto não só a escrita, mas também a exposição oral, ou mesmo o debate dialético. Ora, esta crítica diminuiria ou eliminaria não só a importância dos diálogos de Platão, mas também a de seus ensinamentos orais.

²⁴ FRANCO; ANACHORETA 2010, especialmente pp. 269-270, 274; GUTHRIE, 1978, p. 419; TRABATTONI 2010, p. 21. Este último explica que, segundo a tradição comentada, Platão teria reservado certos ensinamentos apenas “àqueles que possuem já uma preparação específica”, justamente “porque a palavra escrita não é capaz de escolher seus destinatários e corre um grave risco de não ser compreendida”.

²⁵ FRANCO; ANACHORETA 2010, p.271.

²⁶ As outras duas fontes principais seriam Espeusipo e Xenócrates, discípulos diretos de Platão, e escolarcas da Academia (REALLE, 2004, p.26).

diz que se deve privilegiar o ensino oral de Platão sobre o que se encontra em seus escritos (KRAUT, 2013, p.59).

É plenamente possível, como quer Höhle (2008, p.14, 15), que Platão saiba mais do que quer ou do que pode tornar compreensível em seus textos, mas há dificuldades na proposição que outro pensador – qualquer das fontes para a doutrina oral, por exemplo – pudesse ser uma autoridade maior do que o próprio Platão sobre sua filosofia²⁷. Neste caso, entendo que a única maneira de verificarmos o que um terceiro diz a respeito de Platão é confrontarmos sua alegação com o que sabemos que Platão disse. Ora, o que sabemos com maior segurança a respeito do que Platão disse é justamente o que se encontra nos diálogos, sendo estes uma evidência contrária ao que se pretende que ele tenha afirmado, se tal afirmação não puder ser inferida dos ou encontrada nos mesmos – o que, por conclusão, se não torna, a princípio, totalmente ocioso o recurso ao relato de terceiros sobre sua filosofia, certamente nos impede de concordar que todo o *corpus* platônico deva ser lido à luz das doutrinas não escritas²⁸.

De fato, parece-nos que são dois problemas distintos e a, princípio, independentes, a reconstrução da filosofia oral de Platão, de um lado, e a reconstrução da filosofia dos diálogos, de outro. A relação entre as teses filosóficas comunicadas por Platão aos seus discípulos e as teses acessíveis ao grande público através de seus textos não pode ser determinada antes que cada uma delas tenha sido reconstruída em seus próprios termos. Pois é perfeitamente plausível que muitos dos problemas que colocamos à interpretação do significado das teses filosóficas dos diálogos se repitam ao ensinamento oral de Platão. Portanto, ainda que a filosofia oral de Platão não possa ser reduzida ao conteúdo já expresso nos diálogos, nada impede que as teses orais conhecidas tenham sido, no momento de sua divulgação, tão hipotéticas ou experimentais quanto muitas das teses apresentadas nos diálogos – o que pareceria corresponder melhor ao caráter geral não dogmático de Platão como pensador, e nos eximiria de qualquer obrigação de relacionar o que ele disse ao que ele escreveu. É possível, ainda, que a filosofia oral de Platão tenha se desenvolvido ao longo de sua vida, o que dificultaria ainda mais sua reconstrução e o estabelecimento de sua relação com os diálogos. De qualquer modo, resta a possibilidade não só das doutrinas orais constituírem apenas um momento particular da reflexão de Platão, talvez de sua última fase²⁹, e, portanto, de serem independentes

²⁷ Somente se pode considerar que a chamada doutrina dos princípios, que não se encontra nos diálogos, seja mais importante do que a teoria das ideias se, de fato, Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates – segundo a interpretação da escola de Tübingen-Milão – tiverem razão quanto ao significado da filosofia de Platão, se assumirmos, portanto, que eles apresentam a "mensagem definitiva e essencial de Platão" (REALLE, 2004, p. 31). Ora, contra o testemunho deles temos a filosofia dos diálogos. Neste sentido, trata-se de um confronto da autoridade dos diálogos – e, portanto, da autoridade de seu autor – contra a autoridade dos discípulos de Platão.

²⁸ FRANCO; ANACHORETA (2010, p.276). Segundo Realles (2004, p. 24), o paradigma de Tübingen-Milão sustenta a "necessidade de referir-se ao 'não escrito' para compreender os escritos, e a conseqüente necessidade de reler todo o *corpus platonicum* nessa chave, para poder reconstruir uma visão global do pensamento de Platão". As chamadas doutrinas não-escritas devem, segundo Realles (2004, p. 52), se tornar "a estrutura e o eixo de sustentação dos diálogos".

²⁹ Zeller (1876, pp.517-521) assume esta posição ao nos dizer que as doutrinas que conhecemos através de Aristóteles e não se encontram nos diálogos de Platão são expressão da última fase do pensamento platônico.

dos diálogos, quanto a de poderem ser, de fato, justamente reduzidas ao que ele escreveu³⁰ ou ao menos inferidas de seus escritos – neste caso, a diferença entre o conteúdo dos testemunhos e o que podemos ler em seus escritos estaria relacionada à diferença entre a forma de expressão dos diálogos e a reconstrução operada por seus discípulos ou mesmo à interpretação que estes as deram, e suas consequentes distorções.

Neste caso, assumindo-se que uma filosofia possa ser encontrada nos diálogos platônicos, independentemente de existirem outras fontes para seu conhecimento, duas questões se colocam ao problema de sua reconstrução: em primeiro lugar, a natureza do conteúdo do pensamento de Platão – que continua podendo ser ou dogmático, ou cético, ou algo entre estas duas posições. Em segundo lugar, o modo como temos acesso a tal pensamento: devemos entender que Platão fala através de algum personagem específico, posição adotada pela grande maioria dos intérpretes, e identificada por Wolfsdorf (1999, pp. 16, 17), como embasada por uma teoria do porta-voz (*mouth-piece theory*), que considera que “apenas algumas partes da composição de Platão devem ser identificadas como expressões da crença de Platão” – por exemplo, as falas de Sócrates –, ou devemos supor que o contexto das discussões apresentado nos diálogos é igualmente relevante e, por exemplo, o ambiente onde se passa a discussão, os interlocutores do personagem principal, as mudanças na atitude de Sócrates, a substituição de Sócrates por outros personagens como guias da discussão, são igualmente importantes para descobrirmos o que pensa Platão?

A consideração profunda pelo “aspecto dialogal” dos textos de Platão levou, contudo, a diferentes abordagens no que diz respeito à identificação de um conteúdo doutrinal nos diálogos. Um dos princípios do tipo de leitura proposta por Leo Strauss³¹, por exemplo, é o reconhecimento que Platão tem vários porta-vozes nos diálogos e que seu principal porta-voz – Sócrates – é um mestre da ironia, o que permite a suposição que os diálogos possam significar coisas diferentes para pessoas diferentes, como explica Vegetti (2010, p. 209 – 211), alertando que Strauss identifica em autores como Platão e Maimônides o artifício da escrita da dissimulação, cujo objetivo seria veicular seu pensamento somente aos que fossem capazes de o entender, ao mesmo tempo em que evitaria o risco de censura e perseguição das autoridades políticas que poderiam sentir-se ameaçadas por ele. Como esclarece o comentador acerca da proposta de Strauss:

Ao princípio da ironia se deve acrescentar o do esoterismo: um texto filosófico construído como uma estratificação de significados, superficiais e profundos, é capaz de selecionar por si mesmo os seus fruidores, aquilo que, segundo o *Fedro*, o livro em forma de manual não pode fazer.

A complexidade de estrutura dos diálogos com a possibilidade de uma mensagem oculta funcionaria para Strauss em uma perspectiva diferente da reconhecida pela Escola de Tübingen-Milão, já que ela permitiria a

³⁰ Trabattoni (2010, pp. 317-319) mostra o quanto elas se aproximam do que Platão diz em seus últimos diálogos, como o *Sofista*, o *Timeu* e o *Filebo*. O mesmo faz Guthrie (1978, pp.429-434).

³¹ Nas obras *The City and Man* de 1964 e em *History of Political Philosophy*, quase da mesma época (VEGETTI, 2010, p. 210).

comunicação indireta de um conteúdo doutrinal, mas que não remeteria o leitor a uma doutrina encontrada fora do diálogo, mas dentro do próprio diálogo. Como diz Gill (2006, p. 139), Strauss pensava que Platão tinha uma visão clara e determinada acerca da conclusão que a reflexão do leitor deveria alcançar. Para ele e seus seguidores, o significado do diálogo platônico nunca está na superfície e requer extrema atenção do leitor para decodificá-lo, "baseado na assunção de que cada detalhe da argumentação ou da apresentação dramática serve a um propósito global".

A distinção entre o leitor competente e o não competente a alcançar a verdade oculta, ou seja, este pressuposto de distinção de níveis de leitores que Strauss compartilha com a Escola de Tübingen-Milão, parte do reconhecimento que o leitor competente é capaz de descobrir que os diálogos de Platão contêm uma mensagem escondida, distinta e talvez incompatível com o que fala no texto o principal personagem (LONG, 2014 p, 135). O alcance desta abordagem para Strauss, porém, é universal, e independente de um ensino oral secreto para pessoas exclusivas, permanecendo, assim, por consequência, a possibilidade do leitor dos diálogos descobrir a verdade por si só (GILL, 2006, p.139). Em contrapartida às hermenêuticas irônicas do texto platônico, podemos observar, como faz Mario Vegetti (2010, p. 216, 217), que tal atribuição de ironia a Sócrates (no sentido aristotélico de "dissimulação que pretende significar o contrário do que se diz") é certamente excessiva se nos faz desacreditar a maior parte dos diálogos platônicos e igualmente arbitrária por recusar-se a atribuir seriamente a Platão teses que a nós podem parecer absurdas.

Se assumirmos que Sócrates é o personagem seriamente comunicador das doutrinas filosóficas de Platão, quais são nossas possibilidades de interpretação do pensamento platônico e que dificuldades resultam? Em primeiro lugar, temos que considerar que o papel exercido por Sócrates nos diálogos nem sempre é o mesmo. Os chamados diálogos juvenis, ou do primeiro grupo, como o *Lísias* ou o *Eutífron*, apresentam um Sócrates que nega possuir qualquer saber e se resume a refutar as opiniões alheias. A insistência nesta atitude de Sócrates, como já dissemos, é um ponto a favor da interpretação cética. Esta é reforçada se observamos que mesmo nos chamados diálogos médios, Sócrates é extremamente meticuloso em qualificar suas teses como hipóteses e seus argumentos como prováveis – como parece indicar o tratamento dado no *Fédon* à imortalidade da alma e às Ideias – nunca avançando demais em uma exposição – como o ato de evitar a apresentação do próprio movimento do pensamento chamado dialética na *República* –, muitas vezes evitando uma exposição direta de suas ideias, recorrendo a analogias – como é o caso do tema do Bem na *República* – e mitos para comunicá-las – como as conclusões presentes em diálogos como o *Fédon*, a *República* e o *Górgias*, ao tratarem da vida pós-morte.

Além do mais, vários diálogos do último período ou de transição formulam críticas às teses dos diálogos intermediários, como é o caso do *Parmênides* – com sua crítica à teoria das Formas – ou terminam também com uma conclusão aporética, como é o caso do *Teeteto* – que investiga sem sucesso uma questão já respondida anteriormente, a saber, a natureza

do conhecimento. É, portanto, uma constatação confortável ao intérprete cético o fato de pouco de absolutamente sólido ou seguro em termos doutrinários restar nos textos de Platão. McCabe (2011, p. 57) explica muito bem como a interpretação cética ainda assim valorizaria o esforço de Platão como escritor: as questões discutidas nos diálogos seriam, "de um modo ou de outro, secundárias em relação à natureza aberta do fim do processo de discuti-las". Isto significaria que para Platão, "a atividade filosófica está constantemente em evolução; inconclusiva, talvez, mas mesmo assim 'a vida que não passa por exame não vale a pena ser vivida'".

Além das interpretações céticas, há posições intermediárias como a de Merlan (1947, pp. 410, 411), que reconhece que há um grande contraste entre a exaltação do exercício dialético, sobrevalorizado nos diálogos como o caminho exclusivo da verdade, de um lado, e, de outro, a escassez dos resultados positivos alcançados por sua aplicação nos mesmos: o objetivo de Platão parece ser muito mais tornar evidente o meio para o alcance da verdade do que a instrução do que seja esta verdade. Como o autor diz, "mitos, dialética e refutação; todos eles têm como objetivo, de algum modo, o ouvinte e a relação dele consigo próprio mais do que oferecer-lhe instrução direta". Em conclusão, diz Merlan (1947, p. 426) que:

Platão não é um cético. Ele talvez inclusive lamente que a essência das coisas, a verdade, não possa ser comunicada diretamente, mas ele sente que possui esta verdade e sabe que pode ajudar outros a apreendê-la. (...) A forma dos textos de Platão atraem ao mesmo tempo em que repelem. Ela permite a Platão indicar o que não pode ser dito diretamente, e previne o pupilo de confundir a indicação com o que é indicado.

Embora, isto previna a atribuição de ceticismo a Platão, é igualmente frustrante para quem busca um conteúdo doutrinário de seu pensamento nos diálogos.

Para ambas as posições – a cética e a intermediária – pouco resta além de ler cada diálogo separado. Tal posição é, com efeito, a assumida pelos intérpretes da abordagem literário-filosófica dos diálogos³². Christopher Gill (2006, pp.144-145), por exemplo, propõe que a interpretação dos textos platônicos deva focar primariamente na análise do caráter e significado distintivo do argumento de cada diálogo, dentro de seus próprios limites, "ao invés de tentar explicar o argumento com referências a outros diálogos ou por um sistema de pensamento supostamente incorporado no conjunto dos diálogos (ou por trás deste)". Desta maneira, se respeita a marca de cada um deles como um encontro dialético independente, cada um "com seu próprio elenco novo de personagens, contexto, e tema principal e (às vezes) modo de dialética". Neste caso, as considerações pelos elementos dramáticos do diálogo devem receber uma atenção, no mínimo, equiparável à conferida ao conteúdo da fala do personagem Sócrates, e um estudo deles é tão ou mais importante do que o estudo das teses filosóficas dos diálogos.

Com efeito, há quem considere, como o faz Cohn (2001, p.491), que a origem dos problemas sobre o acesso ao pensamento platônico residiria

³² C. Gill cita como representantes deste tipo de leitura, além de si próprio, Mary Margaret McCabe, Rafael Ferber e Michael Frede (GILL, 2006, pp.141-142).

na questão de se devemos ler os textos de Platão como obras de filosofia ou como obras de literatura. Neste ponto precisamente, contra as leituras dogmáticas não estão apenas os céticos, lembra Rowe (2011, pp. 29, 30), mas também, por exemplo, os teóricos literários de tom pós-moderno que protestarão que não há um único modo certo de recuperar a verdade de Platão, um pensador que não apenas não podemos conhecer a intenção, já que está morto, mas "que parece deliberadamente" evitar nos dizer o que pensava. O pressuposto básico de tais teóricos é que esta ampla e indefinida abertura à interpretação deriva de características que seriam próprias de todos os textos; o trabalho de interpretação dos diálogos platônicos, assim, deveria assumir a premissa da impossibilidade da univocidade dos textos literários que nunca podem ser esclarecidos inteiramente. Rowe corretamente opõe a isto a sugestão de que talvez os textos filosóficos não devam ser lidos assim.

Mas se assumirmos, a despeito da importância do contexto dramático e de seu peso na interpretação dos diálogos, e do valor destes como obra literária, que o texto de Platão oferece um conteúdo filosófico doutrinal mais sólido, quais argumentos temos a favor da identificação de Sócrates como o porta-voz das ideias de Platão? Em primeiro lugar, não pode ser irrelevante o fato de Sócrates figurar como o personagem principal da grande maioria dos diálogos. Como diz Annas (2012, p. 36), Platão não apresenta todos os personagens como igualmente merecedores de nosso tempo e atenção. Alguns são desagradáveis ou ridículos, outros insípidos. É evidente a idealização de Sócrates, continua a autora, e sua apresentação "como a personificação da atividade filosófica, em contraste com outros tipos de vida". Na mesma linha de pensamento está Cohn (2001, p. 496) quando diz que

atuando como o guia ou o líder das conversas filosóficas e, frequentemente, como o personagem que inicia o problema em discussão e tem a última palavra, a presença de Sócrates exerce uma pressão imensurável nos outros participantes da cena dialógica.

Em segundo lugar, além da superioridade qualitativa de Sócrates nos diálogos, há também a quantitativa – ele não figura em apenas um único diálogo de Platão – as *Leis*. Em terceiro lugar, a favor desta leitura dogmática dos diálogos está o fato do personagem Sócrates parecer comprometer-se com algumas ideias e não oferecer nenhuma razão para as rejeitarmos. Com efeito, a tendência geral dos comentadores é defender que os resultados alcançados nos diálogos são mais importantes do que as qualificações que se ligam a eles, e que se Platão, talvez, por um lado, advogue que a verdade é, em última instância, inalcançável, ao menos continuamente sugere, contra a atitude cética, que dela podemos nos aproximar obtendo um maior ou menor grau de sua compreensão³³. Por fim, notemos, com Irwin (2013, pp. 111, 112), que a evidência antiga constitui uma base segura para não duvidarmos que Sócrates possa ser o porta-voz de Platão: a maior testemunha neste caso é Aristóteles que "não mostra nenhuma hesitação em atribuir as concepções do Sócrates platônico a Platão", procedimento que seria injusto e facilmente denunciável por

³³ ROWE, 2011, p. 29.

seus contemporâneos, se Platão não tivesse escrito os diálogos com esta intenção. Como consequência de tudo o que foi dito, parece razoável que o personagem que ocupa o lugar de Sócrates nos diálogos em que este não figura ou não atua como o líder da discussão ocupe também sua função de porta-voz de Platão.

Não penso, porém, que tais conclusões nos autorizem a ler as falas de Sócrates como um tratado de filosofia. O contexto dramático é seguramente importante a Platão, pois do contrário ele não teria escolhido escrever as obras em forma de diálogos. Neste caso, aprovamos a asserção de Kraut (2013, pp.67, 68) que é preciso levar a sério diversos elementos na interpretação dos diálogos, tais como: o posicionamento em cena dos personagens, a caracterização dos interlocutores de Sócrates, a forma que um argumento assume em determinado contexto, o conteúdo da fala dos interlocutores, as circunstâncias de seus encontros. Não obstante, é difícil avançar neste âmbito sem incorrer em arbitrariedades, pois qualquer metodologia de interpretação dos elementos dramáticos do texto pressupõe, em algum nível, o conhecimento da intenção de Platão ao escrever os diálogos, informação que, insistimos, não se encontra explicitamente nos mesmos. Se é inevitável conceder relevância aos elementos dramáticos do texto, é preciso reconhecer que isto é justamente o que há de mais inseguro no trabalho do intérprete de Platão, e que melhor será a reconstrução de seus argumentos e de seu significado quanto mais se puder prescindir de suposições como, por exemplo, que Sócrates utiliza argumentos *ad hominem*, ou que Sócrates conscientemente engana seus interlocutores, ou que Platão é consciente dos problemas com os argumentos de Sócrates, pois, se por um lado, é evidente que tudo isto seja possível, e em alguns casos mesmo seja necessário supor, por outro lado, quando uma evidência textual não é marcante ou nítida o suficiente para defendermos que Platão faz uso de tais estratégias, o melhor é recorrermos aos elementos exclusivamente lógicos do argumento, sejam estes explícitos ou implícitos, fazendo as pontes entre as lacunas deixadas por Platão para dar sentido mais claro ao que parece, a princípio, obscuro, ou para tornar válido um argumento aparentemente falacioso, fazendo jus à grandeza de seu pensamento.

Sem dúvida, o principal problema de identificarmos uma doutrina nos escritos de Platão é o fato de Sócrates nem sempre defender as mesmas ideias nos diálogos. Note-se que admitir isto não implica em sabermos o propósito de Platão ao escrever os diálogos, pois ressalta do próprio texto – justamente nossa maior evidência sobre o que poderia ter Platão pensado – que Platão *diz* coisas diferentes sobre o mesmo assunto. Isto pode ou não ser suficiente para decidirmos se Platão quer realmente *significar* duas coisas diferentes – e tal decisão depende novamente do que mais se encontra nos textos. Duas tendências interpretativas diferentes apresentam uma solução para este problema preservando o papel de Sócrates como porta-voz de Platão: o unitarismo e o desenvolvimentismo.

Kahn (1996, p.38), um dos grandes adeptos da posição unitarista³⁴, oferece um preciso resumo deste tipo de posicionamento:

³⁴ Conforme Kahn (1996, p. 38) tal posição teria sido introduzida por Schleiermacher e compartilhada por Hans Von Arnim, Paul Shorey, Werner Jaeger, Paul Friedländer, e a Escola de Tübingen. A

A tradição unitária tende a assumir que os vários diálogos são compostos de um único ponto de vista, e que sua diversidade deve ser explicada em bases literárias ou pedagógicas, mais do que como uma mudança na filosofia do autor. Diálogos diferentes são vistos como explorando o mesmo problema a partir de direções diferentes, ou como guiando o leitor a níveis mais profundos de reflexão. De acordo com Schleiermacher a ordem dos diálogos é a ordem de uma educação filosófica.

A posição unitária, portanto, considera que as mudanças na filosofia de Platão não são substanciais³⁵, e como diz Rowe (2011, p.30), que "o intérprete está autorizado a ler cada diálogo à luz dos outros". Tal posição tem, portanto, claramente, a vantagem de evitar o ônus de estabelecer uma cronologia para os diálogos. Erler (2013, p. 58) entende que a inserção proposital de anacronismos nos diálogos pode ser uma evidência de que uma ordem cronológica a estes não era considerada importante ao próprio Platão. De um ponto de vista meramente formal, a exposição do pensamento platônico, neste caso, pode dispensar uma abordagem diálogo a diálogo, embora isto não seja necessário.

Resta, porém, ao unitarista o ônus da prova de que as incongruências entre os diálogos possam ser superadas. E isto pode (ou talvez, deva) ser realizado de, pelo menos, três maneiras diferentes: em primeiro lugar, através de uma demonstração lógica de que as teses contidas nos diálogos não são incompatíveis ou contraditórias, como por exemplo, argumentar que a crítica formulada no diálogo *Parmênides* à teoria das Formas, apresentada nos diálogos médios, atinge apenas uma versão ou uma determinada forma de compreensão desta teoria. Em segundo lugar, através do apelo ao contexto dramático de cada diálogo, explicar satisfatoriamente que a aparência de diferenças entre as teses pode ser desfeita pela identificação da estratégia particular de Platão em cada diálogo, como por exemplo, defender que a identificação do bem ao prazer no *Protágoras* atua como um argumento *ad hominem* porque Platão quer atingir os hedonistas presentes no diálogo, e que tal identificação, portanto, não precisa ser repetida e pode ser mesmo negada quando Sócrates fala com seus discípulos, como no *Fédon*, ou quando quer atingir os hedonistas de outra maneira, como no *Górgias*. Em terceiro lugar, através da interpretação de que as diferenças entre os diálogos são superadas pelo propósito final que Platão tinha para eles, por exemplo, afirmando a existência de uma estratégia de apresentação de ideias através de um conjunto de textos que conduza a atenção dos leitores gradualmente, sem chocá-los, ao que é mais importante demonstrar em alguns diálogos específicos, onde se encontra a verdadeira doutrina de Platão (como Kahn pretende ser a relação entre os diálogos juvenis e os médios); ou asseverando a existência de uma estratégia de divulgação que atinge os leitores em diversos níveis, para revelar-lhes apenas o que podem compreender, apresentando, assim, ao grande público ou ao leitor comum uma versão incompleta de suas teorias e reservando o ensinamento principal e o esclarecimento final

esta lista Gill (2006, p. 137) acrescenta Harold Cherniss, e sublinha o quanto tal tendência é amplamente assumida por estudiosos franceses, contemporaneamente, como Luc Brisson ou Jean-François Pradeau, por exemplo.

³⁵ TRABATTONI, 2010, p.26.

de certas teses a uma elite de estudantes especiais (como pretende a escola de Tübingen-Milão). Como se vê, a defesa do unitarismo depende fundamentalmente da assunção de uma posição acerca dos propósitos de Platão ao escrever os diálogos, seja o propósito particular de cada um deles, seja o propósito geral do conjunto dos diálogos. Deste ponto de vista, sua principal fraqueza é ter de se comprometer com uma tese que simplesmente não se extrai dos próprios diálogos – que sabemos com que intenção Platão os escreveu e como devemos lê-los.

Os unitaristas geralmente se valem do argumento do silêncio para explicar a aparente incompletude de certas teorias em alguns diálogos e a aparente mudança de opinião de Platão quando certas teorias são retomadas de um modo diferente em diálogos posteriores. O argumento do silêncio consiste em assumir que Platão não precisa sempre dizer tudo o que pensa sobre um assunto em um texto, reservando posteriores esclarecimentos a diálogos futuros; ou que Platão não poderia dizer tudo o que pensa em um diálogo porque o contexto dramático ou dialético em que ele é construído não o permite. De fato, nada impede realmente que desde o início de sua carreira filosófica Platão já dispusesse de todas as teorias que escolhe apresentar apenas progressivamente nos diálogos; contudo, nada nos próprios diálogos serve para demonstrar isto – permanece como apenas uma hipótese o pressuposto de tal leitura. De qualquer modo, como é evidente que Platão aprova a consistência como uma característica distintiva do pensamento filosófico, a leitura dos textos que admita que Platão buscou ao máximo compatibilizar suas afirmações, mesmo quando mudou de opinião, é razoável, até o ponto em que os textos apoiem as afirmações.

O desenvolvimentismo³⁶, por outro lado, assume que as contradições doutrinárias ou teóricas existentes entre os diálogos se explicariam admitindo-se um desenvolvimento da perspectiva filosófica geral de Platão ou transformações teóricas pontuais que modificam aspectos de sua filosofia – assume, portanto, que Platão não pensou a mesma coisa durante toda a sua carreira filosófica. A base fundamental de tal posição é a existência de doutrinas ou teorias em diferentes diálogos que textualmente se contradizem ou são difíceis de harmonizar, ou a ainda presença de posturas filosóficas distintas em diálogos diversos. Farei um breve comentário a algumas das que parecem ser mais decisivas. Em primeiro lugar, há o contraste entre a metodologia e os resultados dos primeiros diálogos e a metodologia e os resultados dos diálogos intermediários: enquanto os chamados diálogos juvenis ou socráticos encerram suas pesquisas sobre o significado de termos morais sem uma conclusão definitiva, limitando-se a exibir o empenho socrático de refutação da opinião de seus interlocutores e a consequente condução destes ao estado de *aporia*, os diálogos chamados médios ou de maturidade, apresentam Sócrates em uma conversação mais frutífera em termos teóricos com seus interlocutores, com pouca ou nenhuma refutação

³⁶ Ao qual Rowe (2011, p.31) se refere como a tendência padrão desde a década de 50 na tradição interpretativa de língua inglesa, e que tem por principais representantes, de acordo com Kahn (1996, p. 38): K.F. Hermann, W. K. C. Guthrie e Gregory Vlastos.

destes, em um movimento de construção conjunta de posições filosóficas e elaboração comum de argumentos que as sustentam.

Para muitos intérpretes desenvolvimentistas esta mudança representa a passagem de Platão de um período socrático de sua filosofia – em que, para alguns, a influência de seu mestre é mais decisiva em suas ideias, ou, em que, segundo outros, Platão estaria apresentando as próprias ideias do Sócrates histórico – a um período mais maduro de sua reflexão pessoal em que se distanciaria da filosofia socrática, embora conservasse em grande medida sua inspiração. Contra este tipo de leitura pode-se apontar o fracasso das tentativas de uma identificação do Sócrates histórico nos diálogos. Além do mais, não é difícil perceber que a influência de Sócrates é marcante e decisiva ao longo de toda a trajetória filosófica de Platão, o que nos impede de dizer que ela se resume aos diálogos aporéticos de juventude, mesmo porque a aporia reaparecerá em diálogos médios ou tardios como o *Parmênides* e o *Teeteto*. Por fim, pode-se observar com Trabattoni (2010, p. 25) que nenhum diálogo

é tão aporético ao ponto de não propiciar nenhum avanço nas investigações ou de não sugerir, pelo menos de forma implícita, um certo tipo de solução; e nenhum diálogo é de tal forma conclusivo ao ponto de mostrar soluções nele propostas como verdadeiras, absolutas e definitivas.

Em segundo lugar, há o contraste entre, de um lado, a posição metafísico-epistemológica de Platão nos diálogos médios, onde figura a famosa teoria das Formas ou Ideias, a favor da qual Platão argumenta empenhadamente e da qual explora com insistência os resultados, fazendo derivarem dela consequências importantes para outros pontos relevantes de seu pensamento, como na moral ou na política, e, de outro lado, a posição dos diálogos tardios ou de velhice, onde Platão parece, em diferentes níveis, distanciar-se desta teoria, seja com críticas explícitas a ela (no *Parmênides*), seja prescindido dela ao retornar a temas anteriormente tratados sob sua ótica (no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*). Quanto à sugestão de mudança neste caso, é possível considerar que nem a crítica à teoria no *Parmênides* nem sua aparente ausência nos demais diálogos referidos signifiquem, sem sombra de dúvida, um abandono da teoria. Ora, a crítica no *Parmênides* pode ser especificamente a uma interpretação da teoria que o próprio Platão gostaria de eliminar, ou pode ser ainda a revelação da consciência dos problemas teóricos presentes na concepção geral da teoria que os demais diálogos resolveriam. Com efeito, um diálogo considerado geralmente posterior ao *Parmênides*, o *Timeu*, reapresenta a teoria das Formas como central à defesa de diversas concepções cosmológicas, metafísicas e epistemológicas ali exploradas. Além do mais, é questionável que as Formas não figurem em todos os textos referidos, podendo ser identificadas às categorias metafísicas apresentadas em tais diálogos, como aos gêneros e espécies apresentados no *Sofista* e no *Político*, ou a algum dos quatro princípios universais do *Filebo*. Por fim, a conclusão aporética do *Teeteto* pode justamente sinalizar que o problema do conhecimento não pode ser resolvido sem o apelo à teoria das Formas.

Em terceiro lugar, há a diferença de concepção acerca da natureza humana apresentada nos diálogos juvenis em que a dimensão espiritual do homem não é decisiva para as posições filosóficas e sua concepção

geral é essencialmente intelectualista – com os problemas da falta moral sendo reduzidos a uma questão de ignorância ou desconhecimento, especialmente no *Protágoras* – e a concepção apresentada nos diálogos médios e de velhice em que os discursos sobre a alma e suas características são fundamentais para os problemas morais e epistemológicos, e em que a vida humana tem seu âmbito passional ou emocional descortinado, como no *Banquete*, na *República* ou no *Filebo*, mostrando como as paixões podem estar na origem do erro moral. Esta mudança me parece ser a mais significativa e de difícil explicação sem a hipótese do desenvolvimento, mas não são poucos os intérpretes que tentaram reduzi-la à unidade do pensamento platônico com as mais diversas estratégias. Com efeito, o último diálogo de Platão, as *Leis*, reapresenta a tese da involuntariedade do mal³⁷, um dos corolários da posição intelectualista socrática, o que pode significar que o filósofo realmente nunca a abandonou, sendo nosso dever entender como ela pode ser conciliada com a psicologia platônica dos diálogos médios ou tardios.

O desenvolvimentismo encontra ainda apoio no fato de Sócrates ser removido de seu posto principal em alguns diálogos, o que poderia ser um sinal de Platão de que está abandonando também a posição filosófica ou o método que eram associados à figura de seu mestre nos textos anteriores: por exemplo, seu papel de respondedor e não questionador no *Parmênides*, seu papel menor, quase completamente ausente, no *Sofista* e no *Político*, seu papel de ouvinte no *Timeu*, sua completa ausência nas *Leis*. Por outro lado, a principal dificuldade do desenvolvimentismo é o estabelecimento de uma cronologia aos diálogos platônicos.

Pessoalmente penso que a melhor proposta de interpretação do conjunto da obra platônica seja a de uma posição intermediária entre o unitarismo e o desenvolvimentismo, ou a de uma versão não radical de cada um destes. E penso, inclusive, que tal posição pode-se justificar por uma posição intermediária também entre a abordagem cética e a dogmática do texto de Platão. Ainda que Platão seja reticente em diversos momentos dos diálogos³⁸, a recorrência insistente de temas e posições garante que Platão pensa que algumas teses devam ser defendidas sempre, ainda que o teor de seus argumentos ou a metodologia utilizada para alcançar as conclusões se modifiquem (teses como, por exemplo, da felicidade inerente à vida justa e virtuosa, da caracterização da vida filosófica como superior aos outros gêneros de vida, da existência de uma dimensão espiritual humana como base de nossa vida moral e da fundamentação do discurso e do conhecimento filosófico em princípios gerais metafísicos). O apego de Platão a tais concepções, ainda que explicadas de diferentes maneiras, ainda que justificadas apenas ao custo de diversas qualificações, resulta num posicionamento coerente de sua parte, ao menos contra as concepções

³⁷ *Leis*, entre 859 b – 864 e.

³⁸ Como por exemplo, na *República* IV 435 d, em que diz que o método que está utilizando na investigação da justiça não é rigoroso o suficiente para uma conclusão definitiva; ou no *Parmênides* (130 a – e) quando se demonstra incerto sobre a existência de Formas para qualquer tipo de termo ou noção universal; ou no *Filebo* (23 d) quando é inseguro sobre o número correto dos princípios que governam o todo do universo.

que lhe são opostas ou rivais, como, por exemplo, o elogio da vida sibarita ou do hedonismo desregrado, a acusação de inutilidade da filosofia, as posições teóricas materialistas ou relativistas, e a aversão a uma concepção teleológica do universo.

Assim, o ceticismo resultante da constatação que Platão varia, reformula e transforma seus argumentos, seus conceitos e seu método, e que leva os dogmáticos a apelar ao desenvolvimento ou evolução do pensamento platônico, deve ser moderado pela identificação de um núcleo sólido de posicionamentos que se configura em seus elogios da virtude e da filosofia, em seu dualismo e em sua concepção metafísico-teleológica do universo, identificação que estimula a abordagem unitarista e favorece as interpretações dogmáticas. A observação das dificuldades impostas pela forma dialogal deve constituir um motivo para a cautela do intérprete de Platão em assumir uma posição radical quanto à determinação absoluta do teor das teses filosóficas e sua atribuição definitiva ao autor dos diálogos, mas, ao mesmo tempo, não deve fazê-lo desistir de investigar e atribuir a Platão o conteúdo filosófico do que se encontra escrito nos textos, em favor de uma concentração exclusiva nos aspectos formais dos diálogos, que deixa sobrar à análise do conteúdo apenas possíveis referências culturais (como fazem algumas interpretações literárias), nem fazê-lo diminuir a importância do que se encontra ali incontestavelmente registrado em favor de algo fragmentado e de mais difícil reconstrução do que a própria filosofia dos diálogos (como fazem os intérpretes da Escola de Tübingen-Milão). É evidente que o direito de existência a cada uma destas abordagens está garantido pela liberdade individual de objetivos de cada estudioso da obra platônica; com efeito, cada uma delas tem seus ganhos.

Bibliografia

ANNAS, J. *Platão*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994.

BENOIT, A.H.R. Platão além do dogmatismo. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 18, pp. 79-93, 1995.

CÍCERO. *Acadêmicas*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

COHN, D. Does Socrates speak for Plato? Reflections on an open question. *New Literary History*, vol. 32, n. 3, pp. 485-500, 2001.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB, 2008.

ERLER, M. *Platão*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: editora Universidade de Brasília, 2013.

FRANCO, I. F.; ANACHORETA, M. I. O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: n. 28, pp. 267-287, 2010.

GILL, C. The Platonic Dialogue. In: GILL, M.L. & PELLEGRIN, P. *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy. Vol. V. The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008.
- IRWIN, T.H. Introdução à Carta Sétima, de Platão. In: PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, R. *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRAUT, R. Introdução ao Estudo de Platão. In: _____. *Platão*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2013.
- LAFRANCE, Y. Lecture historique ou lecture analytique de Platon? In: FATTAL, M. *La Philosophie de Platon*. Tome 1. Paris: L'Harmattan, 2001.
- LONG, A. Reading Plato. In: WARREN, J. & SHEFFIELD, F. *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York and London: Routledge, 2014.
- MCCABE, M.M. A Forma e os diálogos platônicos. In: BENSON, H.H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- MERLAN, P. Form and content in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, vol. 6. n.4, pp. 406-430, 1947.
- NAILS, D. A vida de Platão de Atenas. In: BENSON, H.H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- PERINE, M. A recepção da escola de Tübingen-Milão no Brasil. *Revista Archaí*. São Paulo: Annablume, n. 6, pp.27-33, 2011.
- REALLE, G. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004.
- ROWE, C. Interpretando Platão. In: BENSON, H.H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SEXTUS EPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- TAYLOR, A.E. *Plato. The man and his work*. London: Methuen & Co., 1955.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.
- VEGETTI, M. *Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.
- WOLFSDORF, D. Plato and the Mouth-Piece Theory. *Ancient Philosophy* 19, pp.13-24, 1999.
- ZELLER, E. *Plato and the older Academy*. London: Longmans, Green and Co., 1876.

"Pois o mesmo é Ser e Pensar": Nietzsche e a dinâmica da interpretação

"Because to be and to think is the same": Nietzsche and the dynamics of interpretation

Palavras chave: forças, interpretação, conhecimento.

Keywords: forces, interpretation, knowledge.

Diogo Bogéa

Professor pela UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Doutorando em filosofia pela PUC/RJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

diogobogea@hotmail.com

Resumo

Nietzsche, em seus últimos anos produtivos (1885-1888), elaborou uma concepção de mundo que pode ser caracterizada como uma "ontologia da relação". Segundo esta concepção não há qualquer ente "em si" dado *a priori*. Todo "ente" vem a ser a partir de uma configuração relacional de forças conflitantes atravessadas por um impulso irresistível de domínio (*vontade de poder*). Nosso objetivo é investigar de que maneira podemos compreender o "pensar" e o "conhecer" a partir desta concepção de mundo que elimina as noções de "sujeito" e "objeto" enquanto dados "em si". Nossa investigação terá como eixo central o conceito de *interpretação*, que tem seu sentido e sua abrangência ampliados e se torna a chave de articulação entre "ser", "pensar" e "conhecer".

Abstract

Nietzsche, in his last productive years (1885-1888), developed a worldview that can be characterized as an "ontology of relations". According to this conception there is no entity "itself" given *a priori*. Every "being" comes to be from a relational configuration of conflicting forces crossed by an irresistible domination impulse (*will to power*). Our goal is to investigate how we can understand "thinking" and "knowing" from this conception of the world that eliminates the terms "subject" and "object" while given data. Our investigation will have as central axis the concept of *interpretation*, which has its meaning and its scope expanded and becomes the articulation key between "being", "thinking" and "knowing".

O processo do *pensar* é tradicionalmente compreendido como ação de um sujeito, atividade própria do ser racional e consciente: o humano. A consciência, em geral, se confunde ela mesma com o sujeito, tomada como centro de comando, núcleo, morada do "eu". E a palavra conhecimento se refere automaticamente a uma relação entre sujeito e objeto, seja à maneira de Descartes, que concebe o objeto como realidade em si investigável e apreensível por um sujeito pensante capaz de efetivamente conhecê-lo, seja à maneira de Kant, que, com sua "revolução copernicana", inverte os termos desta equação, colocando as formas puras da intuição

sensível – tempo e espaço (KANT, 1974, p. 40) – e os conceitos puros do entendimento, ou categorias – de quantidade, qualidade, relação ou modalidade (KANT, 1974, p. 71) –, como elementos a priori, constitutivos do sujeito, determinantes do objeto observado.

"Se a intuição devesse regular-se pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori deles; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza do nosso poder de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. (KANT, 1974, p. 12)

"O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, depois de não ter conseguido ir adiante com a explicação dos movimentos celestes ao admitir que todo o corpo de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor deixar que o espectador se movesse em torno dos seus astros imóveis. (KANT, 1974, p. 12)

No caso de Descartes, a legitimidade do conhecimento é dada pelo nível de clareza e distinção de observação a que pode chegar o sujeito através da boa utilização do método e, garantida pela existência de um Deus perfeito, um terceiro termo incluído na relação, capaz de sustentar a veracidade das observações claras e distintas

Toda concepção clara e distinta é, com certeza, alguma coisa de real e de positivo, e, assim, não pode se originar do nada, mas deve ter obrigatoriamente Deus como seu autor; Deus, que, sendo perfeito, não pode ser causa de equívoco algum; e, por conseguinte, é necessário concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro (Descartes, 2000, p. 301).

No segundo caso, a realidade das coisas é inapreensível, pois o sujeito, condenado às limitações intrínsecas ao seu aparelho de conhecimento, lida somente com fenômenos determinados por estas mesmas limitações, adaptados a elas, restando por trás deles a coisa-em-si inacessível. O conhecimento "só se refere aos fenômenos, deixando ao contrário a coisa em si mesma real para si, mas desconhecida a nós" (Kant, 1974, p. 13). O fato é que, tanto no conhecimento "objetivo", quanto no "subjetivo", o que está em jogo é uma relação entre sujeito e objeto.

O que nos interessa aqui é compreender a originalidade da concepção de Nietzsche quanto ao "conhecer" e ao "pensar", afastando-se tanto do "objetivismo" cartesiano quanto ao "subjetivismo" kantiano. Em seus últimos anos produtivos (1885-1888), Nietzsche constrói uma concepção de mundo que poderia ser propriamente designada como uma "ontologia da relação" (MONTEBELLO, 2001, p. 22). Trata-se de uma ontologia em que "*a relação*" "passa ao primeiro plano" "em detrimento do ser dos metafísicos" (MONTEBELLO, 2001, p. 27). A chave para compreendermos no que consiste essa "ontologia da relação", encontra-se no conceito de "vontade de poder". Tendo aparecido em *Assim Falava Zaratustra* como "vontade de poder" dos homens e dos povos (NIETZSCHE, ZA, p. 58), ou seja, restringindo-se a um horizonte antropológico, ainda na mesma obra, no capítulo *Da vitória sobre si próprio* (NIETZSCHE, ZA, p. 107), o conceito tem seu âmbito de abrangência ampliado, referindo-se agora à totalidade do "mundo orgânico", ou seja: a *vida*, isto é, todos os processos orgânicos, são compreendidos como expressão de uma *vontade de poder*. É em *Além do Bem e do Mal* que a "vontade de poder" amplia definitivamente seu âmbito de atuação, passando a aplicar-se a "toda força atuante", a "toda

a nossa vida instintiva", a "todas as funções orgânicas" e a "todo acontecer mecânico" (NIETZSCHE, BM, § 36). Operando uma ousada unificação da física mecânica, da biologia darwiniana e das "ciências do espírito", Nietzsche compreende todo evento do mundo mecânico, orgânico ou "espiritual" (instintual, pulsional), como manifestação, expressão e efeito de *forças* conflitantes que aspiram ao poder. O mundo é compreendido como uma rede dinâmica de forças inseridas em, ou melhor, constituídas por – e constitutivas de – relações de poder – relações de dominação, de mando e obediência – que configuram sistemas hierárquicos. Segundo esse ponto de vista não há nenhum ente "em si" dado *a priori*, pois todo "ente" já consiste justamente na organização complexa de um sistema hierárquico de forças. Atravessando todo o processo, como *pathos* do comando, uma implacável *vontade de poder* anima sem cessar o jogo conflitante de forças que constitui o mundo.

Segundo essa concepção de mundo "sujeito" e "objeto" não são dados apriorísticos, não são seres "em si", não são "núcleos", não são "coisas", nem "essências", mas são já configurados a posteriori como efeito do entrelaçamento da rede dinâmica de forças que constitui o mundo. Sendo assim, não há sujeito, nem objeto e, conseqüentemente, nem pensar, nem conhecer da maneira como são tradicionalmente compreendidos.

Abandonemos o sujeito efetivante, e assim também abandonaremos o objeto no qual se efetiva. A duração, a igualdade consigo mesmo, o ser não são inerentes nem ao que é chamado de sujeito nem de objeto: são complexos do acontecer, aparentemente duráveis com relação a outros complexos (NIETZSCHE, NF/FP 9[91] do outono de 1887)

O que chamamos sujeito e objeto são apenas configurações, "complexos do acontecer", provisoriamente estáveis, resultantes da rede de forças intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder. Assim, como poderia haver o "pensar" enquanto atividade de um sujeito?

Aqui, em primeiro lugar, imagina-se um ato que não acontece absolutamente, "o pensar", e, em segundo lugar, imagina-se um sujeito-substrato, no qual, e em nenhuma outra parte, o pensar tem sua origem: isto é, tanto o fazer quanto o que faz são fictícios. (NIETZSCHE, NF/FP, 11[113] de novembro de 1887 – março de 1888)

E como falar em conhecer se não há também "objetos" em si conhecíveis? "A maior fabulação é aquela do conhecimento. Gostar-se-ia de saber como *as coisas em si* são constituídas: mas veja, não há nenhuma coisa em si!" (NIETZSCHE, NF/FP, 2[154] do outono de 1885 – outono de 1886).

Eliminando-se os extremos da relação – sujeito e objeto –, ficamos apenas com a própria relação, ou melhor, com o processo autoprodutivo da rede de relações de poder. Este *processo* conflituoso de dominação, aniquilação, escravização, subordinação e associação que produz os diversos arranjos de forças e as diversas configurações provisoriamente estáveis (pessoas, coisas, instituições, valores, etc) é o que Nietzsche chama *interpretação*. E este é o conceito chave que nos permite compreender o que pode significar "pensar" e "conhecer" sem a presença do sujeito.

Em primeiro lugar, é preciso que se compreenda que a palavra interpretação tem seu sentido tradicional ampliado. Não se trata de, como na compreensão habitual, imaginar a interpretação como atividade de um

sujeito, nos termos "alguém interpreta algo". Muito além disso, interpretação aqui se refere à própria dinâmica do acontecer. Como afirma Marco Antônio Casanova em seu artigo "Interpretação enquanto princípio de constituição de mundo": "*Interpretação é por isto efetivamente um meio mesmo para se assenhorar de algo: ela é o traço fundamental do movimento de realização de vida como vontade de potência*", portanto, "o que surge a partir deste assenhoramento não é outra coisa senão mundo. Interpretação é então ao mesmo tempo *princípio de constituição do mundo*." (CASANOVA, 2001, p. 45). "Contra o positivismo que fica no fenômeno só há fatos, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum 'fato em si'" (NIETZSCHE, NF/FP, 7[60] do final de 1886 – primavera de 1887). Situar todo e qualquer fato e acontecimento como "interpretação", não quer, absolutamente, dizer que "tudo é subjetivo", pois não há um sujeito que interpreta:

"Tudo é subjetivo", dizeis: mas já isso é interpretação. O "sujeito" não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. (NIETZSCHE, NF/FP, 7[60] do final de 1886 – primavera de 1887)

O sujeito já é introduzido como resultado de um processo de interpretação: Não cabe "perguntar: '*quem* interpreta?', mas sim se o interpretar mesmo tem existência (mas não como um "ser": como um *processo*, um *devenir*) como uma forma da vontade de poder, como afeto" (NIETZSCHE, NF/FP, 2[149]:[150]:[151]:[152] do outono de 1885 – outono de 1886). Interpretar, conseqüentemente, não é atividade de um "sujeito" qualquer, mas um processo. Não se restringe, tampouco, a alguma atividade teórica, meramente intelectual. É o processo de constituição mesmo do mundo. Uma passagem de *A genealogia da moral* é bem esclarecedora a este respeito:

algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (...) todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugare assenhorare-se*, e todo subjugar e assenhorare-se é uma nova interpretação (NIETZSCHE, GM, II, § 12)

Nesta passagem Nietzsche ainda fala em "mundo orgânico", mas, uma vez que, com a introdução da teoria das forças não se faz mais necessária a distinção rígida entre orgânico e inorgânico, podemos aplicar esta mesma lógica a tudo o que existe enquanto força em luta. Interpretar é um dominar, um subjugar, é o modo específico de efetivação da força, agindo e resistindo sobre todas as outras, buscando expandir seu poder: "cada centro de força – e não somente o homem – constrói a partir de si todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força..." (NIETZSCHE, NF/FP, 15[118] da primavera de 1888). Ou seja, cada força, ou cada "centro de força" desenvolve sua interpretação particular exercendo seu poder sobre todo o resto das forças em jogo.

É bom lembrar que não devemos tomar a formulação "centro de força" como alguma espécie de "sujeito". Não se trata de um "centro de comando", ou um núcleo constituído a priori que, isoladamente, a partir de fora, partindo de si mesmo, interpreta o resto do mundo. "Centro

de força" é qualquer configuração de forças dominantes, num sistema constituído a posteriori como resultante do entrelaçamento conflituoso de incontáveis forças. Assim, uma célula é um centro de força, um órgão é um centro de força, um homem é um centro de força, e assim por diante, valendo o mesmo princípio para coisas, plantas, animais, ideias, valores, instituições, etc.

Cada centro de força, então, já de saída envolvido no processo interpretativo, desenvolve uma *perspectiva* própria, uma medida específica de avaliação, ação e reação em relação a todo o resto, constrói para si um mundo. "Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência" (NIETZSCHE, NF/FP, 14[184] da primavera de 1888). Há, então, uma incrível multiplicidade de perspectivas conflitantes, uma incrível multiplicidade de mundos configurados a partir de cada centro de força. "O mundo, para nós, voltou a ser 'infinito'; não podemos lhe recusar a possibilidade de *se prestar a uma infinidade de interpretações*" (NIETZSCHE, GC, § 374)

Note que, segundo esta concepção, não há um "objeto" real dado que o "sujeito" possa conhecer, nem há, por outro lado, um mundo real "X" que se esconde por trás das perspectivas particulares, uma "coisa em si" inacessível. Conceber algo dado "em si", fosse ou não propriamente conhecível, é um contrassenso numa concepção de mundo em que tudo o que há são relações de força. "A 'coisa em si' é um contrassenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as 'propriedades', em todas as 'atividades' de uma coisa, então *não* sobra a coisa" (NIETZSCHE, NF/FP, 10[202] do outono de 1887).

O mundo (...) não existe como mundo "em si"; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste (NIETZSCHE, NF/FP, 9[61] do outono de 1887)

Toda perspectiva é, portanto, necessariamente aparente, fictícia, na medida em que não pode dizer "a verdade" do mundo, pois não há um "mundo verdadeiro". O fato da perspectiva ser fictícia, não quer ainda dizer que deva ser descartada, corrigida, nem que seja mera fantasmagoria ilusória. Este raciocínio só faria sentido para a cabeça tradicional, habituada a pensar em termos de pares de opostos, a qual automaticamente, atribuindo valor maior à "realidade", se apressaria em querer descartar ou corrigir a ficção. No entanto, não é esse o caso. Pelo contrário: como não há nenhum "mundo real em si", a única "realidade" que pode haver é justamente a perspectiva, a aparência, a ficção.

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 88-100, jan-jun, 2016

O perspectivista, portanto, confere o caráter de "aparência"! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o perspectivista! Com isso ter-se-ia descontado a relatividade... (...)

O "mundo aparente" reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro.

Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o "mundo" é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A realidade consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo (NIETZSCHE, NF/FP, 14[184] da primavera de 1888)

Determinada pelo impulso da vontade de poder, a formação de uma perspectiva é resultante de um processo interpretativo, ou seja, é um ato de apropriação, dominação, ação e reação. A perspectiva, portanto, não pode ser "neutra", "objetiva", "desinteressada". Ela já é em si mesma uma maneira específica de expansão de poder a partir de um centro de força, uma expressão efetiva da vontade de poder. A grande ingenuidade do egoísmo humano é pretender que sua perspectiva seja "A Realidade", que seja capaz de capturar "A verdade" do mundo com seus sentidos apurados e sua razão superdesenvolvida. Mas não há tais coisas como "A Realidade" ou "A verdade" do mundo. Trata-se apenas de uma perspectiva necessariamente fictícia impulsionada pela vontade de poder. Na seguinte passagem, extraída de um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche nos inflige uma verdadeira "ferida narcísica"¹ quanto às nossas pretensões de conhecer:

Não há "espírito", nem razão, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo isso é ficção inútil. Não se trata de "sujeito e objeto", mais sim de uma determinada espécie de animal que medra somente sob uma certa *correção* relativa, antes de tudo sob a *regularidade* de suas percepções (de modo que ela possa capitalizar experiência)...

O conhecimento trabalha como *instrumento* do poder. (...)

Sentido do "conhecimento": aqui há de tomar-se o conceito rigorosa e estritamente como antropológico e biológico (...). Para que uma determinada espécie se conserve – e cresça em seu poder – precisa compreender, em sua concepção de realidade, uma porção de calculável e invariável suficiente para que, sobre ela, possa ser construído um esquema de seu proceder. (NIETZSCHE, NF/FP, 14[122] da primavera de 1888.)

Não há nenhuma instância de subjetividade pura, em si – nem espírito, nem alma, nem pensar, nem consciência, nem razão, nem vontade individual –, nem uma verdade objetiva do mundo que possa ser captada enquanto tal por nós. Há apenas produção incessante de ficção, inútil do ponto de vista do valor de "verdade", mas sempre correspondendo a uma exigência de utilidade do ponto de vista do aumento de poder de um determinado centro de força, neste caso a espécie humana – lembrando que quando Nietzsche diz "conservação", está falando especificamente da conservação como meio para a expansão de poder e não como fim em si mesma. "Uma criatura viva quer antes de tudo *dar* vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso" (NIETZSCHE, BM, § 13). Neste sentido o conhecer atua tanto como um efetivo dominar, impor formas, apoderar-se, quanto como instrumento, como ferramenta para o aumento de poder da espécie.

É através da ideia de interpretação que podemos conceber o que possa ser pensar e conhecer num mundo sem sujeito. Quando digo "eu penso nisso", ou "eu conheço aquilo" trata-se tão somente da apropriação egoística de um processo muito maior que "eu". Um processo sem centro de comando e sem sede, que não controlo nem causo, mas que me constitui enquanto efeito – o processo *interpretativo*. A cabeça tradicional concebe "pensar" e "conhecer" como atividades próprias de um "sujeito" e como expressão

¹ Expressão utilizada por Freud no texto *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, de 1917. Obras completas, volume XVII.

de uma relação determinada entre "sujeito" e "objeto". No entanto, se nenhuma das extremidades desta relação pode ser um fato externo à rede de forças, sujeito e objeto se diluem na rede, e não encontram qualquer outra definição para si que enquanto configurações resultantes das interações de poder da própria rede, só o que fica é a relação, já não entre dois termos determinados, mas entre as inúmeras e conflituosas interações de forças que configuram a rede. Ora, enquanto processos conflituosos de incessante produção de relações mútuas de dominação, apropriação, escravização, ação e reação, acumulação e expansão de poder, o conhecer e o pensar não são outra coisa senão o próprio interpretar. Conhecer e pensar, portanto, neste sentido bem específico, ou seja, enquanto interpretar, equivalem ao movimento articulatório de auto produção da rede de forças, ao processo mesmo de constituição da realidade, à própria dinâmica do acontecer.

"O que pode, todavia, ser *conhecimento*?", pergunta-se Nietzsche. E eis sua resposta: "Interpretação" (NIETZSCHE, NF/FP, 2[86]-[82] do outono de 1885 – outono de 1886). Conhecimento é o próprio processo de interpretação. O mesmo ocorre com o pensar:

"Pensar", tal como os teóricos do conhecimento supõem, não acontece absolutamente: é uma ficção arbitrária, alcançada pelo destaque de um elemento do processo e a subtração de todos os restantes; é uma preparação artificial para fins de inteligibilidade (NIETZSCHE, NF/FP, 11[113] de novembro de 1887 – março de 1888)

Na formulação simplista "eu penso nisso", destaca-se um elemento do processo interpretativo – o "eu" e o "isso" – e subtrai-se todos os outros, todas as outras relações de força nele envolvidas. Nesta outra passagem, Nietzsche enfatiza a dominação e a apropriação como principais elementos envolvidos no pensar: "'Pensar', no estado primitivo (pré-orgânico), é *impor formas*, como nos cristais – Em *nosso* pensar, o essencial é o organizar do material novo em antigos esquemas (=leito de Procusto), *o tornar igual o novo*" (NIETZSCHE, NF/FP, 41[11] de agosto-setembro de 1885). Procusto é um personagem da mitologia grega. Um bandido que, vivendo na estrada entre Mégara e Atenas, dispunha de duas camas para acomodar os viajantes que por ali passavam: uma enorme e outra bem pequena, sendo que, fazia caber seus hóspedes na primeira esticando-os e na segunda cortando-lhes os pés. Trata-se, portanto, de um processo de dominação, violento, agressivo, de expansão de poder sobre as outras forças construindo uma perspectiva própria.

Mas há um outro detalhe neste fragmento que é ainda mais interessante para a concepção que estamos formulando: a ideia de que o pensar está presente mesmo no mundo "pré-orgânico", mesmo em configurações tão menos complexas como é o caso do cristal. Vemos, então, que "pensar" não é uma atividade do sujeito, como já demonstramos, e nem sequer é uma atividade puramente intelectual, espiritual, restrita à "substância pensante". É um processo de expansão de poder que está em jogo no próprio desenvolvimento da rede de relações de força que constitui tudo o que existe. Mesmo em nosso caso particular, aquilo que habitualmente chamamos de "pensar" é um processo no qual tomam parte as incontáveis forças que nos constituem. "Nossas necessidades são *quem interpreta o mundo*", diz Nietzsche, e "cada pulsão é uma espécie de ambição despótica,

cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões" (NIETZSCHE, NF/FP, 7[60] do final de 1886 – primavera de 1887). Se tomarmos essas "pulsões" que interpretam como sendo as inúmeras forças que nos constituem, podemos ter uma noção da abrangência do processo do pensar. Ora, quando o cientista vai para o laboratório ou quando nos propomos a realizar nossos trabalhos acadêmicos, ou seja, quando imaginamos que estamos, enquanto sujeitos pensantes, prontos para realizar a atividade puramente espiritual do pensar, estão em jogo ali os inúmeros fatores relacionados à nossa constituição física, as condições do clima, um determinado contexto político e sociocultural que legitima ou estimula direta ou indiretamente nossa própria área de atuação, estão em jogo também certamente todas as pequenas aventuras e desventuras emocionais da nossa vida dita "pessoal" que pretendemos deixar de lado nessa hora, enfim, tudo isso e muito mais participa ativamente do processo. Às resultantes parciais desta combinação mais ou menos caótica de forças, que se apresentam sob a forma de ideias, fórmulas, objetos ou textos, acrescentamos nossa assinatura – ou seja, desenhamos o nome que nos foi dado tão logo aparecemos no mundo e que passa a nos designar até o fim de nossas vidas como se fôssemos sempre um único "eu" – e nos apropriamos egoisticamente como autores de um processo sem dono do qual somos o efeito e não a causa. "*L'effet c'es moi!*" (NIETZSCHE, BM, § 19)

Aquela pequena parcela do processo que nos vem à consciência e que imaginamos ser a realização efetiva da atividade puramente intelectual do pensar, é na verdade a ponta do iceberg, uma série de resultantes parciais de um jogo de forças incomparavelmente mais extenso. São inúmeras as passagens em que Nietzsche insiste na superficialidade da consciência.

Mantenho a fenomenalidade também no mundo *interior*: tudo o que se nos torna *conscientes*, é, completamente, primeiro preparado, simplificado, esquematizado, interpretado – o processo real da "percepção" interna, a *unidade causal* entre pensamentos, sentimentos, desejos, como aquela entre sujeito e objeto, é completamente oculta para nós – e talvez seja uma pura ilusão. (...) *Entre* dois pensamentos entram em jogo *todos os afetos possíveis*: mas os movimentos são muito rápidos, por isso *os desconhecemos, os negamos...* (NIETZSCHE, NF/FP, 11[113] de novembro de 1887 – março de 1888)

A maior parte do pensar é inconsciente – leia-se por "inconsciente" toda a dinâmica das forças que participam ativamente em nosso modo de agir, ser e pensar, ou numa palavra, em nosso interpretar. Entre um "pensamento" e outro, está em jogo uma incrível multiplicidade de forças. "Na imensa multiplicidade do acontecer no interior de um organismo, a parte que se nos torna consciente é um mero cantinho" (NIETZSCHE, NF/FP, 11[83] de novembro de 1887 – março de 1888). "Tudo o que se torna consciente é uma manifestação final, uma conclusão" (NIETZSCHE, NF/FP, 14[152] da primavera de 1888).

A consciência é superestimada por nós como morada do espírito, como fonte de tudo aquilo que há de mais elevado, superior, a grande marca distintiva do homem. Vejamos alguns dos "erros monstruosos" enumerados por Nietzsche no que diz respeito a esta "absurda *superestimação da consciência*": "a partir dela foi feita uma unidade, um ser: 'o espírito', 'a alma', algo que

sente, pensa, quer"; "a consciência como a suprema forma alcançável, como espécie superior de ser, como 'Deus'"; "o 'mundo verdadeiro' como mundo espiritual, como acessível pelos fatos-de-consciência"; "o *conhecimento* entendido de maneira absoluta como capacidade da consciência, na qual em geral há conhecimento" (NIETZSCHE, NF/FP, 14[146] da primavera de 1888). No entanto, a consciência é apenas uma ferramenta de apropriação do mundo à nossa maneira, ou melhor, de uma maneira que nos seja útil, que aumente nosso poder. Ela é resultado da sofisticação dos meios de percepção, ação e reação que constituem um centro de força.

Habitualmente, toma-se a consciência mesma como *sensorium-geral* e instância superior: todavia, ela é apenas um *meio de comunicação*: ela desenvolveu-se nas relações e com respeito a interesses de relações... 'Relações' são aqui entendidas também como as impressões do mundo externo e, de nossa parte, as reações necessárias no caso. (NIETZSCHE, NF/FP, 11[145] de novembro de 1887 – março de 1888)

O material consciente está ainda submetido ao fenômeno da "*inversão cronológica*", de modo que a causa venha à consciência mais tarde do que o efeito" (NIETZSCHE, NF/FP, 15[90] da primavera de 1888). Os efeitos nos atingem primeiro – os estímulos, perturbações, estados de espírito – e posteriormente imaginamos para eles uma causa. Assim organizamos a multiplicidade caótica de sensações numa cadeia de causas imaginárias. "O 'mundo interior' é cheio de miragens e fogos-fátuos" (NIETZSCHE, CI, VI, § 2), afirma Nietzsche. Procuramos na consciência "todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas" e julgamos encontrar seus "motivos". No entanto, o que chamamos de "motivo" é "apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa" (NIETZSCHE, CI, VI, § 3). Um adorno acrescentado posteriormente ao ato a fim de torná-lo representável e explicável para nós. O curioso é que tudo sucede de modo que "o ulterior, a motivação, é vivenciado primeiramente". (NIETZSCHE, CI, VI, § 4)

As ideias *produzidas* por uma certa condição foram mal-entendidas como *causas* dela. (...) A maioria de nossos sentimentos gerais – todo tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo dos órgãos, assim como, particularmente, o estado do *nervus sympathicus* – excita nosso impulso causal: queremos uma razão para nos acharmos *assim ou assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos *assim ou assim*: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhe darmos algum tipo de motivação. (NIETZSCHE, CI, VI, § 4)

As causas que se atribuem ao ato ou a um "estado de espírito" qualquer são necessariamente fictícias. Estas causas imaginárias, armazenadas na memória vão se encadeando e se arrumando numa narrativa fictícia que tomamos como a "história real" de nós mesmos. A memória, de maneira inconsciente, cria vícios, hábitos de encadeamentos de causas imaginárias já fixadas, caminhos explicativos que tendem a ser novamente percorridos em situações futuras:

A recordação, que nesses casos entra em atividade sem que o saibamos, faz emergir estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais a eles ligadas – *não* a sua causalidade. Sem dúvida, a crença de que as ideias, os concomitantes processos conscientes tenham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma

Trata-se em cada caso de apropriar-se do desconhecido, traduzindo-o numa linguagem familiar. O desconhecido assusta, ameaça, aguça os instintos defensivos, perturba. A maneira própria do homem, enquanto centro de força, reagir a este estado ameaçador é explicar, formular uma narrativa que domine o desconhecido exprimindo-o de uma maneira já conhecida.

Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Com o desconhecido há o perigo, o desassossego, a preocupação – nosso primeiro instinto é *eliminar* esses estados penosos. Primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma. (NIETZSCHE, CI, VI, § 5)

Assim, a veracidade, ou mesmo a complexidade e a capacidade de articulação de explicação não são levadas em conta, desde que ela sirva para apaziguar, proporcionar uma sensação de aumento de poder através da dominação do desconhecido. Estas narrativas construídas pelo encadeamento de causas fictícias, armazenadas na memória, acabam se cristalizando e formando hábitos, vícios de compreensão, de explicação e, conseqüentemente, de ação e reação.

Um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa de imediato no “negócio”, o cristão, no “pecado”, a garota, em seu amor. (NIETZSCHE, CI, VI, § 5)

Este fragmento póstumo é bastante esclarecedor e sintetiza o que acabamos de demonstrar:

Toda a “experiência interior” descansa sobre o fato de que para um estímulo dos centros nervosos procura-se e representa-se uma causa – e que primeiro venha à consciência a causa achada: quanto a isso, havemos de dizer que esta causa simplesmente não é adequada à causa real, – trata-se de um tatear pelo motivo de “experiências interiores” de outrora – isto é, da memória. A memória, porém, conserva também os hábitos das antigas representações, isto é, de suas causalidades errôneas... de modo que a “experiência interior” tem de trazer em si, ainda por cima, as conseqüências de todas as causalidades-ficções de outrora; (...)

A “experiência interior” nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o indivíduo *entende*... isto é, uma tradução de um estado em estados *mais conhecidos* para ele –

“entender” quer dizer, simples e ingenuamente: poder exprimir algo novo na linguagem de algo antigo, conhecido (NIETZSCHE, NF/FP, 15[90] da primavera de 1888)

O mesmo princípio que atua na produção das causas imaginárias atua também em nosso processo de percepção. Todo o aparelho sensorial e intelectual do humano trabalha simplificando, organizando, impondo formas, ordenando o mundo à sua maneira. Cristalizando em unidades simples – coisas, entes, sujeitos, objetos – as complexidades de forças configuradas. Reduzindo o desconhecido ao familiar, produzimos os princípios lógicos de identidade e lidamos com o mundo como se este fosse composto por “coisas”, “entes”, “núcleos” fixos “em si” que estabelecem relações uns com os outros, sem nos darmos conta de que só o que há são as relações entre forças e que estas supostas unidades já são configurações

resultantes destas relações. Esta é nossa forma própria de apropriação e dominação do mundo. São inúmeras as passagens das obras de Nietzsche que insistem nesta hipótese. Encontramos uma bem ilustrativa em *Além do bem e do Mal*:

Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão. (...) Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. Quando ouvimos uma língua estrangeira, tentamos involuntariamente modelar os sons em palavras que soem familiares e próximas. (...) Também os nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo; e já nos processos mais "simples" da sensualidade predominam afetos como o medo, amor e ódio, sem esquecer os afetos passivos da indolência. – Assim como atualmente um leitor não lê todas as palavras (e muito menos as sílabas) de uma página – em vinte palavras ele escolhe umas cinco ao acaso, "adivinhando" o sentido que provavelmente lhes corresponde –, tampouco enxergamos uma árvore de modo exato e completo, com seus galhos, folhas, cor e figura; é bem mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore. (NIETZSCHE, BM, § 192)

São inúmeros também os fragmentos póstumos a este respeito: "Não 'conhecer', mas sim esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e formas quantas sejam suficientes à nossa necessidade prática" (NIETZSCHE, NF/FP, 14[152] da primavera de 1888);

Há uma coerção de preparar para nós um mundo no qual *nossa existência* se torne possível – criamos com isso um mundo que é computável, simplificado, inteligível etc. para nós.

Essa mesma coerção existe na *atividade dos sentidos* que sustenta o entendimento – esse simplificar, tornar grosseiro, sublinhar e inventar sobre o qual repousa todo "reconhecer", todo poder tornar para si compreensível. Nossas *necessidades* precisaram de tal modo os nossos sentidos que "o mesmo mundo fenomênico" sempre retorna, o qual, com isso, recebeu a aparência de *realidade*. (...)

Fomos nós que criamos a "coisa", a "coisa igual", o sujeito, o predicado, o fazer, o objeto, a substância, a forma, depois de termos empreendido durante muito tempo o *equalizar*, o *tornar* grosseiro e simplificado. (NIETZSCHE, NF/FP, 9[144] do outono de 1887)

Nosso "aparelho de conhecimento", ou seja, nosso cérebro, nossos sentidos, a consciência, não foram feitos para "conhecer". Desenvolveram-se através da complexificação dos mecanismos de acumulação e expansão de poder de um determinado tipo de centro de força. "Todos os nossos órgãos e sentidos do conhecimento só se desenvolvem com referência às condições de conservação e crescimento". (NIETZSCHE, NF/FP, 9[38] do outono de 1887). Não servem, portanto, para "conhecer" o mundo tal como ele é, conforme estamos acostumados a pensar, mas sim para interpretar, apropriar, dominar, criando para nós um mundo. "Nosso aparato de conhecimento não é disposto para 'conhecimento'" (NIETZSCHE, NF/FP, 26[127] do verão-outono de 1884). "Todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e simplificação – não voltado para o conhecimento, mas sim para o *apoderar-se* das coisas." (NIETZSCHE, NF/FP, 26[61] do verão-outono de 1884). Isso problematiza definitivamente a suposta "vontade de verdade" dos "sábios insígnies" citados por Zaratustra. Nossa "vontade de conhecer" não passaria de uma manifestação da vontade de poder. "'O sentido de verdade' (...) legitima-se como meio para a conservação do homem, *como vontade de poder*" (NIETZSCHE, NF/FP, 25[470] da primavera de 1884).

Não há, portanto, em nós, nenhuma necessidade de buscar a verdade. A verdade não é um fim legítimo por si mesmo, como estamos acostumados a pensar. Nem muito menos é um fim atingível. Verdade é uma falsificação útil do mundo, um meio para a expansão de poder. "O critério da verdade está no incremento do sentimento de poder" (NIETZSCHE, NF/FP, 34[264] KGW VII 4/2, p. 71). "A 'vontade de verdade', portanto, só seria examinável psicologicamente: ela não é nenhum poder moral, mas sim uma forma da vontade de poder" (NIETZSCHE, NF/FP, 14[103] da primavera de 1888).

Cada força – não esquecendo que a força já é efeito de uma multiplicidade –, atuando sobre todas outras, resiste também à pressão que todas as outras exercem sobre ela. Intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder, as forças guerreiam entre si, estabelecem relações mútuas de dominação, articulam-se, entrelaçam-se em rede formando diversos tipos de arranjos e configurações de forças. Este processo conflituoso de articulação das forças em rede é o próprio processo de constituição do mundo, é o que determina a dinâmica própria do acontecer, e é também o processo de interpretação. Conhecer e pensar enquanto interpretar, correspondem, portanto, à própria dinâmica da rede de forças. Como todas as forças querem expandir seu poder ao máximo, cada uma encontra nas aspirações das outras os limites das suas próprias. Assim, cada centro de força vai até o limite em cada instante. Não havendo distância entre a força e sua efetivação, cada centro de força atinge efetivamente, em cada instante, o máximo de poder possível. É como se houvesse um cálculo do máximo de poder possível a cada instante que determina até que ponto um centro de força vai. Como não há um ser por trás do agir, este cálculo que determina o agir de um centro de força, determina também, a cada vez, e sempre a posteriori, seu ser, o que ele é. E este mesmo cálculo é uma espécie de inteligência intrínseca da rede de forças, uma forma de pensar, de conhecer enquanto interpretar, enquanto modo específico de ação e reação a partir de um centro de força. Só que este modo específico de agir e reagir é o que efetivamente determina o que um centro de força é. Não há, portanto, qualquer distância entre ser e agir, nem entre ser e pensar ou conhecer enquanto *interpretar*. Tudo se resume à dinâmica própria de articulação da rede de forças intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder, que é tudo o que há.

Bibliografia

CASANOVA, M. A. *Interpretação enquanto princípio de constituição de mundo*. In: cadernos Nietzsche 10, p. 27-47, 2001

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas* (Coleção Os Pensadores). Trad: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000

FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. Obras completas (XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1987

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (Coleção Os Pensadores). Trad: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974

MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Paris: PUF, 2001.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1967-77. Edição francesa: *Oeuvres Philosophiques Complètes. Écrits Posthumes*. (Tomes I – XIV). Paris: Éditions Gallimard, 1977. (NF/FP)

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (BM)

_____. *A Genealogia da Moral*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia Das Letras, 2009 (GM)

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006 (CI)

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad: Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s/d (ZA)

Artigo recebido em 13/08/2015

Artigo aceito em 15/09/2015

Questionamentos sobre filogênese e história em Freud

Questions about phylogenesis and history in Freud

Palavras-chave: Complexo de Édipo, Super-eu, história, filogênese, social.

Keywords: Oedipus Complex, Superego, history, phylogenesis, social.

Virginia Helena Ferreira da Costa

Doutoranda em filosofia,
USP, São Paulo, SP, Brasil.

virginiahelena.costa@gmail.
com

Resumo

Este artigo tem por intuito demonstrar e problematizar alguns pontos relativos à filogênese e teoria social elaboradas por Freud. Considerando este quadro geral, a linha norteadora de nossos argumentos será a de que nosso autor trata de um prolongamento de conteúdos e estruturas próprios da esfera infantil e familiar nas demais interações do domínio social da vida adulta. Mais especificamente, procuramos mostrar como o complexo de Édipo e sua consequência moral denominada Super-eu (Über-Ich) são vivenciados de forma necessária por todos os indivíduos segundo Freud. Seguimos dizendo que a generalização destas experiências infantis levam às teorias da filogênese e do Super-eu cultural. Com isso, conseguiremos trabalhar com os temas da herança geracional e do sistema de transmissão narcísico de ideias, posicionamentos e expectativas na sociedade. Isso nos permitirá questionar tal generalização empírica do Édipo social como vivência necessária e repetitiva contraposta ao caráter histórico e mutável de uma sociedade ou povo.

Abstract

The purpose of this article is to demonstrate and to problematize some points concerning phylogenesis and social theory developed by Freud. Considering this general picture, the guiding line of our argument will be that this author discusses the prolongation of contents and structures formed in childhood and family environment in the interactions of society and adulthood. More specifically, we analyze how the Oedipus complex and its moral consequence Superego (Über-Ich) are experienced as a necessity for all individuals according to Freud. Further, we say that the generalization of these childhood experiences leads to theories of phylogenesis and a cultural Superego. In other words, we work on the issue of generational inheritance and transmission of narcissistic ideas, positionings and expectations in society. This will lead us to question the empirical generalization of a social Oedipus as necessary and repetitive experience and opposed to historical and changing character of a society or people.

Introdução¹

Assim como um planeta circula em volta do seu astro central, além de rodar em torno do seu próprio eixo, também um ser humano participa do curso evolutivo da humanidade, enquanto segue o seu caminho de vida. (FREUD, 1930/2010, p. 115)

A discussão sobre os limites entre o pensamento psicanalítico freudiano e o que se denomina teoria social é vasta na literatura especializada. Na tentativa de se inserir em tal debate, procuramos demonstrar as implicações propriamente sociais e políticas do prolongamento de posicionamentos, expectativas e fantasias infantis na vida adulta e na sociedade como um todo, tendo como base os escritos de Freud. Desta forma, nosso intuito é de apresentar a trama do Édipo coletivo como generalizada ao mesmo tempo que histórica segundo a exposição da filogênese, a teoria do pai da horda primeva, o Édipo social e o Super-eu cultural. Neste âmbito, os pensamentos que nortearam nosso texto seguem conforme o seguinte questionamento: até que ponto a noção de herança e a determinação das repetições edípicas permitem mudanças sociais, o que possibilitaria o conceito de história, já tão apartado dos textos psicanalíticos freudianos.

Hipótese filogenética e Édipo social: a "origem" da moral coletiva

É de longa data o incômodo que a noção de filogênese presente na obra freudiana causa em seus leitores. Se alguns de seus comentadores e pesquisadores resolvem por ignorar ou mesmo "corrigir" tais exposições de Freud, tratamos aqui de conhecer sua teoria filogenética para que possamos entender melhor a relação entre o indivíduo e a sociedade e o modo como a psicanálise freudiana trata de desejos inconscientes através de uma explicação proveniente da especulação científica. Segundo o proposto por Haeckel em *História da Criação Natural* – e por outros como Darwin, Comte e Spencer –, Freud pensou que poderia haver uma "lei biogenética fundamental de repetição da filogênese na ontogênese" (BALIBAR, 2011, p. 404), ou seja, do campo coletivo no individual. Desde já, contudo, salientamos as concordâncias e as diferenças entre tais teóricos e Freud:

O importante é ter em mente (...) que essa teoria prevalecerá e se difundirá por todo o século XIX e se tornará um lugar-comum nos meios científicos da época. Ela era largamente aceita entre médicos e psiquiatras, tanto alemães quanto franceses. A grande novidade que Freud introduz nesse esquema é a inversão dos papéis explicativos: em Comte é a filogênese que esclarece a ontogênese; em Freud trata-se exatamente do contrário. (MONZANI, 1991, p. 91)

Tendo em vista que acontecimentos do campo individual forneceriam explicações a fenômenos coletivos, o pensamento freudiano sobre a filogênese gira em torno de uma teoria sobre a amplitude do desejo de incesto e da ambivalência entre amor e hostilidade contra a autoridade. Tais conteúdos teriam percorrido toda a trajetória da civilização desde os seus primórdios a partir de sociedades primitivas. É principalmente em *Totem e tabu* (1913/1990) que Freud apresenta esta concepção sobre a *origem*²

¹ Texto elaborado a partir da pesquisa de mestrado financiada pela FAPESP.

² Tratamos de destacar a palavra *origem* pois, como veremos mais a frente, não entendemos que Freud visa teorizar sobre o que teria sido empiricamente o início da civilização por meio de um rastro produzido por heranças de conteúdos transmitidos por gerações. Ao contrário, em *Totem*

da civilização através do mito da horda primeva. Por meio da inferência de Darwin segundo a qual o ser humano primitivo teria vivido em hordas, são-nos apresentadas algumas pressuposições sobre como teriam sido as primeiras organizações sociais. Uma delas ganha maior atenção de Freud: resumidamente, o pai da horda, como macho-chefe, exercia uma arbitrariedade ilimitada relativamente a todos os integrantes da horda, conservando exclusivamente junto a si as mulheres do clã. No entanto, um dia, os demais machos da família (tidos como filhos-irmãos em torno do pai) que queriam, eles também, desfrutar sexualmente das fêmeas, aliaram-se e juntos mataram e devoraram o pai, pondo fim à horda paterna. Unidos, eles deram início ao primeiro banquete da humanidade, comendo a carne do pai assassinado, identificando-se com ele ao devorarem seu corpo, apropriando-se da sua força.

Entretanto, após esta festa dos irmãos da horda em que se celebrou o ódio ao pai e sua eliminação, sentimentos ternos quanto ao morto surgiram nos assassinos. Esta ambivalência sentimental em relação ao pai da horda trouxe o arrependimento relativamente ao ato cometido pelos irmãos. Teria sido este arrependimento o motor para a instauração da sociedade e que teria motivado a criação da consciência por identificação com o pai morto, bem como a inauguração do sentimento de culpa, sentimento este que teria instituído a moralidade e a civilização. Com isso, a

sociedade descansa agora na culpa compartilhada pelo crime perpetrado em comum; a religião, na consciência de culpa e o arrependimento conseguinte; a eticidade (*Sittlichkeit*), em parte nas necessidades objetivas desta sociedade e, no restante, nas expiações exigidas pela consciência de culpa. (FREUD, 1913/2000, p. 148)³

Tal *origem* da civilização teorizada por Freud exhibe a obediência *a posteriori* às imposições do pai. A dupla façanha – aquela de manter relações com as mulheres do clã e o assassinato paterno – seria, então, negada pelas proibições totêmicas e os tabus, os embriões das leis atuais:

O que antes ele [pai da horda] havia impedido com sua existência, eles mesmos [irmãos assassinos] se proibiram agora na situação psíquica da "*obediência de efeito retardado*" que tão familiar nos resulta pela psicanálise. Reevocaram sua façanha declarando não permitida a morte do substituto paterno, o totem, e renunciaram a seus frutos negando-se as mulheres liberadas. Assim, desde a *consciência de culpa do filho varão*, eles criaram as duas tábuas fundamentais do totemismo, que por isso mesmo necessariamente coincidiram com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (FREUD, 1913/2000, p. 145).

Deste modo, o pai morto, de certa forma, permanecera vivo por meio da transformação de suas imposições em leis imputadas coletivamente e aceitas socialmente. Assim, "todos renunciam a tomar o lugar do pai, ou seja, o lugar da Lei" (GABBI JR., 1993, p. 12), de modo que "o poder [do pai] não foi desmitificado nem mesmo socializado, pelo contrário, ele se tornou *sagrado* e, enquanto tal, seu aspecto fascinante perdura e

e *tabu* trata-se de postular uma situação primitiva mediante uma teorização sobre os tempos atuais empreendida por nosso autor. Logo, seria a leitura freudiana sobre a generalidade do complexo de Édipo no fim do século XIX e início do XX em sua sociedade, somada a certas leituras antropológicas que teriam levado este autor à formulação do mito de *Totem e tabu*.

³ Todas as citações cujas edições são de língua estrangeira são traduzidas pela autora.

se amplifica." (ENRIQUEZ, 1990, pp.33-34) Neste sentido de sacralização do poder e da lei do pai, a organização social teria feito todos os homens ao mesmo tempo que igualmente fortes, também submetidos de forma equânime às regras paternas impostas por eles mesmos. Segundo este mito, a instauração coletiva da lei é, então, a pedra angular da sociedade, da civilização, da moral e da religião simultaneamente.

A força de tais proibições-tabu também mostra sua amplitude relativamente à imperatividade de sua imposição: é imprescindível que a sanção à transgressão das leis de um só membro da sociedade seja grave para evitar a motivação da violação destas leis por todos:

A ambivalência presente no tabu decorre do fato de haver impulsos distintos na sua origem. Uma de suas conseqüências era produzir uma identificação com qualquer possível transgressor de um tabu, ou seja, haveria uma punição por parte da comunidade devido à identificação de cada um dos seus membros com o infrator motivada pela existência do mesmo desejo de transgressão em todos. (GABBI JR., 1991, pp. 144-5)

O perigo inerente à transgressão da lei traz consigo um caráter simultaneamente contagioso – dado o desejo de violação da lei por todos – e angustiante – visto o perigo de dissolução social e retorno à horda do pai primevo. Como atesta Freud,

resulta claro que a violação de certas proibições-tabu possa significar um perigo social cujo castigo ou expiação devem assumir todos os membros da sociedade se não quiserem acabar danificados todos eles. Esse perigo existe realmente, se introduzimos as moções conscientes no lugar das apetências inconscientes. Consiste na possibilidade da imitação, consequência a partir da qual a sociedade pronto se dissolveria. (FREUD, 1913/2000, p. 41)

Neste contexto, encontramos uma similitude entre o complexo de Édipo individual e a teoria sobre a *origem* da civilização segundo o mito da horda primeva. Contudo, isso não significa que Freud seja partidário de um tipo de psicologismo – em que fatos sociais seriam explicados por simples redução a mecanismos psicológicos. O que nos parece mais acertado é pensar que o mito da horda primeva foi concebido por nosso autor como resultado de uma leitura específica sobre as interações entre indivíduos, leitura a qual entende que há uma generalização, entre os indivíduos em sociedade, de prolongamentos de sentimentos infantis ligados ao complexo edípico nos âmbitos sociais da vida adulta. Tais conteúdos foram levados em conta na suposição de uma *origem* mítica da civilização, dadas as repetições e reincidências de vivências individuais no âmbito social reveladas por meio da clínica psicanalítica freudiana.

Sob tal perspectiva, entendemos que a psicanálise de Freud teoriza sobre a socialização de indivíduos a partir de disposições de conduta que podem ser, em larga medida, coletivas, isto é, vividas por todos. Isso quer dizer que aspectos da formação individual podem esclarecer determinadas situações encontradas na sociedade civilizada, como os vínculos entre indivíduos que visam a formar grupos específicos designados como massa, os fenômenos de submissão política, a criação do Estado e suas instituições legais, além da base do sentimento religioso. Isso porque estes são fatores que mobilizam noções infantis de amor, respeito, admiração, medo, angústia, desamparo, culpa, entre outros sentimentos que sustentam certas noções fantasiosas de autoridade e poder. Por isso,

Essas cenas descritas na pré-história do homem, cuja trama *Totem e Tabu* pretende reconstituir, e atribuídas ao homem originário (*Urmensch*), ao pai originário (*Urvater*), seriam invocadas por Freud menos para reencontrar uma realidade que lhe escapa ao nível da história individual do que para limitar um imaginário que não poderia compreender em si mesmo o seu princípio de organização. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1993, pp. 54-5)

Desta forma, Freud postula que os dois desejos que formam o complexo de Édipo (de incesto e parricídio) estão presentes no funcionamento da organização da civilização e cultura, nas decisões e escolhas políticas e na dinâmica de instituições sociais. Logo, a filogênese ganha importância para nós, uma vez que é uma das teorias freudianas que configura o tipo de socialização de indivíduos presente na civilização, mostrando "como a constituição das instâncias psíquicas, das faculdades mentais e das funções intencionais era indissociável de processos conflituais de socialização em núcleos cada vez mais alargados de interação." (SAFATLE, 2012, p. 84, nota de rodapé)

Super-eu cultural e sistema narcísico: encontro da ontogênese com a filogênese

Dada a teoria freudiana sobre o complexo de Édipo social e a filogênese, o trabalho de repressão coletiva ficaria a cargo do que é designado por Super-eu cultural. Paralelamente à afirmação da vivência do complexo de Édipo por todos os indivíduos, por meio do Super-eu cultural haveria fenômenos de repressão e idealização coletivas que sustentariam a sociedade civilizada. Em tal viés, segue a apresentação do Super-eu cultural:

também a comunidade forma um Super-eu, sob cuja influência procede a evolução cultural. (...) O Super-eu de uma época cultural tem origem semelhante ao de um indivíduo, baseia-se na impressão que grandes personalidades-líderes deixaram, homens de avassaladora energia espiritual, ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e mais pura, e por isso também, com frequência, a mais unilateral. (FREUD, 1930/2010, p. 116)

Uma vez que ao Super-eu cultural é reservada a tarefa do progresso da civilização por meio dos ideais sociais, Freud declara o Super-eu cultural o guardião da ética. Neste contexto, o Super-eu cultural exerce as censuras indispensáveis para que os modelos sociais idealizados sejam cumpridos:

Recriminações idênticas podem ser feitas às reivindicações éticas (*etischen*) do Super-eu cultural. Também este não se preocupa suficientemente com os fatos da constituição psíquica do ser humano, emite uma ordem e não se pergunta se é humanamente possível cumpri-la. Supõe, isto sim, que para o Eu do ser humano é possível, psicologicamente, tudo aquilo de que o incumbem, que o Eu tem domínio irrestrito sobre o seu Id. Isto é um erro, e também nos chamados homens normais o controle sobre o Id não pode ir além de certos limites. (FREUD, 1930/2010, pp. 118-9)

Em meio a este desenvolvimento, é no texto sobre a *Dissecção da personalidade psíquica* conferido nas *Novas Conferências sobre Psicanálise* (1933/2010) que Freud aborda a possibilidade da constituição do Super-eu cultural, formulação pensada mediante uma série de identificações entre gerações, de forma que o Super-eu de um indivíduo só seria constituído por influência do Super-eu dos pais, conforme uma cadeia:

Como ele próprio [Super-eu] remonta à influência dos pais, educadores etc., sua importância ficará mais clara se nos voltarmos para essas fontes. Via

de regra, os pais e autoridades análogas seguem, na educação da criança, os preceitos do seu próprio Super-eu. Não importando como o seu Eu tenha se arranjado com seu Super-eu, na educação da criança eles são rigorosos e exigentes. Esqueceram as dificuldades de sua própria infância, estão satisfeitos de poder identificar-se totalmente com os próprios pais, que a seu tempo lhes impuseram essas duras restrições. De modo que o Super-eu da criança é construído não segundo o modelo dos pais, mas do Super-eu dos pais; preenche-se com o mesmo conteúdo, torna-se veículo da tradição, de todos os constantes valores que assim se propagaram de geração a geração. Vocês já percebem que importante ajuda a consideração do Super-eu pode fornecer para o entendimento da conduta social humana. (FREUD, 1933/2010, pp. 205-6)

Neste trecho, Freud segue a explicação do Super-eu não a partir do ponto de vista do desenvolvimento infantil individual, mas mediante da constituição dos pais e autoridades que fornecem o modelo para as identificações e consequente formação do Super-eu dos filhos. Os pais, impondo certo rigor à educação de suas crianças, *identificam-se totalmente com os próprios pais*. Isto é, esta identificação, a qual passam para a educação de seus filhos, não é propriamente um resultado da formação da personalidade paterna como um todo, e sim uma identificação específica que os pais viveram, a saber, o modelo do Super-eu dos seus pais, avós da criança. A atualização da identificação vivida na infância dos pais com os seus próprios pais se dá, então, na educação de seus filhos.

Com isso, entendemos como tal modelo herdado e transmitido por gerações forma a base para repetições próprias da instância do Super-eu dotada de premissas e valores morais conscientes e inconscientes que encontra no sentimento de culpabilidade sua expressão mais significativa. Nesse sentido, os pais, por terem sido punidos por seus próprios pais, agora transferem esta punição a seus filhos, além dos demais sentimentos de medo, angústia, desamparo:

ao "pai" se superpõe o "pai do pai", como portador da injunção e do modelo de autoridade a partir do qual cada "geração" decide o modo pelo qual ela deve educar a seguinte (...). O Super-eu é essa culpabilidade que passa ou se "transfere" daqueles que submeteram a autoridade àqueles que a exerceram, e então também o que os sujeitos, sabendo disso ou não (mais fundamentalmente ele não o sabem) "retornam" contra seus filhos (ou suas crianças) por tê-lo herdado de seus pais (...). Compreender-se-ia então que essa transmissão seja carregada de angústia e emprestaria a nós o excesso da autocrítica. (BALIBAR, 2011, p. 425)

Podemos ainda dizer que, junto com as identificações que a criança recebe mediante o Super-eu dos pais – nas quais estão contidas as identificações com os avós, bisavós e assim por diante –, também são fornecidas como herança as identificações que seus pais empreenderam em suas vidas adultas com as figuras de círculos sociais externos à família. Isso quer dizer que, já na fase infantil de formação do Super-eu, a criança deve lidar com diversos níveis de interações sociais através da identificação com seus pais, de forma que o laço da família com a exterioridade social já se forma antes mesmo que este indivíduo cresça e faça, por si próprio, as suas escolhas adultas quanto às aproximações, distanciamentos e identificações interpessoais. Assim, não somente de forma inter-geracional – que sintetiza conteúdos de várias épocas, com suas transformações históricas –, mas também de modo horizontal ou intra-geracional – que se constitui pela pluralidade

de identificações ocorridas dentro de uma mesma geração –, todas estas influências estão presentes na formação moral de um único ser humano a partir da identificação com o Super-eu de seus pais.

Tal proliferação de identificações inter-geracionais nos lembra o *sistema narcísico* figurado em *Introdução ao narcisismo* (1914/2010), já que ambas as explicações remetem à constituição da moral infantil como fruto de identificações anteriores já vivenciadas. Na exposição sobre o *sistema narcísico*, Freud relaciona as gerações familiares através de uma sequência hereditária de expectativas narcísicas, como se os progenitores, que adaptaram seu narcisismo às exigências provenientes da realidade, encontrassem nos seus filhos a oportunidade de reavivar suas próprias potencialidades narcísicas abandonadas, atribuindo-lhes uma perfeição irreal vinculada a si mesmo. Na descrição de Freud,

para os progenitores, a criança deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais, tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai, desposar um príncipe como tardia compensação para a mãe. No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente acossada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança. O amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetual revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora. (FREUD, 1914/2010, pp. 37-8)

O que foi denominado *sistema narcísico* vem a ser a transmissão do narcisismo dos pais através de investimentos objetais nos filhos, possibilitando a estes últimos formar o seu próprio ideal do Eu como revivescência daquele estado de perfeição que lhes era atribuído na infância pelos seus pais, reflexo do narcisismo infantil destes últimos que fora perdido. Desta forma, o narcisismo do ideal do Eu é uma idealização de si espelhada nos atributos que os próprios pais enxergavam em si mesmos e os repassaram a seus filhos. O *narcisismo perdido da infância* que o ideal do Eu vem a atualizar seria, então, a tentativa de preservação do sentimento de perfeição de si vivido pela criança através da educação familiar. Assim, se "O próprio ideal narcísico da criança é o reflexo – ou a projeção – do ideal de onipotência (debilitado) que os pais projetam nela" (LAPLANCHE, 1998, p. 289), então o modelo a partir do qual a consciência moral julga e condena o Eu nada mais é do que um padrão irrealizável de perfeição dos progenitores, uma configuração idealizada do amor a si mesmo que sobrevive desde o narcisismo dos pais, sendo também fruto de um sistema geracional. Neste sentido, o indivíduo em formação tende a se sentir limitado frente à herança que forma seu Super-eu, dada a impossibilidade de efetivação da demanda moral ideal, situação na qual o sujeito não pode atuar conforme a satisfação inalcançável de expectativas herdadas e construídas.

Com isso, podemos pensar que na formação moral de um indivíduo estão envolvidas determinadas *cadeias de identificações* tidas como *veículos* ou *sistemas* que permitem movimentações de conteúdos morais valorativos e expectativas de realização humana entre as gerações. Tal presença da tradição familiar e social no Super-eu individual mostra a ampliação do campo da moral interna em seus níveis inconsciente e libidinal-narcísico:

a educação não se exerce unicamente pela transmissão explícita dos conhecimentos adquiridos, mas pela transmissão inconsciente dos desejos, das fantasias, das angústias, das interdições, não somente dos pais, mas dos pais destes. Deste modo, pode-se facilmente compreender como os questionamentos podem percorrer gerações ou diversos povos, mantendo-se sempre efervescentes e pertinentes. (ENRIQUEZ, 1990, pp. 128-9)

Desta forma, por meio da constituição ontogenética do Super-eu encontramos uma abertura para a teorização social, cultural e geracional da formação moral pela assimilação de fantasias, de certas expectativas baseadas em um narcisismo herdado, além de modelos de ação fornecidos por gerações anteriores e por influência social, como um passado cultural. Seria esta uma forma de conceber o que Freud entende por psicologia individual e social, como lemos:

a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado. (FREUD, 1921/2011, p. 14)

Édipo e sociedade: entre a fixidez e a mutabilidade

As noções de filogênese, Édipo social e Super-eu cultural nos trazem uma questão importante em Freud: a moral do Super-eu proveniente da estrutura edípica – que aparece como geral, inescapável e repetitiva – pode ser entendida como mutável? Pensemos inicialmente a sua generalidade e necessidade. A pesquisa freudiana encontrou uma similitude arquetípica entre os domínios individual e coletivo: a descoberta de Freud segundo a qual o complexo de Édipo seria um elemento-base da cultura humana forneceu a este dado empírico contornos generalizantes. Neste âmbito, um dos primeiros momentos em que Freud trata o complexo de Édipo como geral pode ser conferido na carta de 15 de outubro de 1897 enviada a Fliess:

Veio-me ao espírito uma ideia que tem um valor geral (*von allgemeinem Wert*). Eu achei igualmente em mim o movimento amoroso em direção à mãe e o ciúme diante do pai e eu os considero atualmente como um acontecimento geral (*ein allgemeines Ereignis*) a todas as jovens crianças. (FREUD apud SCHNEIDER, 1994, p. 173)

Neste trecho o termo *allgemeine* pode ser traduzido por "geral" ou "comum a todos", fato que confere uma ampliação da trajetória encontrada no mito do Édipo-Rei. Tal afirmação está inserida em um momento do pensamento freudiano de grande transformação: por não mais acreditar em sua paciente neurótica, Freud teria esvaziado a hipótese da sedução real dos pais sobre os filhos, transferindo-a, com isso, para o cenário da fantasia inconsciente e infantil, criação psíquica comum a todos: os desejos de incesto e de parricídio passaram a ser teorizados como presentes no imaginário de qualquer criança.

Tais pensamentos vão culminar na tese filogenética já exposta de *Totem e Tabu*, teoria segundo a qual haveria uma projeção mítica quanto à *origem* da sociedade, da moral e da religião que estaria de acordo com os desejos infantis e os mecanismos de repressão próprios da generalização

da descoberta edípica. Como vimos, tal concepção do social se baseia na consideração de modos de organização de vivências individuais que teriam sido estendidos para o nível de experiências sociais fundadas em um passado geracional sempre presente, já que herdado. Nesse sentido, a aproximação entre o Édipo individual e o social empreendida nesta obra trouxe a Freud a possibilidade de averiguar a existência de traços arcaicos

em determinadas predisposições, como as que são próprias de todo ser vivo. Vale dizer, na aptidão e na inclinação para empreender determinadas direções de desenvolvimento e para reagir de particular maneira frente a certas excitações, impressões e estímulos. (...) E posto que todos os seres humanos, em sua primeira infância, vivenciam mais ou menos o mesmo, também reagem frente a isso de maneira uniforme, e poder-se-ia engendrar a dúvida se estas reações, junto com suas diferenças individuais, não deveriam imputar-se à herança arcaica. (FREUD, 1939/2001, pp. 94-5)

Isso quer dizer que, frente à situação edípica que lhe é apresentada pela constituição familiar, a criança tende a reagir conforme a um modelo filogenético, não se atendo de maneira estrita somente à realidade do que foi experienciado por si mesmo. Por isso, quanto às vivências infantis, podemos dizer que

as próprias lembranças foram armazenadas como fragmentos. Nesse sentido, a atualização de uma lembrança nunca poderá ser a mera apresentação de um conteúdo previamente arquivado. Ela é a construção de um sentido. (SAFATLE, 2011, p. 54)

No exercício da construção de um sentido relativamente às experiências infantis, os esquemas organizativos filogenéticos atuam na coordenação do conteúdo vivido ao fornecer-lhe um fio narrativo. Assim, Freud sustenta que é pela ajuda da filogênese atualizada no indivíduo através do complexo de Édipo que podemos falar de uma formação interna que transforma sentimentos confusos no encadeamento próprio de uma trajetória, o que ajuda a criança a ordenar e constituir a si e a realidade. Dadas tais argumentações, podemos dizer que a experiência edípica é entendida por Freud como necessária e inescapável, uma vez que todo ser humano já foi um bebê carente de ajuda e segurança, havendo sentimentos ambivalentes em relação aos que cuidaram de si, o que já seria suficiente para a instauração do complexo de Édipo e para a ativação de tais esquemas filogeneticamente adquiridos.

Por outro lado, a herança arcaica não se daria somente de modo formal, como os esquemas herdados filogeneticamente pelas crianças conforme a predisposição infantil à reação repressiva através da constituição do Super-eu. Haveria também a herança de conteúdos, de fantasias originárias (*Urphantasien*): ao ocorrer a repressão, a criança atualizaria em suas próprias fantasias os conteúdos provenientes de uma herança social. Tais conteúdos sociais atualizados forneceriam algo como uma síntese das experiências de vários indivíduos da sociedade que estariam presentes na vivência de um único ser humano – como se existissem “apenas ‘fantasias sociais’, processos supra-individuais e supratemporais que insistem no interior de indivíduos” (SAFATLE, 2011, pp. 51-2) e que “à semelhança dos mitos, (...) pretendem proporcionar uma representação e uma ‘solução’ ao que, para a criança, oferece-se como importantes enigmas”. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1993, p. 60)

Quanto à moralidade sustentada segundo a noção de Super-eu, dizemos que ela também seria válida de forma geral por se referir a todos os seres humanos organizados socialmente, já que o Super-eu é uma decorrência do complexo de Édipo. Com isso, delimita-se uma forma específica de submissão de todos os indivíduos à lei, uma vez que percebemos como a autoridade que responsável pela introjeção da lei moral nos indivíduos "transcende" a ordem do empírico, apresentando-se como um espectro "de um pai situado fora do tempo, pai que se faz um com a impossibilidade e a eternidade presumida da lei". (SCHNEIDER, 1994, p. 82) Com isso, a inconsciência da fantasia da autoridade pode se generalizar enquanto mítica e impossível de seguir, tal como o Super-eu cultural e as expectativas do ideal do Eu narcísico herdado dos pais e da sociedade em geral. Neste sentido, se

toda proposição universal afirmativa, e em particular aquela que enuncia a submissão de todos os homens à lei, supõe o recalque, pelo enunciado mesmo desta proposição, daquele que anuncia a lei e que é exceção nisso que ele enuncia (DAVID-MÉNARD, 2009, p. 52),

então é a "transcendência" e fantasia em torno do portador da lei moral que permite sua generalização, já que nenhuma pessoa empírica pode portá-la, mas todos devem estar sob seu jugo.

Assim, por meio deste esquema edípico, todo indivíduo moral se constitui através de uma dívida genealógica impossível de cumprir, diante da qual há incumbências de uma tarefa passada, um engajamento que visa uma alteridade autoritária e fantasiosa nunca completamente presente, mas que, mesmo assim, exige uma fidelidade pré-histórica. A constituição de si mesclada à perpetuação dos ancestrais impõe que "o sujeito se assuma culpado do que 'aconteceu' antes mesmo que ele se experimente como herdeiro disto". (ARAMBOUROU-MÉLÈSE, 2009, p. 189) Neste sentido, podemos dizer que a moral e os sentimentos que a acompanham, uma vez provenientes no complexo de Édipo, podem ser compreendidos como aspectos inescapáveis para os indivíduos da cultura, ganhando ares de repetição necessária e, com isso, de imutabilidade social.

No entanto, mediante esta exposição das condições estruturais que sustentam a noção generalizante do complexo de Édipo freudiano, talvez fôssemos muito precipitados em pararmos nossas investigações neste ponto da discussão. Isso porque há uma parte da teoria freudiana que não se adequa a tais pensamentos, já que o determinismo da teoria edípica se confronta com mudanças sociais, aspectos singulares, encontros contingentes e até com o trabalho analítico. Assim, o âmbito individual ocupa seu espaço não só como ocasião para a repetição de conteúdos herdados, mas também como espaço de criação e mudança tanto no nível pessoal quanto no social. É neste problema que nos concentraremos:

Sabe-se bem no entanto que a *linearidade* desse cenário [da imposição da lei da repetição pelo Super-eu], mesmo corrigida pelo reconhecimento (quase constitutivo da psicanálise) que não existe o desenvolvimento padrão uniformemente reproduzido por todos, mas somente as variantes singulares, ou se se quer as "interpretações" pelo sujeito ele mesmo das imposições de sua história, imediatamente representou um problema em torno do qual vieram se cristalizar as divergências e as refundações da teoria. (BALIBAR, 2011, p. 421-2)

Neste âmbito, indicamos que a generalidade e necessidade do complexo de Édipo e da moral que deriva dele só podem existir em sentido fraco, uma vez que são acompanhadas por uma teoria – também encontrada em Freud, mas de modo mais tímido – que sustenta transformações individuais e modificações sociais. Dizemos isso tendo como pano de fundo o pensamento segundo o qual o viés generalizante do complexo não pode ser entendido de forma tão determinante em relação à vivência dos seres humanos, uma vez que sabemos da capacidade ativa dos indivíduos quanto à constituição de sua própria trajetória de vida. Basta-nos, então, saber qual a relação entre a repetição edípica e os aspectos mutáveis nas vivências humanas, problemática guiada sob a seguinte questão: como é possível uma concepção histórica da moral e da sociedade em Freud se elas aparecem segundo uma teoria repetitiva e necessária de conteúdos e estruturas que tornam o indivíduo imobilizado sob o signo da culpa herdada filogeneticamente? Sem pretendemos resolver de forma ampla este problema, esboçemos ao menos uma resposta inicial.

Em nossa seção anterior, notamos como o Super-eu de uma época cultural é construído através de exigências encontradas em figuras sociais idealizadas, as quais contribuem para o enriquecimento do conteúdo socialmente exigido e imposto, segundo o pensamento geracional, aos filhos através dos pais. Neste sentido, lemos em Freud:

A humanidade nunca vive inteiramente no presente; o passado, a tradição da raça e do povo prossegue vivendo nas ideologias do Super-eu, apenas muito lentamente cede às influências do presente, às novas mudanças, e, na medida em que atua através do Super-eu, desempenha um grande papel na vida humana. (FREUD, 1933/2010, pp. 205-6)

Em tal trecho, o passado, atuando através de instâncias psíquicas formadas por meio de identificações parentais, não aparece como completamente determinante: suas tradições mudam, mesmo que lentamente. Desta forma, o que é transferido a gerações mais jovens pela formação do Super-eu não é somente o conteúdo de sanções e reações edípicas, mas também uma série de valores próprios de um povo em um determinado momento histórico, como conteúdos passíveis de transformação. Logo, em uma cadeia geracional como esta, as exigências morais sofreriam certas modificações, cederiam às mudanças culturais e adaptar-se-iam a novos valores, o que possibilitaria a existência de uma atuação singular a partir dos determinantes herdados.

Neste sentido, um acontecimento admitido por Freud para dar conta das mudanças sociais versa sobre o afastamento dos filhos relativamente às determinações e influências dos pais, uma vez que ocorrem novas identificações em suas vidas procedentes de outros modelos e referências provenientes de círculos sociais diversos, ocorrendo, por vezes, oposições entre as gerações:

No indivíduo que cresce, seu desapego da autoridade parental é uma das operações mais necessárias, mas também mais dolorosas, do desenvolvimento. É absolutamente necessário que se cumpra, e é lícito supor que todo homem que se torna normal o levou a cabo em certa medida. Mas, todavia: o progresso da sociedade descansa, todo ele, nessa oposição entre ambas gerações. (FREUD, 1909/1993, p. 217)

Uma vez que é através de novas identificações formadoras da instância moral que alguma mudança pode ocorrer, instância moral que apresenta, ela mesma, as condições de repetição edípica, então entendemos que a duplicidade da determinação e da mudança do indivíduo relativamente ao social está alojada no próprio Super-eu. Isso quer dizer que é a própria instância do Super-eu a responsável pela perpetuação dos conteúdos herdados entre as gerações, ao mesmo tempo em que tal instância permite transformações individuais e sociais através das novas referências identificatórias aceitas como componentes de suas determinações morais. Freud admite ambas as possibilidades, uma vez que, para ele, é imprescindível a herança de um conteúdo passado para que haja um desenvolvimento posterior: "Se os processos psíquicos não se continuaram de uma geração à seguinte, se cada qual devesse adquirir de novo toda sua postura frente à vida, não existiria neste âmbito nenhum progresso nem desenvolvimento algum". (FREUD, 1913/2000, p. 159)

Diante deste movimento relativo à herança filogenética e às atuações singulares, entendemos que são admitidas mudanças na teoria social freudiana, mas de modo que tenham como base a experiência edípica inescapável para cada um dos seres humanos em sociedade. Desta forma, todos estariam fadados a reviver o complexo de Édipo, mas não como uma determinação estrita: se a generalização deste complexo é empírica, seu conteúdo é o elemento repetitivo que segue determinando as vivências que, por sua vez, ganhariam adaptações segundo a época, o povo, os encontros contingentes, os indivíduos singulares. Como se as obrigações morais acontecessem segundo determinados conteúdos esperados, mas fossem moldadas conforme especificidades próprias de um indivíduo ou de um povo. Assim, vemos como a experiência edípica coordena as experiências humanas ao pensarmos na

maneira com que os sujeitos investem libidinalmente os vínculos sociais mobilizando, com isto, sistemas de interesses, crenças, fantasias e de afetos que, muitas vezes, acabam até por inverter as disposições normativas próprias a estruturas sociais. (SAFATLE, 2010, p. 356)

Com isso, é-nos possível pensar em uma teoria segundo a qual a dupla possibilidade do Super-eu (enquanto condição tanto de uma fixidez repetitiva quanto de mudança) coaduna com uma certa leitura sobre a interação humana em Freud, a saber, a de que as repetições de conteúdo edípico são sustentadas por um aspecto fantasioso presente na construção da alteridade e na formação e aceitação das leis morais e sociais, de modo que seria pela própria percepção e desvio desta sustentação fantasiosa que tais materiais repetitivos podem ser enfraquecidos, o que permite transformações relativas a tais determinações. Deste modo, podemos dizer que não haveria oposição estrita entre necessidade edípica e transformação contingente em Freud, mas a primeira seria condição de possibilidade para a segunda. A herança social e filogenética torna, então, viável o surgimento de criações singulares e acontecimentos contingentes que enriquecem e modificam as determinações repetitivas:

Se aceitarmos que cada pessoa é capaz de inovar e de ser criadora de um acontecimento, podemos admitir que o imaginário coletivo (assim como o imaginário individual) pode se transformar, se enriquecer com novas

imagens motoras que, por sua vez, vão transformar a ordem dos discursos, suscitar novas narrativas, favorecer a eclosão de novas metáforas, provocar novas aventuras. (ENRIQUEZ, 1990, pp. 128-9)

Bibliografia

- . ARAMBOUROU-MÉLÈSE, M. *Les héritiers de Don Juan : Déconstruire la transmission coupable*. Paris: Campagne Première, 2009.
- . BALIBAR, É. *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- . DAVID-MÉNARD, M. *Les Constructions de l'Universel – Psychanalyse et philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 2009.
- . ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social*. trad. Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- . FREUD, S. Das Unbehagen in der Kultur. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke (Band 14 – 1925-1932)*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1930/1990.
- . FREUD, S. Introdução ao Narcisismo. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1924/2010.
- . FREUD, S. La Novela Familiar de los Neuróticos. In: FREUD, S. *Obras completas Volumen 9*. Tradução de José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu editores, 1909/1993.
- . FREUD, S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke (Band 13 – 1920-1924)*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1921/1990.
- . FREUD, S. Moisés y la Religión Monoteísta. In: FREUD, S. *Obras completas volumen 23*. Tradução de José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu Editores, 1939/2001.
- . FREUD, S. Moses, sein Volk, und die monotheistische Religion. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke (Band 16 – Seit 1932)*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1939/1990.
- . FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Freud, S. *Gesammelte Werke (Band 15 – 1932)*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1933/1990.
- . FREUD, S. Novas Conferências sobre Psicanálise: 31ª A dissecação da personalidade psíquica. In: FREUD, S. *O Mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos (1923-1925)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1933/2010.
- . FREUD, S. O Mal-estar na Civilização. In: FREUD, S. *O Mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e outros textos (1923-1925)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1930/2010.
- . FREUD, S. Psicologia das Massas e Análise do Eu. In: FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*.

Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1921/2011.

. FREUD, S. Tótem y tabú. Algunas Concordancias en la Vida Anímica de los Salvajes y de los Neuróticos. In: FREUD, S. *Obras completas Volumen 13*. Tradução de José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu editores, 1913/2000.

. FREUD, S. Totem und Tabu. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke (Band 9 – 1912)*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993/1990.

. GABBI JR., O. F. A origem da Moral em Psicanálise. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, 1(2): 129-168, jul-dez, 1991.

. GABBI JR., O. F. A Teoria do Inconsciente como Teoria da Memória. *Revista da Psicologia USP*, São Paulo, 4, (1/2), 247-260, 1993.

. LAPLANCHE. *Problemáticas I: A angústia*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Fantasia Originária, Fantasias das Origens e Origens das Fantasias*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro – Jorge Zahar, 1993.

. MONZANI, L. R. A "Fantasia" Freudiana. In: PRADO JR., B. (org.) *Filosofia da psicanálise*. São Paulo – Editora Brasiliense, 1991.

. SAFATLE, V. Freud como Teórico da Modernização Bloqueada. In *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*. São Paulo, v. 1, 355-377. Disponibilidade: <http://revistas.pucsp.br/index.php/a peste/article/view/6288/4622>: acesso 06/03/2014, 2010.

. SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: por uma Reconstrução da Teoria do Reconhecimento*. São Paulo – Editora WMF Martins Fontes, 2012.

. SAFATLE, V. Sobre o Ato de Rememorar como Forma de Cura: Considerações sobre o Recurso Freudiano à Rememoração. In: GALLE, HELMUT, SCHMIDT, RAINER. (orgs.) *A memória e as ciências humanas: um conceito transdisciplinar em pesquisas atuais na Alemanha e no Brasil*. São Paulo – Humanitas, 2011.

. SCHNEIDER, M. *Don Juan et le Procès de la Séduction*. France – Aubier, 1994.

Artigo recebido em 13/08/2015

Artigo aceito em 28/09/2015

Os escritos sobre filosofia da psicologia de Ludwig Wittgenstein: alguns apontamentos

Ludwig Wittgenstein and the writings on the philosophy of psychology: some remarks

Palavras-chave: linguagem; mente; verbos psicológicos; introspecção; expressão; sensações.

Keywords: language; mind; psychological verbs; insight; expression; sensations.

Filicio Mulinari

Doutorando em filosofia,
Unifesp, Guarulhos, SP, Brasil.

filicio@gmail.com

Resumo

Em seus escritos tardios, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) concentra sua atenção principalmente em três áreas distintas: na filosofia da linguagem, na filosofia da matemática e na filosofia da psicologia. No entanto, embora não se possa traçar um limite claro e definitivo de tais áreas de concentração nas obras do filósofo, principalmente pela descontinuidade e não-sistematicidade de seus escritos tardios, algumas questões podem ser ainda assim problematizadas. Nesse sentido que, aqui, no que diz respeito aos escritos sobre a filosofia da psicologia, questiona-se: o que pretende Wittgenstein com seus escritos sobre filosofia da psicologia? Quais são os problemas que Wittgenstein analisa e qual seu método de abordagem? Serão essas as questões que servirão de norte para a apresentação e buscar-se-á realizar algumas considerações explicativas em torno delas.

Abstract

In his later writings, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) focuses its attention mainly on three distinct areas: the philosophy of language, philosophy of mathematics and philosophy of psychology. However, although it can not draw a clear and definite limit such areas of concentration in the works of the philosopher, mainly by discontinuity and non-systematic nature of his later writings, some issues may still be problematized. In this sense, here, with regard to the writings on the philosophy of psychology, the question is: what Wittgenstein meant by his writings on the philosophy of psychology? What are the problems that Wittgenstein analyzes and what their method of approach? Are these issues that will form the north to the presentation and pick up will make some explanatory remarks on them.

Introdução

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 115-126, jan-jun, 2016

O conceito psicológico paira intocado por cima da explicação fisiológica.
E a natureza do nosso problema torna-se por isso mais clara. (LWPPI, §777)

Nos anos posteriores à morte de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), muitos comentadores publicaram obras tendo como objeto de estudo as incursões do filósofo sobre a linguagem, sobretudo ao tratamento dado à questão do significado presente na obra póstuma *Investigações*

Filosóficas (1953). No entanto, durante alguns anos essa mesma atenção – ao menos em nível e quantidade – não era dada em relação a outros de seus escritos, como os que o filósofo dedicou ao estudo dos fundamentos da matemática e, aqui especialmente tratado, seus escritos sobre a filosofia da psicologia.¹ Embora não se possa traçar um limite claro e definitivo entre tais temas nas obras do filósofo, principalmente pela descontinuidade e não-sistematicidade de seus escritos tardios, algumas questões podem ser ainda assim problematizadas.² Nesse sentido, no que se refere aos escritos sobre a filosofia da psicologia de Wittgenstein, questões que dizem respeito à significação de conceitos e verbos psicológicos (tais como 'crer', 'interpretar', 'intencionar'), bem como problemáticas e paradoxos a eles interligados parecem receber uma atenção especial. Afinal, tal como questiona Wittgenstein (IF, § 244), como as palavras *se referem* às sensações? Como é estabelecida a ligação entre o nome da sensação e o "objeto" denominado?

Como as palavras *se referem* a sensações? Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e não as denominamos? Mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? (IF § 244)

As questões referentes à significação dos termos mentais são expostas inicialmente nas *Investigações Filosóficas*,³ mas recebem um tratamento maior e mais específico nos escritos sobre filosofia da psicologia redigidos por Wittgenstein na década de 40 e, ainda, revela outros paradoxos

¹ Salienta-se aqui que os escritos sobre filosofia da psicologia redigidos por Wittgenstein se concentram sobretudo na segunda metade da década de quarenta. Exemplos disso são suas *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* e os Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia. Cabe ressaltar que, se nos primeiros anos da segunda metade do século XX eram escassos os trabalhos que possuíam os escritos sobre a filosofia da psicologia de Wittgenstein como objeto de estudo, mais contemporaneamente é possível encontrar trabalhos de grandioso nível teórico acerca do tema, vide Schulte (1995), Marques (2007), Budd (1991), dentre outros.

² É importante observar uma questão existente em torno dos escritos tardios de Wittgenstein, sobretudo os escritos de psicologia produzidos entre os anos de 1946 e 1949. Conforme assinala Schulte (1995, p. 1), são os escritos de psicologia de Wittgenstein um trabalho filosófico a parte, ou eles são partes de uma obra maior do filósofo? Dado que apenas o *Tractatus Logico-Philosophicus* e o *Some Remarks of Logical Forms* foram publicados com o filósofo em vida, a tentativa de dar uma resposta definitiva a tal questão se torna tanto quanto problemática. Não obstante, salienta-se de antemão que aqui, na presente pesquisa, se tomará partido da convicção de que os escritos sobre filosofia da psicologia de Wittgenstein são escritos com objetivos distintos de outros trabalhos, o que por sua vez concederia certa "autonomia" aos mesmos. Sobre isso, Marques (2007, p. 8-9) afirma categoricamente: "De facto, especialistas com a autoridade de G. H. Von Wright e Joachim Schulte, entre outros, consideram que as observações do último Wittgenstein sobre filosofia da psicologia representam realmente algo novo, uma reconfiguração de temas e conceitos, ainda que nunca se ponha em causa a total continuidade da metodologia e do estilo de pensamento".

³ Ressalta-se aqui que há uma polêmica em torno da publicação da segunda parte das *Investigações Filosóficas*. De acordo com alguns comentadores, não há nenhuma evidência de que Wittgenstein realmente quisesse publicar algo além das 693 seções que compõem a primeira parte das *IF*. Sobre isso, Marques pontua: "Aspecto a sublinhar é o facto de muitas destas observações [dos *LWPP*] serem a repetição praticamente *ipsis verbis* de passagens da Parte II das *IF* editada por G.E.M. Anscombe e R. Rhees. [...] Aliás, convém alertar o leitor, o qual eventualmente já conhece as *IF*, para que o próprio Wittgenstein apenas preparou para ser publicado o conjunto das 693 seções apresentadas por aqueles editores como constituindo a primeira parte do livro. Assim, a parte II das *IF*, [...] foi acrescentada por aqueles, a partir de textos manuscritos dos últimos anos de vida do filósofo (mais ou menos de 1946 a 1949). A verdade é que não existe evidência empírica, mediante testemunhos escritos ou orais, de que Wittgenstein pretendesse acrescentar uma segunda parte à 693 seções das *IF* que ele prepara, essas sim, para publicação" (MARQUES, 2007, p. 6-7).

relacionados ao âmbito do mental que aparecem de forma secundária ou até mesmo não aparecem em escritos anteriores.

Contudo, deve-se advertir que, se em um primeiro momento Wittgenstein pode ser situado na história da filosofia como um dos mais influentes pensadores da chamada 'virada linguística' (*linguistic turn*)⁴ na filosofia contemporânea, deve-se ressaltar que os escritos sobre a filosofia da psicologia do filósofo de Viena – incluindo outros escritos abalizados pela noção de jogos de linguagem (*Sprachspiel*) – se enquadram em um momento posterior ao início do *linguistic turn*. Noutros termos, se o *Tractatus Logico-Philosophicus* foi um dos principais responsáveis pelo primeiro momento da virada linguística da filosofia, que culminaria posteriormente nos trabalhos realizados pelos teóricos do positivismo lógico do Círculo de Viena, pode-se dizer que os escritos de Wittgenstein da década de 40 se inserem em outro contexto filosófico, que é conhecido como 'virada pragmático-linguística' da filosofia contemporânea da linguagem.

De forma geral, há duas grandes vertentes provindas do modelo de filosofia proposto pelo '*linguistic turn*' na filosofia. A primeira seria proveniente da Escola Analítica de Cambridge, principalmente por meio dos escritos de Gottlob Frege, Bertrand Russell e do *Tractatus Logico-Philosophicus* do próprio Wittgenstein. A segunda vertente vinculada ao *linguistic turn* seria originária da corrente analítica da Escola de Oxford, também conhecida como "filosofia da linguagem ordinária", e é responsável pelo o que aqui se chama de 'virada pragmático-linguística' da filosofia. Toma-se como exemplos dessa última corrente as obras de Gilbert Ryle, John L. Austin e dos escritos tardios de Wittgenstein, incluindo os sobre a filosofia da psicologia, que serão analisados aqui.⁵ Aliás, não é auspicioso em demasia dizer que os escritos sobre filosofia da psicologia – juntamente com os outros 'escritos tardios' de Wittgenstein – constituem um dos eixos mais fundamentais da virada pragmática da linguagem e, por isso, um estudo

⁴ A expressão 'virada linguística' (*linguistic turn*), ou, ainda, 'giro linguístico', foi introduzida por Richard Rorty em 1967, no livro *The Linguistic Turn*. Nesse livro, Rorty reúne textos sobre aquilo que ele denomina como 'filosofia linguística'. Na introdução do livro, Rorty proporciona uma possível definição do conceito de 'filosofia linguística' e, consequentemente, da 'virada linguística' na filosofia: "*The purpose of the present volume is to provide materials for reflection on the most recent philosophical revolution, that of linguistic philosophy. I shall mean by 'linguistic philosophy' the view that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use.*" (Rorty, 1992, p. 3). Contudo, cabe ressaltar a posição de Hacker (2007), que afirma que a 'virada linguística' foi iniciada no *Tractatus*. Hacker não vincula de forma imediata a filosofia analítica com a virada linguística. Para ele, a filosofia analítica se iniciou no final do século XIX, sobretudo pelas obras de Moore e Russell em contraponto com o idealismo hegeliano e a concepção de síntese idealista. Em oposição a isso, partiam de um compromisso com o realismo e com o processo filosófico de análise. Entretanto, Hacker (2007, p. 11) diz que a virada linguística só teria sido iniciada no *Tractatus* de Wittgenstein e finalizada com a refutação das doutrinas metafísicas da própria obra pelo próprio Wittgenstein, na década de 30.

⁵ Sobre a distinção entre as Escolas de Cambridge e de Oxford no que concerne à filosofia analítica, cabe ressaltar o comentário de Hacker (2007), para quem a filosofia analítica possui fases específicas e distintas uma das outras. Para Hacker, o *Tractatus* foi o ápice da primeira fase da filosofia analítica e fonte primária das próximas duas fases (Hacker, 2007, p. 2). Entretanto, aquilo que aqui é denominado como 'virada pragmático-linguística' da filosofia analítica, Hacker vincula como sendo a 'quarta fase da filosofia analítica, que é fundamentada principalmente na escola de Oxford, e inclui de sobretudo a participação de Ryle (que sofreu influência decisiva dos escritos tardios de Wittgenstein).

detalhado dessa parte da obra filosófica de Wittgenstein se justifica ainda mais, na medida em que proporciona um melhor entendimento da mudança de direção de um dos eixos da filosofia analítica da linguagem do século passado.

Não obstante, qualquer pesquisa que intente tratar alguma questão presente nos escritos de Wittgenstein deve, previamente, realizar uma breve apresentação das noções principais do modo particular de fazer filosofia do filósofo, sobretudo daquelas que circundam seus escritos tardios. Assim sendo, essas notas preliminares se justificam na medida em que familiarizam o leitor ao estilo próprio do pensamento do filósofo de Viena e, ainda, apresentam a explicação de alguns conceitos fundamentais para a compreensão dos objetivos aqui propostos. Nesse sentido, o objetivo do presente artigo é apresentar um aparato filosófico-conceitual introdutório que sirva como base para a compreensão dos escritos sobre psicologia de Wittgenstein, elucidando os alvos da crítica de Wittgenstein, seu método de abordagem e os principais conceitos que circundam sua análise dos conceitos e verbos psicológicos.

Wittgenstein e a filosofia da psicologia: uma investigação conceitual

Primeiramente, adverte-se que a psicologia desenvolveu-se ao fim XIX e início do século XX como uma ciência fundamentada em estudos empíricos, realizados por intermédio de metodologias experimentais – matemático-estatísticas – sobre o comportamento. Segundo essa metodologia, a experiência ou vivência subjetiva teria caráter secundário em favor de uma fundamentação do comportamento a partir de um observador externo.

Porém, os escritos sobre a psicologia de Wittgenstein não se inserem nessa perspectiva experimental. Para Wittgenstein, o que interessa em uma análise filosófica da psicologia são os fundamentos ou princípios que constituem a análise e uso dos conceitos psicológicos. O estudo dos fundamentos da psicologia, assim como as investigações dos fundamentos da matemática, se constituiria não como um estudo empírico ou fisiológico, mas sim enquanto uma investigação *conceitual*.⁶

Para a Matemática é possível uma investigação bastante semelhante à investigação filosófica da Psicologia. Ela é tão pouco *matemática* quanto a outra é psicológica. Nela *não* se calcula, p. ex. não é Logicista. Poderia merecer o nome de uma investigação dos 'fundamentos da matemática' (UEFP, I, §792).

Percebe-se que a o processo de abordagem adotado por Wittgenstein não se concentra em uma explicação fisiológica ou comportamental (causal),

⁶ Conforme salienta Hebeche (2002, p. 19), tanto a psicologia quanto a matemática estariam envolvidas em uma confusão gramatical que impediria a compreensão correta dos conceitos usados por ambas as ciências, dado que na psicologia existem métodos experimentais e confusão gramatical, tal como na matemática, área na qual existiria confusão conceitual e métodos demonstrativos. É por esse motivo que se pode traçar um paralelo entre ambas as ciências nas investigações de Wittgenstein, posto que o objetivo da investigação do filósofo sobre ambas áreas de conhecimento seria a realização de uma investigação de caráter *conceitual*, dado que o método da psicologia pressupõe o uso das palavras na linguagem (que não são alcançados pelo método experimental), da mesma forma que a tematização da matemática pressupõe uma crítica das ilusões metafísicas de seus fundamentos.

mas sim em uma *descrição das exteriorizações* dos conceitos psicológicos proferidas na linguagem (conceitos como 'crer', 'desejar', 'pensar', 'perceber', etc.). Para Wittgenstein, a psicologia não deveria tratar o universo da esfera do psíquico da mesma forma que a física trata de seus objetos.

Um paralelo enganador: a Psicologia trata dos processos da esfera do psíquico, como a Física trata dos processos da esfera do físico. Ver, ouvir, pensar, sentir, querer não são *no mesmo sentido* objetos da Psicologia como o movimento dos corpos e os fenômenos elétricos são objetos da Física. E isso vê-se no fato de o físico ver, ouvir, refletir sobre esses fenômenos, informar-nos acerca deles, enquanto que o psicólogo observa as *exteriorizações* (o comportamento) do sujeito (IF, §571).

Com essa consideração, Wittgenstein quer enfatizar que o estudo dos conceitos e verbos psicológicos, *i.e.*, do objeto de estudo de seus escritos sobre a psicologia, não deve ser fundamentado em uma análise de um fenômeno físico, ou seja, em uma pesquisa científica. Isso se dá pois, como será visto no decorrer da pesquisa, para Wittgenstein os fenômenos psicológicos, por serem vivências na primeira pessoa (vivências próprias do sujeito),⁷ não podem ser reduzidos a uma explicação fisiológica: "O conceito psicológico paira intocado por cima da explicação fisiológica. E a natureza do nosso problema torna-se por isso mais clara" (UEFP, I, §777). Dessa maneira, os escritos sobre a psicologia propostos por Wittgenstein teriam como objetivo obter uma *visão perspicua* (*übersichtliche Darstellung*)⁸ de conceitos psicológicos expressos na linguagem e, nesse sentido, possuiriam a finalidade de realizar uma análise conceitual dos termos psicológicos.⁹

Ressalta-se que, conforme adverte Hebeche (2002, p. 60), o conceito de visão perspicua (ou apresentação panorâmica) mantém relação direta com o tema da psicologia nos escritos de Wittgenstein, uma vez que diz respeito ao nosso modo de apresentar (*Darstellungsform*) as coisas, ao modo como as coisas aparecem e, concomitantemente, ao modo como podemos fazer conexões e relações intermediárias entre os conceitos. Nesse sentido,

⁷ Sobre fenômenos psicológicos e vivência na primeira pessoa, salienta-se que mais detalhes serão dados ao longo da pesquisa, sobretudo no capítulo 3.1. Entretanto, por hora adverte-se que tal relação diz respeito a particularidade pertencente ao âmbito dos conceitos mentais no que se refere à uma suposto 'acesso exclusivo' ao fenômeno mental: apenas o indivíduo que possui um fenômeno mental (crença, intenção, etc.) pode 'acessar' esse fenômeno; terceiros possuiriam apenas um acesso indireto.

⁸ É importante advertir que não há um consenso entre os tradutores de língua portuguesa de qual é a melhor tradução do termo *übersichtliche Darstellung*, bem como também não há para a dos termos *übersehen* e *Übersichtlichkeit*. O substantivo *Übersichtlichkeit* pode significar, no alemão, algo equivalente à palavra "clareza". Contudo, muitos tradutores preferem ligar a tradução do termo a outras palavras de melhor sentido na filosofia de Wittgenstein, como as palavras *panorâmica*, *perspicua* e/ou *sinóptica*. Tendo em vista essa dificuldade de tradução, ressalta-se que o termo *übersichtliche Darstellung* será traduzido aqui, mesmo com ressalvas, como *Representação Panorâmica*. O termo *Übersichtlichkeit* será tomado aqui como equivalente, no português, a *Caráter Panorâmico* ou, em outras vezes, como *visão clara do todo*. A palavra *übersehen*, por sua vez, será traduzida como *visão panorâmica*. No entanto, adianta-se que sempre que estes termos se fizerem presentes na pesquisa, terá logo na frente da tradução seu equivalente em alemão, a fim de se evitar possíveis equívocos.

⁹ De acordo com Gil de Pareja (1992, p. 25) "[...] la preocupación de Wittgenstein no es desarrollar la Psicología como Ciencia, sino sólo diagnosticar y aclarar las confusiones conceptuales que en ella se dan. Su estudio lo lleva a cabo desde el punto de vista del análisis del uso de los términos que expresan los conceptos psicológicos. Mira la Psicología desde la Filosofía: su propósito no es, por tanto, desarrollar un saber empírico sino realizar una reflexión filosófica sobre elementos básicos de una Ciencia".

com a realização de uma visão perspicua dos conceitos psicológicos, Wittgenstein teria como propósito dissolver problemas metafísicos que estariam há tempos enraizados na filosofia, mas que no fundo nada mais seriam que problemas conceituais.¹⁰ Isso se dá uma vez que "[...] o objetivo da filosofia da psicologia [de Wittgenstein] é a dissolução dos problemas filosóficos sobre a natureza da mente, a partir da compreensão das relações perspícuas dos conceitos psicológicos cotidianos" (HEBECHE, 2002, p. 28).

Entretanto, apesar de almejar a realização de uma representação panorâmica dos conceitos psicológicos, deve-se salientar que o procedimento de abordagem que Wittgenstein emprega em seus escritos de psicologia é puramente *descritivo* e, de modo algum, deve ser tomado como "*explicativo*", "*elucidativo*" ou de caráter sistemático. Sobre isso, o filósofo é pontual:

Era certo dizer que nossas considerações não deviam ser considerações científicas. A experiência 'de que isto ou aquilo possa ser pensado contra nosso preconceito' – o que quer que isso signifique – não podia nos interessar. (A concepção pneumática do pensamento.) E não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético nas nossas considerações. Toda *elucidação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes problemas não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: *contra* o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas experiências, mas pela combinação do que é já há muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem (IF §109).

De início, tem-se que salientar que o fundamento do pensamento filosófico de Wittgenstein gira em torno de uma particular concepção a respeito daquilo que ele toma como "investigação filosófica":

Investigações filosóficas: investigações conceituais. O que é essencial à metafísica: que para ela não esteja clara a distinção entre investigações factuais e conceituais. A questão metafísica sempre tem toda a aparência de uma questão factual, embora o problema seja conceitual. [Cf. Z 458] (RPPI, § 949).

Percebe-se então que, para o filósofo, toda investigação filosófica seria de ordem *conceitual*. Segue-se com isso que a análise de Wittgenstein sobre termos psicológicos será, portanto, conceitual. O que Wittgenstein almeja é dizer que tudo aquilo que é de interesse da filosofia está, de certa forma, explícito na linguagem. Não há, para o autor, nada escondido *por detrás* da linguagem e nenhum novo tipo de elucidação ou experiência revelará algo que já não seja conhecido ou necessário para a pesquisa filosófica.¹¹

¹⁰ Exemplos desses 'problemas de linguagem' seriam os problemas relacionados à natureza da mente, à introspecção e à relação interior/exterior, à significação, etc.

¹¹ Sobre isso, Wittgenstein diz: "Isto se expressa na questão relativa à *essência* da linguagem, da proposição, do pensamento. Pois se, em nossa investigação, tentamos compreender também a *essência* da linguagem – sua função, sua estrutura –, não é porém a *isso* que visa esta questão. Pois não se vê na *essência* algo que já é evidente e que se torna *claro* por meio de uma ordenação. Mas algo que se encontra *abaixo* da superfície. Algo que se encontra no interior, que vemos quando desvendamos a coisa e que uma análise deve evidenciar. '*A essência nos é oculta*': esta é a forma que toma agora nosso problema. Perguntamos: "*o que é a linguagem?*", "*o que é a proposição?*". E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas; e independentemente de toda experiência futura" (IF §92).

Exposta as afirmações acima, alguém poderia questionar: mas o que Wittgenstein entende por *investigação conceitual*? Sobre isso, tem-se que Wittgenstein entende como investigação conceitual nada mais que a mera descrição do uso das palavras e aqui, especialmente, dos termos psicológicos.

Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mas-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto se pode chamar de "análise" e nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição. (IF, § 90).

Como se percebe, a investigação que Wittgenstein propõe possui algumas particularidades relevantes. Nesse sentido, é necessário ter em vista um dos alvos fundamentais da crítica dos escritos tardios de Wittgenstein (principalmente das *Investigações Filosóficas*), a saber, sua rejeição de uma teoria tradicional presente, sobretudo, na filosofia analítica do início do século XX – inclusive em sua própria obra anterior, o *Tractatus Logico-Philosophicus*: a teoria referencial do significado.

Nas palavras do próprio Wittgenstein, a teoria referencial do significado carregaria em si a ideia de que "as palavras denominam objetos":

[...] as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui (IF, §1).

Noutros termos, a teoria referencial do significado postularia que todo processo de significação seria dado por meio de uma 'definição ostensiva'. Segundo Glock (1997, pg. 122), uma definição ostensiva é caracterizada por meio da elucidação do significado por enunciados como "Isto é um elefante", "Esta cor é o 'vermelho'", "Isto é um carro", etc. Percebe-se que tais enunciados pressupõem caracteristicamente três particularidades: uma expressão demonstrativa ('Isto é...'; 'O nome disso é...'; "Esta é..."); um gesto dêitico (um 'apontar'); e uma amostra, *i.e.*, um objeto para o qual se aponta ou se referencia.

Apesar de o termo 'teoria referencial' aparecer inicialmente na obra *Logic* (1921-1924), de William Ernest Johnson (1858-1931),¹² a ideia de que a significação de um objeto seja dada por meio de uma referência a um objeto possui origens mais antigas. O próprio Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, a relaciona com Santo Agostinho (354-430), ao iniciar sua obra com uma citação do filósofo medieval e dizer que em tal citação está presente "[...] uma determinada imagem da essência da linguagem humana" (IF, §1). Entretanto, embora cite diretamente Agostinho, nota-se que tal ideia também está presente no próprio *Tractatus* de Wittgenstein e em boa parte da filosofia analítica que precede tal obra, como os escritos de Frege e Russell. Apesar do filósofo não citar no *Tractatus* diretamente

¹² W.E. Johnson (1858-1931) foi um importante lógico britânico, professor do King's College, em Cambridge por quase trinta anos. Foi professor de alunos ilustres, como John Maynard Keynes e John Neville Keynes. Entretanto, o lógico mais conhecido por ter escrito a obra *Logic* (1921-1924), publicada em três volumes e de grande relevância para a lógica contemporânea.

o termo 'definição ostensiva', o mesmo pode ser compreendido por meio do termo "métodos de projeção" que, como afirma Glock (1997, p. 123), indica que a projeção dos nomes sobre objetos consiste em atos de projeção ostensiva. Contudo, nas *Investigações Filosóficas* o filósofo é categórico ao afirmar que a definição ostensiva não fornece uma base inabalável para os termos:¹³

Pode-se, pois, definir um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardeal etc., ostensivamente. A definição do número dois "isto se chama 'dois'" – enquanto se mostram duas nozes – é perfeitamente exata. – Mas, como se pode definir o dois assim? Aquele a que se dá a definição não sabe então, *o que* se quer chamar com "dois"; suporá que você chama de "dois" *este* grupo de nozes! Poderia, também, inversamente, se eu quisesse atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. E do mesmo modo, quando elucidado um nome próprio ostensivamente, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, até com o nome de um ponto cardeal. Isto é, a definição ostensiva pode ser interpretada em *cada* caso como tal e diferentemente (IF, § 28).

No caso particular dos conceitos psicológicos, tais definições ostensivas seriam referentes às causas ou objetos psicológicos, internos e acessíveis somente ao sujeito. Em outras palavras, o processo de definição ostensiva referente aos termos psicológicos seria sempre de caráter privado, *i.e.*, seria referente a um objeto mental interno (sensação, sentimento, etc.), ideia da qual o filósofo se opõe. Sobre a questão da significação dos conceitos psicológicos, Wittgenstein lança o seguinte questionamento:

Como acabamos usando uma expressão como "eu creio..."? Será que de repente reparamos num fenômeno, o da crença? O que fizemos foi observar a nós mesmos e desta forma encontramos o fenômeno? O que fizemos foi observar a nós mesmos e os outros homens e desta forma encontramos o fenômeno da crença? (*RPPI*, §§ 61–62–63).

É necessário pontuar que Wittgenstein rejeita a tese que afirma que o significado das palavras é sempre dado por meio de uma referência a um objeto, tal como postulam as teorias referencialistas. Para Wittgenstein, algumas palavras não seriam significadas por meio de referência alguma: os conceitos psicológicos, quando proferidos na primeira pessoa, seriam exemplos disso.

De acordo com o filósofo, os conceitos psicológicos não seriam referentes a algo como um 'objeto mental', privado e interno à mente do sujeito. Isso se dá uma vez que Wittgenstein é cético quanto a qualquer teoria filosófica que tente dar uma explicação dos processos de significação da linguagem por meio de um *mecanismo psicológico privado*, acessível somente ao sujeito que intenta significar um termo.¹⁴

¹³ Apesar de não fornecerem uma base inexorável, as definições ostensivas não devem ser tomadas como inúteis ou irrelevantes. As mesmas cumprem, de acordo com Wittgenstein, um importante papel na linguagem, principalmente em uma linguagem mais primitiva, como nos casos nos quais uma criança aprende a falar. Nesse sentido, a crítica de Wittgenstein vai em direção a tomar a definição ostensiva como único modelo para o processo de significação das palavras, algo como se a 'finalidade da linguagem' fosse designar objetos. (vide: IF, § 6).

¹⁴ Para uma melhor compreensão dessa parte da crítica de Wittgenstein, vide aquilo que academicamente ficou conhecido como "argumento da linguagem privada" de Wittgenstein, presentes nos §§243–315 das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.

Por fim, vale lembrar que em seus escritos sobre a filosofia da psicologia, além de se preocupar com o processo no qual os termos psicológicos ganham significado, Wittgenstein se deteve ao estudo descritivo dos mesmos, a fim de mostrar as questões que se originam da falta de compreensão da linguagem que engloba os conceitos psicológicos.

Visão perspicua e os conceitos psicológicos

Dado que o objetivo de Wittgenstein nas suas reflexões sobre conceitos psicológicos seja uma *descrição* gramatical dos usos de tais termos, é importante agora elucidar, mesmo que brevemente, aquilo que o filósofo pretende realizar com seus escritos sobre psicologia.

Certamente, é difícil dizer se havia em Wittgenstein uma "finalidade última" de seus escritos sobre a filosofia da psicologia. Entretanto, é certo que o filósofo não almeja com seus escritos realizar uma investigação que tenha como objetivo dar uma definição exata ou, ainda, um estudo "explicativo" dos variados usos dos termos psicológicos: exatidão e explicação não fazem parte daquilo que se intenta nos estudos de filosofia da psicologia do filósofo.¹⁵ Contrário a isso, o que o há é a pretensão de 'ver panoramicamente' o uso das palavras e, aqui especialmente, do uso dos conceitos da psicologia, como 'crer', 'intencionar', 'desejar', etc.¹⁶ Sobre o caráter panorâmico (ou "visão clara do todo") mencionado acima, encontra-se a constatação:

Uma fonte principal da nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em "ver as conexões". Daí a importância de encontrar e inventar *articulações intermediárias*. O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (É isso uma "visão do mundo"?). (IF, § 122).

Com isso, observa-se que Wittgenstein não entende *visão panorâmica* (übersehen) como uma espécie de construção única, completa e/ou sistemático dos processos da linguagem, mas sim como processo que visa analisar os diferentes usos, similaridades e diferenças entre os termos psicológicos quando proferidos na linguagem.

Conforme adverte Hebeche (2002, p. 63), "a elasticidade do conceito de apresentação – por oposição ao ideal de exatidão – permite o domínio

¹⁵ A árvore genealógica dos fenômenos psicológicos: *Não* estou buscando *exatidão*, mas uma visão clara do todo [Übersichtlichkeit] (RPPI, 895).

¹⁶ A árvore genealógica (*Stammbaum*) dos conceitos psicológicos não resulta de um esforço por exatidão, mas apenas de uma tentativa de visão panorâmica. Porém, a vagueza indica que o que está em jogo aqui é o próprio método (Z § 555), isto é, que a visada perspicua dos conceitos psicológicos anda junto com a dissolução de problemas filosóficos, como a linguagem privada e concepção objeto-designação, e, portanto, com a crítica da reificação do conceito de consciência. Wittgenstein reconhece que a grande dificuldade dessas investigações conceituais é a de encontrar um modo de apresentação para a vagueza (*Darstellungsweise für die Vagheit*) [LWPPI, §347], pois, ao contrário da elucidação de tipo platônica, o conceito de apresentação perspicua não é ele mesmo perspicuo, ou melhor, a eliminação da forma geral (ou do ideal de exatidão) só se dá sob a condição de a *übersichtliche Darstellung* não ser *übersichtlich*. Ou seja, a visada sinótica de certos âmbitos da linguagem não é um superconceito ou uma meta-regra, pois como são vagos os conceitos do mundo da consciência, também é vago o modo de apresentá-los (como os conceitos de ver e ver-como) (HEBECHÉ, 2002, p. 63).

de novos aspectos das palavras, de inventar novas articulações entre jogos de linguagem, e assim por diante". Consequentemente, Wittgenstein realizou várias aproximações e comparações de diferentes jogos de linguagem distintos.¹⁷ Exemplo disso é a invenção de formas de linguagem primitivas, nas quais – por meio de comparação e aproximação – o modo como a linguagem funciona se torna mais acessível e claro, bem como as semelhanças e diversidades existentes entre distintos termos.¹⁸

Deve-se ponderar que, para Wittgenstein, há uma grande dificuldade em descrever o modo como às palavras são usadas e é dessa dificuldade que emergiriam problemas filosóficos. Nesse sentido, percebe-se que a visão perspicua (*übersichtliche Darstellung*) possui um útil papel para a análise dos diversos usos dos termos, pois uma vez realizada, alguns problemas filosóficos que teriam suas raízes ocultas na linguagem cotidiana poderiam encontrar uma via de solução.

Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não *a* ordem. Com esta finalidade, *salientaremos* constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber. Isto poderia dar a aparência de que considerássemos como nossa tarefa reformar a linguagem. Uma tal reforma para determinadas finalidades práticas, o aperfeiçoamento da nossa terminologia para evitar mal-entendidos no uso prático, é bem possível. Mas esses não são os casos com que temos algo a ver. As confusões com as quais nos ocupamos nascem quando a linguagem, por assim dizer, caminha no vazio, não quando trabalha (*IF*, § 132).

Sobre os termos psicológicos, Wittgenstein destaca ainda duas dificuldades especiais. A primeira dessas dificuldades diz respeito ao fato de que muitos desses termos mantêm na linguagem uma íntima ligação com algum tipo de teoria psicológica ou filosófica tradicional. Essa ligação seria dada principalmente pelas teorias referenciais da significação quando referentes aos conceitos e verbos psicológicos. Segundo essas teorias, os termos psicológicos seriam significados por meio da introspecção, visto que o âmbito da significação do psicológico seria privado.¹⁹ Assim, a ligação existente na linguagem ordinária entre os termos psicológicos e a teoria referencial seria difícil de ser renunciada pela mera descrição comum dos termos: "*a dificuldade de renunciar toda teoria: é preciso que*

¹⁷ Sobre a importância da aproximação e comparação entre jogos de linguagens distintos, Wittgenstein diz: "Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, – como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem" (*IF*, § 130).

¹⁸ Um exemplo de linguagem primitiva criado por Wittgenstein pode ser encontrado no início das *Investigações Filosóficas*, no parágrafo primeiro. Sobre tal linguagem, Wittgenstein diz: "Aquele conceito filosófico da significação cabe numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona. Mas, pode-se também dizer, é a representação de uma linguagem mais primitiva que a nossa" (*IF*, § 2).

¹⁹ Sobre isso, toma-se como ponto importante a crítica que Wittgenstein faz à concepção tradicional de interior. Segundo salienta Marques (2003, p. 13), a tese que Wittgenstein defendeu é a de que o "[...] interior é uma pseudo-entidade que se deve associar não à imagem de uma caixa a que apenas o próprio sujeito tem acesso, mas sim a formas lingüísticas expressivas que *introduzem* assimetrias inultrapassáveis entre a perspectiva da 1ª pessoa e da 3ª".

se tome aquilo que parece tão manifestadamente incompleto como algo completo" (RPPI, § 723).

A segunda dificuldade explicitada por Wittgenstein seria referente ao problema de se dar uma descrição panorâmica dos variados usos dos termos psicológicos na linguagem. Isso se deve ao fato dos termos psicológicos possuírem usos ramificados na linguagem e, nesse sentido, aquele que intenta dar uma definição simples e definitiva das regras do uso de um termo psicológico acabaria por cair, vez ou outra, em uma exceção à regra.²⁰

Àquele que tenta dar a descrição falta, sobretudo, qualquer espécie de sistema. Os sistemas que lhe vêm à mente são insuficientes, e ele subitamente parece encontrar-se numa selva em vez de no jardim bem arrumado que ele tão bem conhecia. É claro que regras lhe vêm à mente, mas a realidade nada mostra senão exceções. (RPPI, §557).

Como se percebe, as questões conceituais que derivam dos termos psicológicos resultam do fato de que os mesmos possuem variadas formas de usos na linguagem e, ainda, são em muitos casos associados a alguma teoria psicológica tradicional. Termos e palavras como "ter esperança", "desejar", "crer", "pensar" não possuem apenas uma definição de uso possível, mas várias definições e usos aceitáveis, o que, por sua vez, dificultaria a obtenção de uma visão panorâmica (*übersehen*) dos mesmos.²¹ Esta ampla gama de possibilidade de uso dos termos psicológicos seria uma das fontes de origem da uma confusão gramatical que cerca a 'gramática do mental'.

Para Wittgenstein, é devido à confusão gramatical em torno de alguns conceitos que se originam certos problemas filosóficos. De acordo com Budd (1993, p. 7), problemas metafísicos sobre a natureza da mente, por exemplo, seriam para o filósofo nada mais que confusões oriundas do uso equivocado do vocabulário psicológico e, conforme prega à terapia gramatical proposta pelo filósofo, esses problemas seriam eliminados por meio de uma visão sinóptica dos termos psicológicos. Esse parece ser, então, o escopo elementar das investigações de Wittgenstein sobre a filosofia da psicologia, sem o qual qualquer investigação sobre essa temática nos escritos wittgensteinianos ficaria comprometida.

Bibliografia

BUDD, Malcolm. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. 2ª Edição. Padstow, Cornwall, Great Britain: Routledge London and New York. 1993.

CAVELL, Stanley. *The claim of reason*. New York e Oxford: Oxford University Press, 1999.

²⁰ Wittgenstein dá como exemplo a tentativa de explicar as regras de uso do termo 'pensar': "De onde tiramos o conceito "pensa" que queremos aqui examinar? Da linguagem cotidiana. O que se dirige a nossa atenção num primeiro momento é a palavra "pensar". Mas o uso desta palavra é confuso. Nem podemos esperar algo diferente. Naturalmente, isso pode ser dito de todos os verbos psicológicos. O emprego deles não é tão claro e tão fácil de abarcar [*übersehen*] como o dos termos da mecânica, por exemplo (Z§ 113 ; *RPPII* § 20)".

²¹ De acordo com Gil de Pareja, "[...] el conjunto de los conceptos psicológicos es difícil de sistematizar, porque resulta extremadamente complicado realizar una sinopsis explicativa entre los términos y enunciados psicológicos" (GIL DE PAREJA, 1992, p. 83).

- GIL DE PAREJA, José Luis. *La filosofía de la psicología de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ed. PPU, 1992.
- GLOCK; HANS JONAS. *Dicionário Wittgenstein*. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed, 1997
- HACKER, P.M.S. *Wittgenstein – Meaning and Mind*. Oxford: Ed. Basil Blackwell, 1990.
- _____. Analytic Philosophy: beyond the linguistic turn and back again. In: BEANEY, Micheal (ed.). *The Analytic Turn in Philosophy: the analysis in early analytic philosophy and phenomenology*. London: Ed. Routledge, 2007.
- HEBECHE, Luiz. *O mundo da consciência: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. Porto Alegre ; Edipucrs, 2002.
- MARQUES, Antonio Carlos. *O interior: linguagem e mente em Wittgenstein*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____. Vivência e significado. Introdução aos Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia de Wittgenstein. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia. Trad.: António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- RORTY, Richard (Ed.). *The Linguistic Turn*. Essays in Philosophical Method. Chigago (USA) : The University of Chicago Press, 1992
- SCHULTE, Joachim. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data". In.: RHEES, R. (ed.) *The Philosophical Review*. Vol LXXVII, n. 3, 1968.
- _____. *Investigações filosóficas*. Trad.: José Carlos Bruni. 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Tratado lógico-filosófico e investigações filosóficas*. 3. ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia. Trad.: António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- _____. *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. – Aparecida, SP: Idéia & Letras, 2008.
- WRIGHT, Crispin. *Rails to infinity: essays on themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Constituição e objetividade: sobre o desenvolvimento de uma subjetividade transcendental em E. Husserl

Constitution and objectivity: about the development of a transcendental subjectivity in E. Husserl

Palavras-chave: Husserl; consciência; objetividade; subjetividade; intersubjetividade; constituição.

Keywords: Husserl; consciousness; objectivity; subjectivity; inter-subjectivity; constitution.

Hanna Trindade

Doutoranda em filosofia,
Universidade Charles, Praga,
República Tcheca.

hanna_trindade@hotmail.
com

Resumo

O projeto fenomenológico de Edmund Husserl tem como objetivo ultrapassar o clássico confronto entre a objetividade do mundo e a subjetividade da consciência. O intuito é mostrar que a relação entre estas duas partes não é estática, mas que através de um ato intencional específico, sujeito e objeto formam uma unidade concreta, um todo. Este ato é a *constituição* e através dele a objetividade do conhecimento e a subjetividade da experiência humana se tornam não apenas conectados, mas acima disso co-dependentes. O propósito deste artigo é, portanto, analisar como Husserl consegue legitimar tal relação através do desenvolvimento da ideia de uma subjetividade transcendental. Este último, contudo, pode ser compreendido apenas no âmbito da análise da constituição, pois é através deste ato que a subjetividade se desenvolve.

Abstract

The phenomenological project of Edmund Husserl has the objective of outstripping the classic confrontation between the objectivity of the world and the subjectivity of consciousness. The aim is to show that the relationship between these two parts is not static, but that through a specific intentional act, subject and object form a concrete unity, a whole. This act is the *constitution* and through it the objectivity of the knowledge and the subjectivity of human experience become not only bound, but above all co-dependent. The purpose of this article is therefore to analyze how Husserl manages to legitimate this relation by developing the idea of a transcendental subjectivity. The latter, however, can only be understood within the analysis of the constitution, for it is through this act that such subjectivity will develop itself.

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 127-141, jan-jun, 2016

Introdução

A fenomenologia tem como propósito a compreensão da consciência em seu funcionamento e, para tal, uma análise estrutural da vida desta consciência é efetuada. Por esta razão é preciso começar justamente pela *experiência (Erfahrung)*, pois é através desta que o mundo se oferece a

nossas consciências e é através dela que vivemos (no sentido de *erleben*) o que se encontra à nossa volta. De acordo com Husserl, esta relação entre consciência e mundo é tão estreita que um não é sem o outro. A consciência visa, assim, seu "preenchimento", mas a maneira como cada consciência experiencia o mundo é única, de tal forma que a relação entre objeto e consciência é *subjetiva*, pois o mundo é sempre um mundo para *minha consciência*, dado que cada objeto se apresenta a mim de uma forma específica de acordo com as condições sob as quais eu me encontro em relação a ele: condições espaciais, temporais, tipos de uso do objeto por mim, etc. Assim, a consciência pode estabelecer diversas formas de relação com um objeto, pois este possui múltiplas *maneiras de doação*. E no entanto apreendemos o mundo como uma objetividade, i.e. ainda que existam diferentes consciências que se relacionam de maneiras diversas a este mundo, somos capazes de compartilhar e de nos referirmos aos objetos neste mundo como se tivéssemos todos uma mesma experiência dele. A questão que se impõe, então, é de entender como a partir de algo *subjetivo*, ou seja as maneiras de doação do objeto, a consciência é capaz de apreender este objeto em sua *objetividade*. A resposta se encontra na forma como a consciência se relaciona ao mundo, i.e. na sua relação de *constituição*. De acordo com Husserl a consciência é capaz de transcender os momentos situacionais da doação de um objeto e, neste movimento, ela constitui uma objetividade. Eis o que caracteriza essencialmente a *subjetividade transcendental* na fenomenologia husserliana. Em outras palavras, trata-se da constituição da transcendência na imanência, i.e. a objetividade de um objeto é constituída através de suas maneiras de doação para consciência. A fenomenologia, enquanto investigação da vida da consciência, se torna, assim, análise do processo de constituição, ou, em outros termos, ela se torna "meditação (*Selbstbesinnung*) científica da subjetividade transcendental" (HUA XVII, 1974, p. 242)¹, pois é este movimento que explica a relação entre mundo e consciência e é sua análise que nos mostrará as estruturas desta consciência em sua operação.

Dessa forma, o esforço husserliano é de entender não apenas as condições, mas todo este campo específico chamado de subjetividade transcendental que torna possível e legítima tal conhecimento objetivo do mundo, ou, nas palavras de Husserl, "O *problema universal* é [...] esta *constituição* do ser objetivo-mundano na subjetividade transcendental" (HUA VIII, 1959, p. 465). Para que a compreensão deste processo seja possível, é preciso, contudo, um método que possa permitir o entendimento de tal experiência em seu fundamento.

A fenomenologia como método

"Nós começamos nossas considerações enquanto homens da vida natural, representando, pensando, sentindo, querendo em 'orientação natural'" (HUA III-1, 1976, p. 48). É desta forma que Husserl inicia a segunda seção de sua obra "*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*" (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*) de 1913. O filósofo alemão parte da idéia

¹ Todas as traduções neste artigo são nossas.

segundo a qual nós temos consciência de um mundo existente em um espaço infinito e nós o experienciamos através de intuições imediatas. Assim, as coisas corporais se encontram *simplesmente aí, disponíveis (einfach da, vorhanden)*, independente delas fazerem diretamente parte de nossos campos perceptivos ou não. Podemos, então, sempre obter novas perspectivas e percepções do mundo, variando de acordo com o tempo e o espaço, de tal forma que o conteúdo do mundo do qual somos testemunhas varia também, mas a consciência se refere sempre a um mesmo e único mundo. Os *modos de doação (Gegebenheitsweisen)* de um objeto são, portanto, contingentes, dependendo de sua situação e posição. Dado que estes modos são maneiras de se mostrar desse objeto, então sua existência não pode se esgotar em uma única forma de se dar entre suas múltiplas maneiras de doação, i.e. o ser do objeto vai além do que ele deixa aparecer neste ou aquele modo de doação e neste sentido a perspectiva que tem-se do objeto é relativa, pois ela depende da posição do sujeito em relação ao objeto. A existência do objeto excede, assim, sua aparência, a qual é subjetivamente situada. O objeto existe objetivamente e independente de um sujeito que o apreenda. E no entanto, ainda que a existência deste objeto ultrapasse nossa perspectiva limitada dele, durante a vida cotidiana, enquanto temos a experiência deste objeto, nós não temos esta limitação em vista. Tal fato ocorre pois existe uma convicção de fundo que garante a existência do objeto para nós: o mundo existe, ele está aí e, conseqüentemente, aí também se encontram os objetos que se doam nele. Esta aceitação do mundo enquanto tal manifesta uma atitude que vem a nós naturalmente, pois o mundo se mostra em nossas experiências como algo *evidente (selbsverständlich)*. Tal posição, assumida através dessa atitude, não é uma decisão explícita que nós escolhemos deliberadamente, mas a base ou fundamento de cada experiência que temos do mundo². Enquanto nós somos naturalmente nesse mundo que *está aí* para nós, nós nos encontramos em *orientação natural*. Husserl resume da maneira seguinte sua tese geral da orientação natural:

Eu encontro constantemente à minha disposição, enquanto face a face comigo, uma efetividade espaço-temporal do qual eu mesmo faço parte, assim como todos os outros homens que se encontram nela e que, da mesma forma, se relacionam à esta efetividade. Eu encontro a "efetividade", como a palavra já nos indica, enquanto estando aí e eu a aceito tal como ela se dá à mim, também enquanto estando aí. Toda dúvida e rejeição relativos aos dados do mundo natural não modificam em nada a tese geral da orientação natural (HUA III-1, 1976, p. 52/53)

² Na seguinte passagem de sua obra "*Husserl and the Promise of Time*", Nicolas de Warren elucida a posição de Husserl à este respeito: "Esta aceitação tácita do mundo enquanto tal se manifesta como uma 'atitude' (Einstellung) subjacente que vem a nós 'naturalmente', não porém no sentido de um instinto ou dispositivo expressivos de nossa natureza humana, mas como a 'evidência' que o mundo manifesta à medida que ele é vivido. O que é mais evidente do que o 'fato' de que o mundo se revela primeiramente e acima de tudo na experiência? Husserl, contudo, sustenta que esta abertura do mundo na experiência (ou a abertura do mundo chamada experiência) pressupõe uma atitude inarticulada e, no entanto, inteligível que nós necessariamente tomamos como adquirida e que é mais íntima que qualquer outra reflexão teórica ou filosófica. Este 'posicionamento' (Setzung) da orientação natural não é um ato explícito de decisão, nem uma "visão de mundo" que nós projetamos deliberadamente: ele é o terreno sob o qual nós encontramos" (DE WARREN, 2009, p. 16)

Nossa percepção do mundo ocorre de tal maneira devido à "*intencionalidade*" (*Intentionalität*). Essa noção funciona como ponto de partida da fenomenologia husserliana. Ela é inicialmente a ideia segundo a qual cada consciência é intencional, i.e. cada ato da consciência se dirige a um objeto. Este conceito é comumente resumido na célebre frase: *cada consciência é consciência de algo*, que explicita o fato de que a consciência é necessariamente designativa de objetos e uma unificação íntima entre ela e tais objetos se passa. A intencionalidade nos indica, assim, que a realidade apenas existe em conformidade com a consciência, de tal forma que a primeira não é sem a segunda. A consciência se refere e, ainda mais importante, depende dos modos de doação dos objetos. Neste sentido, a vida da consciência é regida por uma espécie de teleologia, pois, devido à sua característica intencional, a consciência está sempre à procura de satisfação, de algo em direção ao qual ela possa apontar. Por isso, a consciência não deve ser entendida como um nada, um vazio, mas, ao contrário, ela é composta de diversos atos que correspondem aos diferentes tipos de objetividade e seus diferentes modos de doação. Esses atos não são nada sem os objetos dos quais eles são conscientes. Desta maneira, o conceito de intencionalidade, tal como Husserl o apresenta, parece solucionar a discussão clássica da teoria do conhecimento, como Klaus Held nos explica:

Com o conceito de intencionalidade o clássico problema da "teoria do conhecimento" moderna – como a consciência, que é primeiramente sem-mundo, poderia ter uma relação com um "mundo exterior" que se encontra além dela mesma – chega fundamentalmente a seu fim. O tratamento da consciência como intencionalidade não permite mais que a objetividade, que subsiste em si e se encontra em oposição às atividades da consciência, se dissolva psicologicamente nestas atividades, pois o caráter do ato é determinado precisamente por este "se-encontrar-em-oposição" (HELD, 2003, p. 14)

Através da ideia de intencionalidade a consciência se torna o lugar do que Husserl chama "*imanência*". Ela é o local de uma atividade permanente e complexa: a atividade intencional. Neste sentido, poderíamos definir o *transcendente* como sendo o ser do mundo exterior, fora do sujeito, a coisa enquanto ela vai além do que nós somos capazes de apreender, transcendendo a consciência, enquanto o *imanente* é a forma segundo a qual esta mesma coisa ou objeto se dá à consciência. Uma outra forma de caracterizar imanente e transcendente é de nomeá-los, respectivamente, *fenômeno (das Phänomenon)* e *coisa (das Ding)*. A coisa transcende todo conteúdo material que se apresenta em carne e osso, ela é definível por átomos, íons e energias, i.e. por processos que não se limitam àquilo que é meramente sensorial. A percepção do que é transcendente se dá, então, através de múltiplas percepções mutantes de acordo com as diferentes maneiras de doação do objeto. Estas, como vimos anteriormente, são factuais ou contingentes, uma vez que elas variam de acordo com os diversos pontos de vista que pode-se ter do objeto, de tal forma que não temos uma intuição plena e completa do transcendente. Este último funciona como uma unidade do qual a consciência apreende apenas aspectos em uma multiplicidade de *perfis (Abschattungen)*. No entanto, nenhum destes é estruturalmente completo, mas partes ou formas de se dar de um todo.

A coisa funciona, então, como pólo unificador, uma unidade destes modos de aparição do objeto, de forma que é um erro afirmar que a percepção não tem acesso à coisa mesma. Ser dessa maneira faz parte da essência da correlação entre coisa e percepção de coisa. O fenômeno (ou imanente) é, assim, o objeto em sua maneira de se doar à uma consciência. Ele é a aparição do objeto, mas aparição enquanto modo de doação, o qual, graças à intencionalidade da consciência, pode ser referido ao objeto enquanto tal e não deve ser considerado como uma falsa forma de se mostrar da coisa em si. Esta transcendência não sugere, contudo, que o objeto exista em si por trás de suas diversas perspectivas. O fato de que o 'objeto percebido' não coincida com o 'ser do objeto' não significa que o ser deste objeto seja independente de sua existência perceptual, mas que, ao contrário, o objeto deve ser considerado como um sistema aberto de múltiplas percepções possíveis.

Como foi mostrado, os modos de doação de um objeto o tornam contingente, ou, mais precisamente, factual. Quando um objeto nos é dado desta forma, i.e. individualmente, nós o nomeamos "*fato*" (*Tatsache*). Contudo, ainda que cada objeto possa se dar como um individual no sentido que ele se apresenta como um fato diferente e único a cada vez que ele se mostra, existe algo deste objeto que subsiste em cada uma de suas formas de doação e que a consciência apreende como uma identidade. Mesmo que cada objeto possa se dar de tal ou tal maneira, existe uma razão específica pela qual ele se apresenta de uma forma particular em um dado momento. Isso decorre do fato de que o objeto possui uma especificidade ou essência, a qual, no entanto, não pode ser compreendida em sua totalidade através do individual, pois este último é um mero exemplar de tal especificidade. A doação dos objetos obedece, então, a certas regras e por isso podemos afirmar que mesmo a contingência do fato possui o caráter de uma *necessidade eidética*, i.e. existe uma inseparabilidade entre o que chamamos de *essência* (*Wesen*) do objeto e o fato:

[...] certamente decorre disso que nenhuma intuição de essência é possível sem a possibilidade livre de mudança de olhar em direção a um "correspondente" individual e a formação da consciência de um exemplar – e vice-versa, nenhuma intuição individual é possível sem a possibilidade livre de execução de uma ideação e, nela, de dirigir o olhar à essência correspondente exemplificada naquilo que é visado individualmente (HUA III-1, 1976, p. 12)

Desta forma, a essência se mostra em Husserl como uma determinação universal do objeto, i.e. existem leis que regulam o tipo de objetividade através da qual o objeto se apresentará, variando de acordo com seu tipo de ser³, e cada tipo de objetividade demandará uma forma específica de ato intencional através do qual ele possa se mostrar. A ideia de essência é, então, relacionada a ambos os conceitos de *necessidade* e *universalidade*:

³ Segundo Husserl cada objetividade empírica se insere em um grupo de objetos empíricos que possuem as mesmas características que ele. A este grupo Husserl dá o nome de "região". Ela é definida pelo tipo de ser de cada objetividade. Portanto, a cada região corresponde um tipo de ciência eidética que se ocupa de investigar o ser desta região e, por isso, esta ciência recebe o nome de "ontologia regional". Desta última as ciências ("ciências de experiência") retiram seus fundamentos teóricos, os quais eles aplicam aos fatos estudados em seus respectivos domínios. Para saber mais sobre o conceito de 'região' e a relação entre ciência e essência, veja §9 das *Idéias*.

essas leis são necessárias enquanto elas são *a priori*s e elas são universais pois devem incluir cada individual. É desta forma que a fenomenologia, enquanto filosofia primeira e ciência rigorosa, não deve se concentrar na dimensão factual da experiência humana, mas deve justamente procurar encontrar o *eidós*, i.e. tais leis universais e necessárias:

Como Husserl argumenta, os fatos não são o foco da fenomenologia – i.e. seu tema não são as situações individuais que são verificáveis por indivíduos em suas experiências intencionais e suas objetividades. A fenomenologia abstrai da contingência dos processos e dos objetos factuais, dirigindo seu olhar às leis essenciais que determinam a construção destes atos e às regiões do ser que aparecem neles (HELD, 2003, p. 15)

Mesmo que o fato individual nos forneça a possibilidade de passarmos a uma intuição de essência, para que este movimento possa se realizar é preciso, contudo, mudar o olhar e atitude com os quais lidamos com o mundo. Operamos, então, uma modificação radical da tese natural. Não a abandonamos, nem modificamos nossa convicção nela, mas apenas a colocamos *fora de circuito, entre parênteses*, ou, como Husserl o descreve, realizamos uma *redução*. Nós *suspendemos* (*Ausschaltung*) nossos julgamentos, não negamos a existência do mundo, mas efetuamos uma *epoché*, a qual nos impede de proferir julgamentos sobre a existência espaço-temporal. Não se trata de eliminar o mundo, mas de reduzi-lo ao aspecto que ele se mostra à nossa consciência, que é o local onde ele se doa com o mais alto grau de evidência. É apenas através de tal evidência que nós podemos tentar acessar o *eidós*. Se na orientação natural o mundo é tomado como uma objetividade, i.e. como objetos existentes sem qualquer relação com nossa consciência, a redução traz a existência do mundo, que é supostamente independente da consciência, de volta à sua aparência e à forma como ela se mostra à consciência. Portanto, a *epoché* é uma maneira de questionar o mundo que demanda uma mudança fundamental da nossa atitude para com ele: nós suspendemos nossa aceitação ingênua do mundo e mudamos nosso olhar da questão "o que é mundo?" à pergunta "como o mundo se dá à minha consciência?". Como Nicolas de Warren nos explica: "A redução não é um instrumento que nós trazemos ao mundo, mas uma maneira de reflexão que revela uma nova forma de interrogar o mundo [...] através da qual a evidência da experiência se torna um problema filosófico" (DE WARREN, 2009, p. 25). Dado que a *epoché* exige que nossa crença no ser do mundo seja reduzida, no sentido fenomenológico que acabamos de estabelecer, e visto que, em orientação natural, cada crença se apresenta como fundamento à base do qual a consciência opera, agora que mudamos de atitude, é preciso efetuar da mesma forma uma mudança da consciência. Ou seja, a redução não é apenas uma modificação da nossa atitude com relação ao mundo, mas também um questionamento da consciência ela mesma na sua relação com este mundo e esta nova atitude recebe o nome de *orientação fenomenológica*.

Assim, através da *epoché*, o que é posto em causa é o modo de doação do mundo e como esta doação aparece à consciência. Ela transforma o problema do conhecimento em um problema de transcendência, pois os objetos do mundo podem se dar apenas através da intencionalidade da consciência, a qual, por sua vez, se direciona ao mundo através de múltiplas

formas de ato e apreende tais objetos em seus diversos modos de doação. Portanto, o mundo, depois da redução, é o correlato da minha consciência e esta última se torna, então, o fundamento do mundo: ela não apenas fornece legitimidade aos objetos, mas sobretudo ela os *constitui*, "O mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos seus objetos se extrai de *mim-mesmo*, eu o disse acima, todo o sentido e todo valor existencial que ele tem para mim; ele os extrai de meu *eu transcendental*" (HUA I, 1973, p. 65). Assim, a redução não interrompe nossa relação com o mundo, ela a modifica :

O que *motiva*, assim, a *epoché* é que eu ganho consciência do fato que todo sentido do mundo – que é caracterizado pela sua *transcendência* – tem sua fonte na experiência que eu tenho de mim mesmo. O mundo é um "momento" no cerne da subjetividade pura, mas não à título de "vivido nela". Da mesma forma, o método fenomenológico não se restringe à colocar fora de circuito o sentido de ser mundano do ente, mas ela procede, além disso, à *recondução* deste último à subjetividade transcendental, o que permite, ao contrário, de desvelar todas as operações e efetuações *constitutivas* desta última (SCHNELL, 2007, p. 31/32)

A análise da constituição

Na orientação natural o mundo se apresenta como uma objetividade, i.e. as coisas se mostram como independentes da consciência. Nesse sentido, a redução reconduz a existência do mundo à maneira como ela se dá *na* e *para* a consciência. Assumindo essa nova posição, a *orientação fenomenológica*, posso então notar com maior precisão que apreendo os objetos enquanto identidades unitárias, e no entanto eles se dão à mim através de suas variadas formas de doação, as quais são subjetivamente situadas em relação à minha situação momentânea e à situação sob a qual o próprio objeto ele mesmo se encontra, "A percepção ela mesma se modifica de acordo com a mudança da determinação do ambiente" (HUA III-1, 1976, p. 167). Contudo, se se tratasse apenas da sucessão de tais maneiras subjetivas de doação na consciência, então nenhum objeto seria apreendido como uma identidade por mim. Nós já observamos que efetivamente os objetos existem em si mesmos, de forma que os modos relativos através dos quais nós os percebemos não esgotam tudo o que estes objetos são. Existe, então, uma existência que excede as múltiplas maneiras momentâneas de doação e, por essa razão, o objeto *transcende* tal multiplicidade. Existe uma base identitária que me permite apreender este objeto como uma objetividade, ainda que sua existência ultrapasse o que eu percebo imediatamente dele, caso contrário eu não seria capaz de conhecer esse objeto enquanto um objeto único. Se essa base é a condição para que eu possa conhecer o objeto como um todo, ele deve ser dada através daquilo que justamente autoriza meu acesso ao objeto, i.e. através de seus modos de doação. Assim, temos a capacidade de apreender este objeto como um ser, enquanto objetividade, justamente através suas diversas formas de doação e apesar de sua transcendência. Tal apreensão do objeto como objetividade através da subjetividade de sua doação é o que caracteriza o que Husserl chama de "*constituição*" (*Konstitution*) e este processo nos descreve, assim, como um sentido de ser é atribuído aos objetos pela consciência.

A ideia de que a consciência constitui o ser dos objetos é extremamente problemática nas análises da filosofia husserliana. De acordo com Robert Sokolowski, por exemplo, a constituição não deve ser vista como se o ser do mundo fosse produzido pela consciência. Husserl fala, em verdade, de uma consciência transcendental que fornece o sentido e o ser do mundo, mas este 'ser' significa aqui a maneira como o ser aparece à consciência, 'ser-para-nós' como oposto ao 'ser-em-si'. Heidegger, por outro lado, em sua obra *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925 interpreta a constituição em Husserl da maneira seguinte: "*Constituição* não significa produção no sentido de fazer e fabricar, mas no sentido de *deixar o ente ser visto em sua objetividade*" (HEIDEGGER, 1925, p. 97). Nós, por nossa parte, seguimos a interpretação de Alexander Schnell:

[...] a saber, aquela segundo a qual a constituição significa sempre "constituição da *identidade do objeto*". Ora, quem diz "identidade do objeto" supõe uma pluralidade de "maneiras de doação" (*Gegebenheitsweisen*) do objeto. Esta constituição significa, então, a unidade de uma aparição (*Erscheinung, Bekundung, Präsentation*) e de uma síntese identificante. Nesta aparição, um conteúdo sensível é dado e é graças à "animação" deste conteúdo por uma *apreensão* que nós "vivemos" (*erleben*) esta aparição (SCHNELL, 2004, p. 21)

A análise da constituição é, então, o projeto de investigação da forma como esta identidade do objeto é constituída pela consciência através de suas maneiras de doação, porém tal análise só pode ser realizada após a redução, justamente porque a *epoché* nos guia em direção às estruturas da consciência, as quais nos mostram como é possível que uma objetividade seja construída (ou, mais precisamente, re-construída) a partir da subjetividade. A redução nos conduz a descobrir o mundo como correlato de uma consciência, de forma que o objeto enquanto *ser* é constituído por esta consciência, e não apenas enquanto aparição de algo que ultrapassa nossas capacidades. A constituição é o que nos explica este movimento e com a efetuação da *epoché* a fenomenologia se transforma, assim, em análise de tal processo, procurando compreender as estruturas da consciência que tornam possível o fato que ela se relacione de tal maneira constitutiva com o mundo.

Este processo se realiza em duas etapas. Primeiramente pela *epoché* que desmantela o mundo através de uma mudança da nossa atitude e nos fornece, assim, um novo ponto de vista. Mas ela não se restringe à colocar o mundo fora de circuito, "ela procede, além disso, à recondução deste [mundo] à subjetividade transcendental, o que permite, ao contrário, de desvelar todas as operações e efetuações constitutivas desta última" (SCHNELL, 2007, p. 31). Assim, em um segundo momento, a constituição se caracteriza por um processo de *re-construção*. Esta segunda etapa se produz, essencialmente, porque o mundo "construído" pelo fenomenólogo após a redução não é criado *ex-nihilo*, ao contrário o que é construído se atém aos dados fornecidos pelo mundo enquanto fenômeno na consciência e é com base nestas informações que o mundo enquanto objetividade se constrói, "construindo, a construção fenomenológica segue a necessidade daquilo que deve ser construído" (SCHNELL, 2007, p. 40). Este processo se realiza de tal maneira devido ao fato de que a coisa é *originariamente doadora*

(*selbstgeben*, "doadora de si"), i.e. ela se dá por ela mesma, "tal como ela é" e por isso todo o esforço do método fenomenológico é justamente de retornar às coisas mesmas. Assim, a constituição proporciona o acesso ao transcendente enquanto tal, reduzindo-o à sua aparência na consciência e atribuindo um sentido a ele a partir dos dados originários fornecido por ele mesmo.

Ainda que a coisa, tal como ela é, se ofereça ao sujeito, será este último o responsável por "animar" tais dados, interpretá-los e, a partir disso, conceder um sentido ao mundo. Por esta razão, a fonte da possibilidade do conhecimento do mundo enquanto tal é o sujeito, o "eu" para o qual o transcendente aparece, pois cabe a ele a tarefa constitutiva. Consequentemente este sujeito não deve ser entendido como um polo diante do objeto, mas como uma "esfera de todas as 'operações' e 'efetuações' que constituem originariamente o sentido de todo aparente" (SCHNELL, 2007, p. 26). Ainda que o mundo esteja lá e exista anteriormente ao sujeito, é preciso uma consciência que o possa interpretar e, neste sentido, a subjetividade precede todo conhecimento efetivo do mundo, "o mundo é a totalidade do ser constituído e *exige uma interpretação (Deutung) transcendental* em virtude da qual ele é reconhecido enquanto constituído" (HUA VIII, 1973, p. 496). É através desta *interpretação* que o mundo "ganhará" sua objetividade.

O papel da subjetividade transcendental

Esta relação que acabamos de estabelecer entre a doação originária da coisa, de um lado, e a construção de um sentido objetivo desta mesma coisa, do outro, descreve justamente o que chamamos de "*subjetividade transcendental*" em Husserl. Segundo Dan Zahavi esta estrutura poderia ser descrita como o cerne da constituição:

A constituição é um processo que se desenvolve na estrutura subjetividade/mundo. Por esta razão, a constituição não pode ser interpretada nem como uma animação contingente de alguns dados sensoriais desprovidos de sentido, nem como uma tentativa de deduzir ou reduzir o mundo de ou a um sujeito sem mundo. Falar de subjetividade transcendental como uma entidade constitutiva e doadora de sentido (HUA 8/457, 17/2.51, 15/366) e falar dos objetos como sendo constituídos por e dependentes da subjetividade, significa formalmente falar da estrutura subjetividade/mundo como o âmbito transcendental no qual os objetos podem aparecer (ZAHAVI, 2003, p. 74)

A constituição só pode realizar-se, então, a partir da subjetividade transcendental, pois a produção de tal processo ocorre justamente devido a certas estruturas transcendentais que compõem a consciência e que tornam possível que ela funcione desta forma. Em outras palavras, se primeiramente o sujeito *descontrói* o objeto, reduzindo-o através da *epoché*, é apenas graças à *reconstrução* que ele se dirige ao transcendente e, a partir dos dados fornecidos por este último, tal como ele se apresenta à esta consciência enquanto fenômeno, o sujeito é capaz de conferir um sentido. Mas tal processo se produz apenas devido a atos intencionais como a percepção, a imaginação, a lembrança, e etc. que permitem ao sujeito acessar a coisa de tal ou tal maneira, mas sempre operando uma síntese de identidade (i.e. construindo uma objetividade e, consequentemente, dando um sentido identitário ao objeto). Assim, a compreensão do processo de constituição

depende necessariamente da compreensão da estrutura transcendental própria ao sujeito que o permite de, através do subjetivo (os modos de doação do objeto para minha consciência) constituir o objetivo (o sentido ou identidade do objeto). Em outros termos, "A realização da epoché e da redução nos deixam com as estruturas intencionais que mostram como a objetividade é constituída a partir da subjetividade" (MORAN, 2000, p. 164). Aqui percebemos o afrontamento entre o *transcendente*, do lado do mundo, e de uma *estrutura transcendental*, do lado do sujeito, e é possível notar como o estabelecimento de uma subjetividade funciona como dispositivo de ligação entre ambas partes. O transcendente excede a consciência, e no entanto ele adquire um sentido apenas no âmbito de tal subjetividade:

A intuição definidora por trás da redução é que a descoberta da subjetividade transcendental funciona como contrapartida à descoberta da intencionalidade da consciência. A transcendência pertence intrinsecamente ao sentido do mundo e, no entanto, esta transcendência adquire seu sentido somente como transcendência para minha consciência. A conexão entre "transcendente" e "transcendental" é, aqui, claramente circunscrita: o problema de base da fenomenologia transcendental é o problema da transcendência, e o ego, ou consciência, "que carrega em si o mundo" é transcendental neste sentido, como intencionalidade, como fundamento do mundo (DE WARREN, 2009, p. 12)

Assim, a análise da constituição na fenomenologia servirá a esclarecer, por um lado, a atividade transcendental da consciência e, por outro, a forma como este mundo transcendente aparece a mim e, consequentemente, ela tem como tema geral o mundo enquanto fenômeno. Por isso chamamos a fenomenologia husserliana de "transcendental", pois ela transpõe o problema do conhecimento no problema da doação, "explorando a solidariedade transcendental entre a objetividade do conhecimento e a subjetividade da experiência, de forma que as condições de possibilidade do conhecimento são expostas como justamente as condições sob as quais os objetos da experiência são dados à consciência" (DE WARREN, 2009, p. 12). Poderíamos, então, afirmar que a passagem da *subjetividade da experiência à objetividade do conhecimento* se produz justamente através da subjetividade transcendental.

Nossas análises nos mostram, contudo, que para que um projeto de constituição, tal como a fenomenologia o apresenta, seja realizável, é preciso que o sujeito que conduz tal processo seja uma entidade mundana, "o sujeito transcendental pode constituir um mundo objetivo somente se ele for *encarnado* e *socializado*, e ambos implicam em uma mundanização" (ZAHAVI, 2003, p. 75). Em outras palavras, a díade subjetividade/mundo não basta para a realização da constituição, pois minha experiência é verdadeira apenas se ela é validada, atestada e verificada por toda uma comunidade intersubjetiva. Sem esta legitimação, risca-se de cair em uma espécie de solipsismo⁴. A intersubjetividade se faz necessária. O tema da intersubjetividade é, contudo, extremamente complexo em Husserl e por isso estabelecer uma definição única e precisa de tal conceito se

⁴ Entendemos sob o nome de "solipsismo" a posição que afirma ou que existe apenas uma única consciência, nomeadamente a minha, ou que é impossível saber se existem, de fato, outros sujeitos além de si mesmo.

mostra uma tarefa difícil. Porém, visto que não é nosso objetivo analisar a intersubjetividade de forma aprofundada, uma definição simples, mas clara, nos bastará neste momento. Assim, de acordo com Husserl, a intersubjetividade seria uma pluralidade de mônadas que constitui em si um mundo objetivo e que se espacializa, temporaliza, realiza no e através do mundo e, conseqüentemente, a *intersubjetividade transcendental* é a relação que se estabelece entre tais mônadas, mais especificamente entre *eu* e o *outro*, e por esta razão ela não pode ser compreendida do exterior, mas somente a partir do ponto de vista do ego. É esta relação que dará legitimidade ao processo de constituição, pois ter consciência da *experiência do outro* (*Fremderfahrung*) me permite testemunhar um ponto de vista que vai além da minha esfera privada e, assim, de atestar um status objetivo à minha experiência do mundo. Em outras palavras:

Husserl se propõe a estabelecer a constituição transcendental de outros sujeitos como o prealável necessário para a constituição de uma "camada universal de sentido (*transzendente Sinnesschicht*)" que, emanando destes sujeitos, torna primeiramente possível o mundo objetivo para mim e para qualquer outro sujeito. Se assim for, o que é procurado – a saber, a constituição do mundo objetivo – *supõe* a constituição da experiência de outro (i.e. do *alter ego*) [...]. O ponto de partida metodológico de Husserl, nós dissemos, consiste em mostrar que o sentido da objetividade é constituída na e a partir da *imanência do ego* [...] e sob tal imanência se funda em seguida a esfera intersubjetiva (SCHNELL, 2007, p. 125)

É possível notar que esta análise fenomenológica da constituição nos trouxe de volta ao nosso ponto de partida. Se por um lado a constituição se realiza através da subjetividade transcendental, por outro o desenvolvimento desta nos levou justamente a descobrir que a objetividade se produz somente através da experiência do outro, validando tal objetividade. Ora, esta experiência do outro, como toda experiência vivida pela consciência, só pode ser compreendida na imanência do ego, pelo qual começamos nossa investigação. Poderíamos ir muito além em nossa análise da intersubjetividade, e aliás este seria o passo seguinte na investigação da subjetividade transcendental, contudo, para o propósito deste artigo, o essencial é entender como e porque o problema da constituição resulta na questão da intersubjetividade: a constituição de uma realidade objetiva não pode ser levada à cabo sem que tal dimensão seja considerada. Neste sentido, a intersubjetividade aparece como condição de possibilidade para o processo de constituição. O fato de que um objeto possa ser vivido intersubjetivamente garante sua transcendência, pois isso implica que ele não pode ser reduzido a um simples correlato intencional da *minha* consciência apenas. Conseqüentemente minha experiência constitutiva de tal objeto é mediatizada pela minha experiência de sua doação a outro sujeito. Somente depois de me dar conta da experiência de tal objeto pelo outro, este objeto pode aparecer a mim com uma validade que o transforma em algo mais do que simples objeto intencional, ele se torna objetivo:

A subjetividade transcendental completa e concreta é a totalidade de uma comunidade aberta de "eus" – uma totalidade que vem do interior, que é unificada puramente transcendentemente e que é concreta somente de tal maneira. A intersubjetividade transcendental é o absoluto e único fundamento ontológico [*Seinsboden*] autosuficiente, a partir do qual tudo o que é objetivo (a totalidade de entes objetivamente reais, mas também cada mundo ideal) tira seu sentido e validade (HUA IX, 1962, p. 344)

Conclusão

Nossa questão inicial dizia respeito à relação entre consciência e mundo e como um conhecimento objetivo de tal mundo seria possível, dado que o acesso da consciência a este mundo se dá através da via subjetiva de suas maneiras de doação. A resposta a esta questão exigiu, contudo, uma mudança de nossa atitude ingênua com o mundo, pois a compreensão de tal relação requer um aprofundamento aos níveis fundamentais da consciência onde a realidade se dá com a maior grau de evidência. Com este propósito tivemos de abdicar através da *epoché* de toda e qualquer concepção preconcebida que determinasse a priori o sentido do ser do mundo para nós. Esta redução, como nós vimos anteriormente, tem como objetivo transformar a banalidade do mundo em um campo de experiência transcendental, "remover a roupa empírica e objetiva que me impus interiormente ou, em vez, que eu não cesso nunca de me impor em uma apercepção habitual" (HUA VIII, 1973, p. 78). A partir deste momento o mundo nos pertence como *fenômeno*, i.e. como correlato de nossa consciência: o tomamos tal como ele se dá a nós em doação originária, mas seu sentido não é mais pré-dado, ao contrário ele é *re-construído* por nós. Esta reconstrução caracteriza, assim, a constituição da objetividade do mundo, atribuindo a cada objeto seu sentido identitário. Tal processo de reconfiguração do mundo nós o nomeamos "*constituição*", porém ele pode produzir-se somente devido a todo um sistema de operações que tornam possível a efetuação de um tal projeto constitutivo. Trata-se justamente da *subjetividade transcendental*. Por isso a compreensão da constituição do sentido do mundo pela subjetividade transcendental deve, necessariamente, passar por uma investigação de tal subjetividade em seu funcionamento. Assim, a fonte definitiva de todo conhecimento possível e absoluto do mundo será o *eu transcendental*, responsável por esta constituição:

Esta fonte tem como título *eu-mesmo* com toda minha vida cognitiva (*Erkenntnisleben*), efetiva (*wirklich*) e pontencial (*vermöglich*) e, finalmente, com toda minha vida concreta em geral. *Toda a problemática transcendental gira em torno da relação entre este eu que é meu – o ego – e o que é primeiramente posto como evidente, em seu lugar: a saber, minha alma e, em seguida, em torno da relação entre este eu, assim como a vida da minha consciência, e o mundo, do qual tenho consciência e do qual reconheço o ser verdadeiro em minhas próprias formações de conhecimento (Erkenntnisgebilde)* (HUA VI, 1976, p. 101)

E possível perceber nesta passagem que a análise da constituição nos leva não apenas à compreensão da constituição do mundo, mas também no sentido contrário, em direção à questão da auto-constituição da minha própria consciência, o que significa que ambos objeto e sujeito se constroem em um mesmo processo, em um mesmo fluxo, e daí a originalidade (e complexidade) do pensamento husserliano⁵: consciência

⁵ Em uma nota de pé de página de sua obra "*Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*", Alexander Schnell nos explica o processo de constituição, expondo simultaneamente a originalidade deste ato da consciência tal como Husserl o estabelece: "A correlação constitutiva – a correlação "noético-noemática" – posta em evidência por Husserl em meados dos anos 1900, significa uma transformação radical da relação sujeito-objeto tradicional, transformação que supõe como prerrogativa absolutamente indispensável ao método da *epoché* e da redução fenomenológica. O resultado desta transformação é que nem o sujeito não é mais estaticamente

e mundo não são mais duas partes distintas que interagem, ao contrário, um não é sem o outro. Poderíamos afirmar que a constituição se mostra, então, como a vida da subjetividade transcendental, ne medida em que, através da constituição, esta subjetividade se encontra em constante processo de produção, fornecendo um sentido ao mundo. Tal tarefa se mostra, portanto, interminável, dado que a subjetividade transcendental não é estática, mas um constante "tornar-se". Contudo, como Husserl nos alerta, "se interpretarmos a subjetividade transcendental como um ego isolado e no espírito da tradição kantiana, ignorarmos toda a tarefa do estabelecimento de uma comunidade transcendental de sujeitos, então cada oportunidade de alcançar um conhecimento de si e do mundo é perdida" (HUA XXIX, 1992, p. 120). Assim, a investigação da constituição permaneceria incompleta se não levarmos em consideração a intersubjetividade subjacente e primordial a este ato, dado seu papel legitimador. Este conceito aparece, então, como fundamental para a realização do projeto fenomenológico de uma subjetividade transcendental, visto que ele valida a relação de duas ideias fundamentais, mas inicialmente contraditórias: de um lado o mundo se apresenta para todos, i.e. ele é objetivo, e de outro o sentido deste mundo é constituído no núcleo da consciência, ou seja pelo sujeito transcendental. Estas duas ideias manifestam justamente a oposição que Husserl procura ultrapassar através da instituição de uma filosofia fenomenológica, nomeadamente aquela entre o sujeito que tem experiência do mundo e o mundo enquanto tal, em si mesmo. Assim, a intersubjetividade aparece como dispositivo essencial do sistema constitutivo e elemento primordial para a possibilidade da realização da fenomenologia, pois ela legitima a atividade constitutiva executada pela subjetividade transcendental. Assim sendo, este artigo representa apenas uma porta de entrada ao sistema husserliano. A subjetividade transcendental, ainda que primordial, é apenas um primeiro passo em direção à redescoberta do mundo sob a ótica fenomenológica.

Bibliografia

1. Primária:

HUA I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Ed. Strasser, S. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

HUA III-1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Ed. Ströker, E. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

HUA VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Ed. Biemel, W. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

face a um objeto suposto e já dado, nem o objeto face a um sujeito (ou uma pluralidade de sujeitos) constituído(s), de forma que o estabelecimento desta relação *seguiria* (ontologicamente e cronologicamente) uma presença prealável de objetos, de um lado, e de sujeitos, de outro, mas que de uma maneira essencial, o sentido – e o sentido de ser – dos objetos é justamente constituído pelo sujeito transcendental (toda constituição é, então, uma constituição de *um objeto* !), sujeito o qual não precede, ao mesmo tempo, este ato de constituição: o ser e a consciência devem ser pensados juntos, melhor: eles pertencem juntos à unidade concreta do ato intencional que deve ser concebido como uma 'essência', um '*eidos*'. (SCHNELL, 2007, p. 13)

HUA VII. Erste Philosophie (1923–1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Ed. Boehm, R. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

HUA VIII. Erste Philosophie (1923–1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Ed. Boehm, R. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.

HUA IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesung Sommersemester 1925. Ed. Biemel, W. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

HUA X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Ed. Boehm, R. Dordrecht: Springer, 1969.

HUA XVII. Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Ed. Janssen, P. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929.

HUA XXIX. Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband Texte Aus Dem Nachlass 1934 – 1937. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1992.

HUA XXXIV. Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Outras edições :

HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse.* Traduzido por Marc B. de Launay. Col. "Epiméthée". Paris : PUF, 1989

2. Secundária :

BERNET, R. *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques.* Paris: PUF, 2004

CABRAL, M. S. A noção husserliana de consciência intencional e suas origens. *Intuitio*. Porto Alegre, vol. 3, nº01, p. 120–138, Junho 2010

FRAGATA, J. A. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia.* Braga: Livraria Cruz, 1959

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff.* Gesamtausgabe Band 20. II. Abteilung : Vorlesungen 1925 – 1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979

HELD, K. Part I. The Scope of Husserl's Transcendental Phenomenology. In: WELTON, D. (ed.) *The New Husserl: A Critical Reader.* Bloomington: Indiana University Press, 2003.

HELD, K. *Lebendige Gegenwart.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

LOHMAR, D. YAMAGUCHI, I. (eds.). *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time.* Série Phaenomenologica, vol. 197. Heidelberg: Springer, 2010.

MOHANTY, J. N. Chapter 5. Intentionality. In: DREYFUS, H. L. WRATHALL, M. A. *A Companion to Phenomenology and Existentialism.* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MORAN, D. *Introduction to Phenomenology.* London & New York: Routledge, 2000.

RICHIR, M. *Monadologie transcendantale et temporalisation.* Husserl – Ausgabe und Husserl-Forschung. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

- RICHIR, M. Qu'est-ce qu'un phénomène ? *Les études philosophiques*. Paris, Out.-Dez. 1998.
- SCHNELL, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Col. "Krisis". Grenoble: Millon, 2007.
- SCHNELL, A. Intersubjectivity in Husserl's Work. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. Vol. II, nº 1, 2010.
- SCHNELL, A. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1911*. Col. "Europaea Memoria". Hildesheim: Olms, 2004.
- SOKOLOWSKI, R. *Husserlian Meditations. How Words Presents Things*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- SOKOLOWSKI, R. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SOKOLOWSKI, R. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. *Phaenomenologica* 18. La Haye: Martinus Nijhoff, 1964.
- DE WARREN, N. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ZAHAVI, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Artigo recebido em 14/08/2015

Artigo aceito em 07/10/2015

O conceito de liberdade em Locke e Mill

The concept of liberty in Locke and Mill

Palavras-chave: John Stuart Mill; John Locke; liberdade; resistência.

Keywords: John Stuart Mill; John Locke; liberty; resistance.

Gustavo Hessmann Dalaqua

Doutorando em filosofia,
Bolsista Fapesp, USP, São
Paulo, SP, Brasil.

gustavodalaqua@yahoo.
com.br

Resumo

O objetivo do artigo é realizar uma análise comparativa entre as ideias de liberdade elaboradas por John Locke e John Stuart Mill. A tese que buscaremos defender é a de que o modo como Locke pensou a liberdade exerceu influência sobre a filosofia de Mill. A fim de justificá-la, iremos analisar, primeiro, o conceito de liberdade defendido por Locke. Para tanto, reconstruiremos sucintamente os apontamentos sobre a liberdade traçados nas obras *Segundo tratado sobre o governo civil* (1689) e *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Em seguida, leremos um escrito de juventude de Mill onde o autor apresenta sua interpretação do pensamento de Locke e elogia a teoria dos direitos inalienáveis presente no *Segundo tratado*. Feito isto, veremos de que maneira o pensamento político de Locke reverberou na doutrina da liberdade exposta por Mill em *Sobre a liberdade* (1859). Nossa conclusão será a de que o conceito de liberdade em Mill possui fortes semelhanças com a ideia de liberdade apresentada por Locke.

Abstract

The main goal of this paper is to offer a comparative analysis between the ideas of liberty espoused by John Locke and John Stuart Mill. As we shall argue, Locke's concept of liberty influenced Mill's philosophy. To support our argument, we shall first analyze the concept of liberty defended by Locke. Thus, we shall briefly reconstruct the remarks on liberty given in the works *Second Treatise of Civil Government* (1689) and *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Then, we shall read an essay Mill wrote in his youth where he interprets Locke's thinking and compliments the theory of inalienable rights presented in the *Second Treatise*. Next, we shall examine in what manner Locke's political thought affected the doctrine of liberty expounded in Mill's *On Liberty* (1859). Our conclusion will be that Mill's concept of liberty has strong similarities with Locke's idea of liberty.

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 142-153, jan-jun, 2016

Liberdade em Locke

No *Segundo tratado sobre o governo civil*, o termo "liberdade" tem sua primeira definição apresentada no quarto capítulo:

A *liberdade natural* do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei de natureza. A *liberdade do homem em sociedade* consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político [*commonwealth*] mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer arbitrio [*will*] ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, de acordo com a confiança posta nele [*according to the trust put in it*]. A liberdade, portanto, não corresponde ao que nos diz Sir Robert Filmer, ou seja, *uma liberdade para cada um fazer o que lhe aprouver, viver como lhe agradar e não estar submetido a lei alguma*. A *liberdade dos homens sob um governo* consiste em viver segundo uma regra firme [*standing rule*], comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem (LOCKE, 1988, §22).¹

Para Locke, tanto a liberdade natural quanto a liberdade civil não se realizam mediante o silêncio da lei, motivo por que seria grosseiro atribuir ao autor "a noção clássica de *liberdade negativa*" (é o que faz BOBBIO, 1998. p. 180).² Muito pelo contrário, o *Segundo tratado* diz com todas as letras que "o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois [...] onde não há lei, não há liberdade" (LOCKE, 1988, §57). A ausência de lei implica ausência de liberdade. De acordo com Locke, a presença da lei denota liberdade – não qualquer lei, é claro, mas sim aquela lei que, cuidando dos interesses confiados ao legislativo, realiza o "bem comum" (ibid, §131). E de que modo o corpo político cuida dos interesses dos indivíduos e realiza o bem comum? Segundo Locke, o legislativo faz isso quando erige aquilo que os republicanos ingleses chamavam de Império da Lei, que para eles definia a liberdade própria da vida política.³ Não estar submetido a leis arbitrárias é, portanto, uma das grandes insígnias da liberdade lockiana (HALLDENIUS, 2003 e POLIN, 1960, p. 149).

No capítulo seis do *Segundo tratado*, Locke retoma a relação entre liberdade e lei. Segundo o autor, o que torna um ser humano livre é

o estado de maturidade em que se pode supor que o indivíduo é capaz de conhecer a lei, de modo que possa manter suas ações dentro dos limites impostos por ela. Uma vez alcançado esse estado, presume-se que ele saiba

¹ Seguindo uma prática consagrada entre os comentadores de Locke, no lugar da página, indicarei os parágrafos enumerados pelo próprio autor quando citar o *Segundo tratado* e o *Ensaio sobre o entendimento humano*.

² Sobre o caráter positivo da liberdade lockiana, ver FRATESCHI (2008, p. 343). A distinção entre liberdade negativa e positiva remonta a BERLIN (1969). Em seu ensaio *Two Concepts of Liberty*, Berlin afirma que o conceito de liberdade positiva seria aquele que associaria a liberdade com o autogoverno. De acordo com o sentido positivo da liberdade, quanto mais se participa da política e da elaboração das leis, tanto mais livre se é. Inversamente, em seu polo negativo, a liberdade seria infensa à política. Nesse sentido, quanto menor o escopo da política e da lei, tanto maior a liberdade. A classificação de Locke na divisão de Berlin é ambígua: na página 123, Berlin sugere que o conceito lockiano de liberdade é negativo; na página 147, contudo, afirma o contrário.

³ "[T]he liberty of a commonwealth consisteth in the empire of her laws" (HARRINGTON, 1992, pp. 19-20). A relação de Locke com o republicanismo é um tema controverso entre os comentadores do autor. Sobre o republicanismo inglês, consulte-se BARROS (2015). Para RYAN (2012, p. 246) e TULLY (1993, p. 301), é lícito associar o pensamento de Locke ao republicanismo. Na obra *The Machiavellian moment*, em contrapartida, Pocock afirma o contrário e escreve que Locke deve ser considerado um dos "adversários dessa tradição [sc. a republicana]" (POCOK, 2003, p. 424).

até que ponto essa lei deve ser seu guia e até que ponto pode fazer uso de sua *liberdade*, e assim chega a obtê-la. [...]. Está um homem sob a lei da *Inglterra*? *O que o tornou livre nessa lei* – isto é, deu-lhe a liberdade de dispor de suas ações e posses segundo sua própria vontade, dentro do que essa lei permite? Respondo: a capacidade de conhecer tal lei (LOCKE, 1988, §59).

A conquista da liberdade pressupõe certa maturidade, que Locke identifica com o "estado da razão" (idem). Nesse sentido, o indivíduo não nasce livre, mas sim torna-se tal. Para que se torne livre, o indivíduo precisa desenvolver a capacidade de conhecer a lei da razão, que Locke assume como sinônimo da lei de natureza. E como lhe é possível conhecer a lei de natureza? Embora não se ponha tal questão no *Segundo tratado*, nos *Ensaio sobre a lei de natureza* a resposta de Locke é clara: a lei de natureza é conhecida pela experiência do próprio indivíduo, e não pela tradição ou por princípios inatos (LOCKE, 2002, pp. 131-3). Para conhecermos a lei de natureza, precisamos pôr em questão os preceitos morais que nos foram "inculcados por nossos pais, ou preceptores, ou outros com os quais vivemos" (ibid, p. 141). Porque indispensável ao conhecimento da lei de natureza, a capacidade de examinar criticamente a tradição e o costume é indispensável para a liberdade. Nesse sentido, Locke vai ao encontro de Mill, pensador que também fazia da postura crítica perante a sociedade um ingrediente essencial da liberdade. Voltaremos a esse ponto adiante.

A ideia de que a capacidade de examinar criticamente os preceitos que guiam nossa conduta nos dirige à liberdade é reforçada na obra *Ensaio sobre o entendimento humano*. Ai, Locke escreve que ser livre é poder determinar suas ações conforme o próprio entendimento: "o fim de nossa liberdade é poder atingir o bem que escolhemos" (LOCKE, 1988, II, XXI, §49). A liberdade requer autodeterminação. O sujeito livre é aquele capaz de determinar "por meio de seu próprio pensamento e juízo o que é melhor fazer; do contrário, ele estaria sob a determinação de outro que não ele, e isto é a falta de liberdade" (idem). Assenhorar-se da própria conduta e poder determinar o bem que deseja perseguir é, enfim, essencial para a liberdade lockiana.

Prosseguindo com sua explanação da liberdade no *Ensaio*, Locke acrescenta que a liberdade e a felicidade estão intimamente relacionadas.⁴ Poder dirigir nossa conduta de sorte a alcançar o bem que preferiremos é, com efeito, o modo como Locke matiza a felicidade (ibid, XXI, §51). Não admira, portanto, que escreva:

A necessidade de buscar a verdadeira felicidade é a fundação da liberdade. Assim como a maior perfeição da natureza intelectual reside em uma constante e cuidadosa busca pela sólida e verdadeira felicidade, também o cuidado do nosso eu [*the care of ourselves*], que nos impede de confundir a felicidade verdadeira com a imaginária, é a fundação necessária de nossa liberdade (ibid, XXI, §52).

A liberdade funda-se na felicidade, e é por isso que tornar-se livre envolve a busca da "verdadeira felicidade" (idem). Quanto a esta, é mister salientar que o conceito de felicidade em Locke não é neutro. O prazer que o autor atrela a sua concepção de felicidade é mais intelectual que

⁴ Sobre a relação entre liberdade e felicidade em Locke, vide o terceiro capítulo de *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke* (NODARI, 1999, pp. 71-85).

sensual (ibid, XXI, §44). Obviamente, Locke não nega que possa haver um homem que conceba a vida feliz como aquela repleta de prazeres tão somente sensuais. No entanto, no sentido lockiano do termo, tal vida não seria verdadeiramente feliz. Para Locke, a felicidade verdadeira demanda que o indivíduo cuide de seu próprio eu e desenvolva sua "natureza intelectual" (idem).⁵

"A descrição que Locke dá à liberdade pressupõe cidadãos ativos, racionais e politicamente informados, que estão dispostos a avaliar criticamente o governo" (TULLY, 1993, p. 306). A fim de salvaguardar sua liberdade, os indivíduos lockianos devem cultivar uma relação crítica para com os preceitos e leis adotados pelo governo instituído. Para Locke, a lei natural prescreve direitos individuais inalienáveis – tais quais o direito à vida, à liberdade e à propriedade da própria pessoa e dos bens que lhe pertencem –, que governo algum pode desrespeitar. Se as leis civis atentarem contra o bem comum e forem arbitrárias, o exercício da liberdade implicará, necessariamente, resistência. Como veremos, a associação entre liberdade e resistência também marca presença no pensamento de Mill. Com efeito, a "liberdade de resistir" mencionada no capítulo final do *Segundo tratado* é justamente o que Mill mais aprecia no pensamento político lockiano (LOCKE, 1988, §219).

A recepção de Locke no pensamento do jovem Mill.

Publicado em 1832, *Use and Abuse of Political Terms* é o texto milliano que melhor explora o pensamento político de Locke. O propósito principal do texto é resenhar o livro de George Cornewall Lewis, *The Use and Abuse of Some Political Terms*. Em seu livro, Lewis procura denunciar o abuso de conceitos políticos feitos por pensadores clássicos da filosofia inglesa, dentre os quais Locke. Segundo Lewis, Locke teria cometido um abuso de linguagem ao afirmar a existência de direitos naturais. "À palavra *direito*, o Sr. Lewis oferece a definição de direitos legais e estabelece que todos os direitos são criações da lei [civil]" (MILL, 1977, p. 8).

Contra Lewis, Mill defende Locke e rebate que postular a existência de uma esfera jurídica que não coincide com a lei civil é importantíssimo porque franqueia aos cidadãos a capacidade de criticar e resistir ao governo injusto. Munidos do vocabulário dos direitos naturais, "os homens dirão que têm, por exemplo, o direito a um bom governo, o que é inegavelmente verdade" (ibid, p. 10). Isto, por sua vez, lhes confere "o direito ou a liberdade de derrubar seus governantes, ou talvez de puni-los por terem falhado no cumprimento desta tarefa [sc. a tarefa de conduzir bem o governo]" (idem).

Na visão de Mill, o grande mérito do *Segundo tratado* seria investigar "que moralidade haveria na ausência da lei [civil]" (idem). O estabelecimento de uma moral para além do direito positivo é uma ferramenta salutar para a vida política:

[A] doutrina dos direitos inalienáveis e imprescritíveis [...] contém algo de bom: ela sugere que o poder do soberano (embora, é claro, seja incapaz de limitação legal) possui um limite moral [...]. O governo não cumpre sua função se, ao procurar causar bem à sociedade em seu todo, reduz o indivíduo a um estado tal que, de modo geral, ele torna-se um perdedor por viver sob o governo, de sorte que estaria melhor se semelhante governo

⁵ Seguindo Locke e Mill, não faremos distinção entre os termos "eu [self]" e "indivíduo [individual]".

O estabelecimento de um campo moral para além do direito positivo é politicamente útil porque inviabiliza a criação de um poder soberano absoluto. Posto que acima da lei civil, o poder soberano não está, contudo, acima da lei moral. Justamente porque conseguem impor limitações morais ao poder soberano, os direitos individuais endossados por Locke são bem-vindos para Mill. Tais direitos constituiriam o fulcro da liberdade, entendida aqui como a liberdade de resistir ou derrubar governos injustos – isto é, governos que não melhoram a vida dos indivíduos. Na leitura de Mill, esta seria outra verdade que o pensamento lockiano mostraria: que a função do governo é melhorar a vida do indivíduo. O governo que não potencializa o desenvolvimento da vida individual deixa de cumprir sua função. Na esteira de Locke, Mill diz que "o consentimento voluntário de um homem em viver sob um governo" é o melhor "teste" para verificar se tal governo de fato melhora sua vida (idem).

Estes três pontos que *Use and Abuse of Political Terms* identifica e elogia no pensamento político lockiano serão incorporados pelo pensamento posterior de Mill. Em 1861, *Considerações sobre o governo representativo* afirmará (i) que a função de todo governo é maximizar o desenvolvimento individual e (ii) que todo governo deve basear-se no consenso.⁶ Dois anos mais tarde, *Utilitarismo* irá estabelecer (iii) que a sede da justiça são os direitos morais individuais. Tais direitos, ademais, legitimariam a resistência do indivíduo contra o governo injusto (MILL, 2008c, p. 178). Erigida como condição *sine qua non* do progresso político, a resistência individual é valorizada por Mill porque é capaz de escancarar e reformar as imperfeições do governo e das leis vigentes.⁷

Conquanto jamais utilize a expressão "direito natural", o "direito moral" a que Mill alude pode ser lido sem problemas como sinônimo da expressão "direito natural" (HART, 1982, pp. 89-90).⁸ Portanto, utilizarei doravante os termos "direito natural" e "direito moral" (ou ainda, "lei moral") indiscriminadamente. Em ambos os casos, trata-se de um direito situado para além ou aquém dos mecanismos institucionais do direito vigente, que propicia um descolamento entre o âmbito da legitimidade e o âmbito da legalidade.⁹ Para Mill, não menos do que para Locke,

⁶ MILL, 2008a, capítulos II e III. Todavia, convém não esquecer que, em sintonia com a política da Companhia Britânica das Índias Orientais (da qual era funcionário), Mill aprovava formas de governo não-consensuais para os povos que ainda não tinham atingido a "maioridade", os chamados "bárbaros". Para uma crítica pertinente à visão depreciativa dos povos não-europeus, apanágio do século XIX que maculou o pensamento milliano, e uma análise de seu conluio com o colonialismo britânico, vide SCHULTZ (2007).

⁷ "A grande dificuldade do governo democrático tem sido, até hoje, proporcionar [...] um suporte social, um *point d'appui* para a resistência individual contra as tendências do poder dominante [...]. Pela falta desse *point d'appui*, as sociedades antigas, e quase todas as modernas, ou se dissolveram ou se tornaram estacionárias" (MILL, 2008a, p. 316).

⁸ Em *The Lockean Theory of Rights*, Simmons reforça a tese de Hart e afirma que a apologia dos direitos morais realizada no capítulo final de *Utilitarianism* é "uma defesa de direitos *naturais*", tal qual Locke os compreendia (SIMMONS, 1992, p. 108).

⁹ Empregarei as expressões "legítimo/legitimidade" e "justo/justiça" indistintamente. O campo da legitimidade é o domínio da justiça, e o da legalidade, o domínio compreendido pelo direito positivo.

semelhante descolamento é crucial para a manutenção da justiça, pois fornece uma base a partir da qual se é legítimo avaliar, criticar e quiçá derrubar o governo instituído – se ele for injusto. Sem a distinção entre direito moral e civil, a justiça passa a coincidir inteiramente com a lei positiva. A coincidência integral entre legitimidade e legalidade dificulta a defesa do direito de resistência, uma vez que condena à ilegitimidade toda ação que não for conforme o direito positivo; o que desobedece a lei civil é *pro tanto* ilegítimo.¹⁰

A distinção entre direito moral e civil tem uma função crítica. Por crítica, entenda-se a capacidade de determinar os limites da ação governamental legítima. Uma das funções do direito moral é precisamente a de servir de parâmetro avaliador do governo, a partir do qual se é possível averiguar sua justiça ou injustiça. O direito moral opera, pois, como uma estaca que finca as fronteiras da ação governamental legítima. Tanto em Mill quanto em Locke, ele visa fomentar um povo indócil, indisposto a cooptar com governos injustos.

Liberdade em Mill.

Sobre a liberdade é, seguramente, o melhor livro para se analisar a questão da liberdade em Mill. Concebido como um plano de defesa da liberdade para a era democrática, o objetivo principal deste ensaio seria

afirmar um princípio bastante simples, capaz de governar em absoluto as relações da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à compulsão e ao controle [...]. Esse princípio é o de que o único fim que legitima a humanidade a interferir, individual ou coletivamente, na liberdade de ação de qualquer um é a autoproteção. O único propósito de se exercer legitimamente [*rightfully*] o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais. Seu próprio bem, físico ou moral, não é garantia suficiente. O indivíduo não pode, legitimamente, ser compelido a fazer ou deixar de fazer [algo] porque [...], na opinião dos outros, fazê-lo seria sábio ou mesmo correto. Essas são boas razões para o advertir, contestar, persuadir, instar, mas não para o compelir ou castigar quando procede de outra forma. Para justificar esse exercício do poder, deve-se provar que a conduta que se deseja coibir produzirá mal a outrem. (MILL, 2008b, pp. 13-4).

Eis a primeira formulação oferecida ao longo de *Sobre a liberdade* para o princípio do dano. No afã de garantir zonas de liberdade invioláveis para o indivíduo, o princípio do dano institui um critério de legitimidade para a intervenção estatal: o governo só pode cercear a conduta individual que provoca dano a outrem. Se a conduta não gera dano, a interferência do governo é arbitrária e ilegítima, razão pela qual o indivíduo pode e deve resisti-la. Para Mill, respeitar o princípio do dano é indispensável para todo governo que se julgue bom. O bom governo, ademais, é o "governo da lei", que se define em oposição ao "governo arbitrário [*government of will*]" (MILL, 2008a, p. 233). Suas decisões se pautam por critérios aceitos por todos, não por mero "ato arbitrário [*act of will*]" (ibid, p. 282).

Mas o que entender, afinal, por dano? No início do capítulo quatro de *Sobre a liberdade*, quando discorre acerca da conduta individual que não danifica outrem, Mill dá indícios do que entende por dano:

¹⁰ Para uma explanação mais aprofundada desse ponto, vide a introdução de *Natural Right and History* (STRAUSS, 1953).

[O] fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um seja obrigado a observar certa linha de conduta para com o resto. Essa conduta consiste, primeiro, em não danificar os interesses dos outros, ou melhor, certos interesses, que, ou por expressa cláusula legal ou por entendimento tácito, devem ser considerados direitos (ibid, p. 83).

Danificar significa, pois, violar os interesses do indivíduo que se qualificam de direitos. Esses direitos podem ou não ser reconhecidos pela lei positiva. Sendo assim, é possível que o governo não reconheça certo direito que pertence ao indivíduo, ou ainda, que reconheça como direito algo que na realidade não o é. Um governo equivocado pode criar uma lei que atribui ao indivíduo "direitos que não lhe deveriam ter pertencido; noutras palavras, a lei que confere tais direitos pode ser uma lei má" (MILL, 2008c, p. 178). Visto que o direito positivo pode às vezes se enganar e editar leis más, os direitos invioláveis que o princípio do dano visa proteger devem ser lidos como sendo direitos morais, e não legais. Se interpretássemos o dano como a quebra de direitos apenas legais, o próprio princípio do dano perderia sua razão de ser. O dano, relembremos, é o que define a legitimidade da interferência governamental. Ora, se quem define a legitimidade da interferência governamental é a lei que o próprio governo promulga, nesse caso, o princípio do dano não serviria senão para justificar o *statu quo*. O pior dos governos conseguiria, então, revestir-se da mais completa legitimidade. Inversamente, a liberdade de resistir que Mill tanto aprecia tornar-se-ia impossível. Não é lícito, em suma, interpretar o dano como um conceito meramente legal.

No princípio do dano, assim como no conceito de direito natural formulado por Locke, o que está em jogo é a mesma ideia. Tanto em Mill quanto em Locke, a defesa da liberdade implica a postulação de um núcleo de direitos invioláveis, que permite ao indivíduo criticar e resistir a opressão governamental arbitrária. Em última instância, é em um sujeito portador de direitos individuais que Locke e Mill situam a liberdade. Isto já sugere que, em ambos os autores, a teoria da liberdade tem como contraparte um tipo específico de sujeito. Com efeito, de maneira análoga a Locke, o sujeito livre milliano é também construído como detentor de uma postura crítica.

A relação entre crítica e liberdade fica clara no terceiro capítulo de *Sobre a liberdade*, intitulado "Da individualidade como um dos elementos do bem-estar". Ali, o autor explica que a liberdade tem que ver com o "cumprimento inteligente do costume" (MILL, 2008b, p. 66). Mill o descreve negativamente como o reverso da obediência cega, relação passiva em que o homem não desenvolve o seu eu. Nesse caso, a rigor, o homem não constitui sua individualidade porque não resguarda, em sua pessoa, oposição ao meio. Sua relação com o costume não é livre porque, voluntária ou inconscientemente, ele se reprime para forçar sua vida a entrar "dentro de um dos moldes pré-formados pela sociedade de modo a poupar os seus membros do trabalho de formar seu próprio caráter" (ibid, p. 80). Em poucas palavras, ele é determinado e não determinante; é o meio quem manda nele, não o contrário.

O cumprimento inteligente do costume é coisa completamente distinta. Ele se traduz por uma relação crítica com o meio, na qual o indivíduo examina e avalia a retidão das leis e costumes que lhe são impostos pelo governo

e pela sociedade. E ao contrário do que pensam alguns comunitaristas, o objetivo de tal exame não é solapar a coesão social (*pace* GAIRDNER, 2008). O cumprimento inteligente do costume não deve ser lido como responsável pela aparente anomia observada na modernidade. Quando o apresenta, Mill mostra que o sujeito que respeita as leis e os costumes sem questioná-los contribui para o esgarçamento do tecido social. Somente o indivíduo que suspende as leis e normas sociais por meio do exame crítico adquire compreensão efetiva da comunidade a que pertence. Doravante, ele não seguirá a comunidade irrefletidamente, mas sim porque aceita e entende que seus preceitos são bons. Após ter testado livremente a validade e propriedade dos costumes e leis para si, o indivíduo adquire uma compreensão interna deles. A norma que orienta sua conduta passa, então, a lhe ser interna. Nesse sentido, o cumprimento inteligente advogado por Mill gera autonomia, se por autonomia entendermos a capacidade que o indivíduo tem de dar-se a própria lei ou norma de sua conduta (GRAY, 2002 e SIMÕES, 2008, pp. 37-46).

Segundo Mill, o cumprimento inteligente do costume nos conduz à liberdade porque permite-nos construir um caráter próprio. Por "caráter", Mill compreende a capacidade que os indivíduos têm de determinar os "desejos e impulsos" que guiam sua ação (MILL, 2008b, p. 67). No vocabulário milliano, o sujeito de caráter é justamente o indivíduo livre. Além de nos conduzir à liberdade, o cultivo do caráter também nos concederia acesso à felicidade. E aqui nos deparamos com mais uma semelhança entre Mill e Locke: a promiscuidade entre liberdade e felicidade.

Como vimos, Locke entendia que a liberdade funda-se na felicidade (LOCKE, 1952, XXI, §52).¹¹ Em Mill, encontramos a mesma linha de raciocínio. "O utilitarismo," ele escreve, "pode apenas atingir seus fins por meio do cultivo geral da nobreza de caráter" (MILL, 2008c, p. 142). Como se sabe, o fim do utilitarismo é promover a maximização da felicidade. O cultivo nobre do caráter, por seu turno, é peça-chave da doutrina da liberdade exposta em *Sobre a liberdade*. O que a frase acima diz, portanto, é que o utilitarismo (isto é, a realização da felicidade) só é possível por meio do cultivo do caráter, isto é, da liberdade. Há, tanto em Locke quanto em Mill, um entrelaçamento entre liberdade e felicidade.

Como todo utilitarista, Mill identifica a felicidade com o prazer. Entretanto, o prazer que indexa a sua concepção de felicidade não é neutro. No capítulo dois do *Utilitarismo*, o autor introduz uma divisão hierárquica no conceito de prazer, e afirma que a vida feliz é aquela onde os prazeres superiores prevalecem sobre os inferiores (MILL, 2008c, p. 138). Por prazeres superiores, Mill compreende os prazeres do intelecto, da imaginação e dos sentimentos (*idem*). Os prazeres inferiores, em contrapartida, seriam os sensuais.

¹¹ Mill entrou em contato com a ideia de felicidade e liberdade apresentada no *Ensaio* precocemente. Em sua *Autobiografia*, Mill relata que, quando criança, seu pai o pedira que realizasse um fichamento de cada capítulo do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Uma vez concluído os fichamentos, Mill os entregava para o pai, que lia e debatia com o filho suas impressões sobre Locke. Vide MILL, 1981, p. 71.

Para que o utilitarismo consiga atingir seus fins e as pessoas sejam felizes, é necessário que elas construam um caráter próprio e cultivem os prazeres superiores, e que adquiram "hábitos de consciência de si e de observação de si [*self-consciousness and self-observation*]" (ibid, p. 142). De modo parecido a Locke, a felicidade e a liberdade vislumbradas por Mill contêm um conteúdo específico e implicam um determinado tipo de indivíduo. Para os dois autores, livre é quem consegue exercitar os prazeres intelectuais e moldar os seus desejos e o seu eu. O indivíduo-sede da liberdade lockiana e milliana possui contornos definidos: ele é aquele que, sob a posse da razão e de seus direitos inalienáveis, é capaz de criticar e resistir as leis e normas sociais.

Conclusão

Vimos que as ideias de liberdade presente nos escritos de Locke e Mill possuem semelhanças notáveis. Em um ensaio de juventude, Mill elogiava o *Segundo tratado* por conta de sua noção de direitos morais. O estabelecimento de direitos para além do domínio da legalidade parecia promissor ao jovem Mill porque garantia ao indivíduo a liberdade de criticar as leis vigentes e de resistir ao governo. Como diria Simmons, a teoria dos direitos individuais que Locke nos legou visa sobretudo propiciar "um espaço moral dentro do qual somos livres" (SIMMONS, 1992, p. 92).

A ideia de que o domínio da liberdade é composto por um amálgama de direitos morais fixaria raízes no pensamento político milliano. A tese de que a concepção lockiana de liberdade tenha influenciado a doutrina da liberdade formulada por Mill é, portanto, perfeitamente justificável. De maneira similar a Locke, Mill pensa que o estabelecimento de direitos morais é essencial para a construção de uma zona de não-interferência individual. Tal zona configuraria o lócus primário da liberdade na medida em que outorgaria ao indivíduo um espaço de recuo, a partir do qual ele seria capaz de se distanciar e, por conseguinte, de suspender e avaliar a retidão das instituições jurídico-estatais. Como diria Tully a respeito de Locke, "suspender e examinar o sistema moral disponível é a fundação da liberdade" (TULLY, 1993, p. 312). Tal asserção vale igualmente para Mill.

Para Locke, não menos do que para Mill, o exercício de semelhante suspensão é imprescindível não só para a liberdade do sujeito, mas também para a constituição de si. Ao fazer uso efetivo de seus direitos morais e submeter as instituições vigentes à crítica, o indivíduo lockiano e milliano torna-se capaz de elaborar sua própria concepção de bem, que servirá de guia a sua conduta. De menor heterônomo ele passa, então, a viver em um estado de maioridade que lhe confere felicidade. Em Mill e Locke, liberdade e felicidade caminham lado a lado.

Tanto Locke quanto Mill, portanto, concebem a liberdade como um conjunto de direitos individuais. Na filosofia de ambos, a liberdade é um atributo individual. Seu fulcro primacial seria um núcleo composto por direitos inalienáveis, espécie de constituinte ontológico básico do indivíduo; o modo como os filósofos concebem a liberdade tem como contraparte um certo tipo de sujeito. Tal concepção pôs em marcha uma visão da liberdade que até hoje goza de sucesso. A noção do sujeito livre como

aquele que reivindica seus direitos individuais para resistir às pressões externas e perseguir sua felicidade fez fortuna e serviu de justificativa para a luta de vários indivíduos que, reunidos em grupos, procuravam resistir e reconfigurar as tendências do poder dominante.¹² Isto basta para mostrar que, em que pese o individualismo de suas filosofias, jamais Locke ou Mill negam que a liberdade se exerce junto com outrem. O próprio fato de associarem liberdade e resistência já deve servir para indicar que os filósofos não descartam que, na prática, o exercício da liberdade deve se dar com os demais (a resistência de um só, obviamente, não tende a ser eficaz).

Discordamos, portanto, da interpretação de MARSHALL (1994, p. 216), segundo a qual a liberdade lockiana não requer participação política. Decerto, o *Segundo tratado* afirma que os indivíduos não precisam necessariamente participar da legislatura política. Mediante consentimento, eles podem ser representados por outrem (LOCKE, 1988, §192). Entretanto, não é lícito inferir daí que a liberdade lockiana dispensa a participação política. A participação política para Locke não se restringe à legislatura instituída pelo governo. O poder político emana do povo, e sempre que houver indivíduos agindo em conjunto, um novo polo de poder político instaurar-se-á. Destarte, Locke apresenta uma concepção de liberdade política que ultrapassa as instituições políticas vigentes (TULLY, 1993, pp. 318-23). Não é por ocorrer fora dos mecanismos institucionais do governo que a "liberdade de resistir" elogiada ao final do *Segundo tratado* deixa de ser política (LOCKE, 1988, §219). A liberdade lockiana, em síntese, não exclui a participação política.

A ideia de que a liberdade lockiana e milliana seja apolítica ou anti-comunitária é uma impressão que não se sustenta (*pace* GAIRDNER, *op. cit.*). Como Seigel bem o mostra em *The Idea of the Self*, o eu liberal presente nas teorias da liberdade de Locke e Mill é "simultaneamente individual e social" (SEIGEL, 2005, p. 109).¹³ Ambos os filósofos não negavam que a liberdade se exerce com os demais e atentavam para o caráter social da formação do indivíduo.

A filosofia milliana, com efeito, tem como um de seus pontos de partida "a concepção profundamente enraizada que cada indivíduo tem de si mesmo como um ser social" (MILL, 2008c, p. 167). Locke, por sua vez, descreve os seres humanos "como camaleões que absorvem uma tintura das coisas que estão em seu redor" (LOCKE, 1824, p. 52). Ao mesmo tempo em que sublinham a importância da formação social do eu, Locke e Mill não deixam de salientar a reflexividade crítica como ferramenta importante para o desenvolvimento humano, uma vez que esta garante ao indivíduo o poder de se subtrair, em certa medida, dos ditames sociais que o cercam. Afugentando o espectro do determinismo social, Mill e Locke cuidam de

¹² A ideia de liberdade de Locke, por exemplo, foi invocada para defender as lutas socialistas na década de 1920 (cf. BEER, 1984), e a de Mill, para justificar as lutas do movimento gay nas décadas de 1960 e 1980 (cf. HART, 1963 e MOHR, 2013).

¹³ Os apontamentos de Seigel são corroborados por GAUTHIER (1996). Em seu estudo sobre a noção de indivíduo no liberalismo, Gauthier conclui que "o indivíduo liberal não é um ser associal" (*ibid* p. 154).

ressaltar que a liberdade envolve não só a interação social como também a capacidade de avaliar criticamente aquilo que a sociedade nos apresenta como certo e verdadeiro.

Por isso mesmo, a dicotomia "liberdade negativa" vs. "liberdade positiva" não parece enquadrar de maneira adequada o conceito de liberdade lockiano e milliano (pace BERLIN, 1969).¹⁴ Conquanto tematizem a liberdade como um espaço de recuo individual, ambos os filósofos não deixam de pensar que a resistência – isto é, o exercício da liberdade – se dá em concerto com os demais. Apesar de matizarem a liberdade como um poder de subtração à interferência arbitrária, os autores também pensam que ser livre é ser livre para contestar, reformar e quiçá criar, junto com nossos concidadãos, novas instituições e modelos jurídico-políticos.

Bibliografia

- BARROS, A. R. G. *Republicanism inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BEER, M. *A History of British Socialism*. Nottingham: Spokesman Books, 1984.
- BERLIN, I. Two concepts of liberty. In: *Four Essays on Liberty*. Londres: Oxford University Press, 1969.
- BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Tradução de S. Bath, 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- FRATESCHI, Y. John Locke: estado e resistência. In: MACEDO, R. (org.). *Curso de filosofia política*. São Paulo: Atlas, 2008.
- GAIRDNER, W. Poetry and the mystique of the self in John Stuart Mill. *Humanitas*, Maryland, vol. XXI, nos. 1 e 2, 2008.
- GAUTHIER, D. The liberal individual. In: AVINERI, S.; DE-SHALIT, A. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GRAY, J. Mill's conception of happiness and the theory of individuality. In: GRAY, J.; SMITH, G. J. S. *Mill On Liberty in Focus*. Londres: Routledge, 2002.
- HAALDENIUS, L. Locke and the non-arbitrary. *European Journal of Political Theory*, Londres, vol. 2, no. 3, 2003.
- HABIBI, D. *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- _____. *Law, Liberty and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Chicago e Londres: Encyclopædia Britannica, 1952.

¹⁴ Para outras análises que consideram a dicotomia berliniana incapaz de apreender as concepções de liberdade de Locke e Mill, vide respectivamente HAALDENIUS(2003) e HABIBI (2001).

- _____. *Essays on the Law of Nature and Associated Writings*. Ed. de W. Von Leyden. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- _____. Second Treatise. In: *Two Treatises of Government*. Ed. de P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- _____. Some Thoughts Concerning Education. In: *The Works of John Locke*, vol. 8. Londres: Longman, 1824.
- MARSHALL, J. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MILL, J. S. Autobiography. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 1. Toronto: University of Toronto Press, 1981.
- _____. Considerations on Representative Government. In: *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008a.
- _____. On Liberty. In: *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008b.
- _____. Use and Abuse of Political Terms. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 18. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- _____. Utilitarianism. In: *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford World's Classics, 2008c.
- MOHR, R. Homossexuais/Justiça: argumentos millianos pelos direitos dos homossexuais. In: ISHAY, M. (org.). *Direitos humanos: uma antologia*. Tradução de F. Joly. São Paulo: Edusp, 2013.
- NODARI, P. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- POCOCK, J. *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2003. 2nd paperback edition with a new afterword.
- POLIN, R. *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- RYAN, A. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.
- SCHULTZ, B. Mill and Sidgwick, Imperialism and Racism. *Utilitas*, vol. 19, no. 1, Londres, 2007.
- SEIGEL, J. *The Idea of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SIMMONS, A. J. *The Lockean Theory of Rights*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1992.
- SIMÕES, M. C. *John Stuart Mill & a liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1953.
- TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

O despotismo na América: uma arqueologia do governo e da glória em Tocqueville e Agamben

Despotism in America: an archaeology of government and glory in Tocqueville and Agamben

Palavras-chave: estado de exceção; biopolítica; despotismo; Tocqueville; Agamben.

Keywords: state of emergency; biopolitics; despotism; Tocqueville; Agamben.

Pedro Lucas Dulci

Doutorando em filosofia,
UFG, Goiânia, GO, Brasil.

pedroluca.dulci@gmail.com

Resumo

Na descrição tocquevilliana da democracia americana, surge um paradigma investigativo privilegiado para elaborarmos uma arqueologia do governo biopolítico nas democracias ocidentais hodiernas. Tal intento, que norteará este artigo, poderá trazer luzes a pergunta de La Boétie, que ocupa alguns séculos de filosofia política, a qual seja, procurar saber como esse desejo teimoso de servir se foi enraizando a ponto de o amor à liberdade parecer coisa pouco natural. Convém examinarmos mais detidamente na obra de Tocqueville as relações que podemos traçar entre condições sociais fundamentais e consequências biopolíticas decorrentes. Isso será feito em estreita relação com a filosofia de Giorgio Agamben, que igualmente ocupa-se em perguntar as razões pelas quais, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política transforma-se em biopolítica. Tal investigação se desenvolverá em torno da arqueologia do governo e da glória empreendida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, a partir da leitura dos pressupostos teológicos que residem na constituição da democracia, tal como foi descrita por Tocqueville.

Abstract

In Tocqueville description of American democracy, a privileged investigative paradigm arises to elaborate an archeology of biopolitics government in today's Western democracies. Such intent, that will guide this article, may bring lights the question of La Boétie, which covers several centuries of political philosophy: find out how this stubborn desire to serve is gone rooting as to the love of freedom seem little thing natural. We should examine more closely the work of Tocqueville relations that we can draw between fundamental social conditions and biopolitics consequences. This will be done in close collaboration with the philosophy of Giorgio Agamben, who also takes care to ask why, at the threshold of the modern age, the natural life begins to be included in the mechanisms and power calculations State and politics becomes biopolitics. Such an investigation will be undertaken from the relationship between the description of Tocqueville Democracy in America, as well as the development of many theses presented there by the Italian philosopher Giorgio Agamben.

Introdução

Compreendo que uns queiram conquistar o poder ou combatê-lo, ou que se resignem a ele, ou o temam, ou o detestem. O que não compreendo é que se possa *subestimar* o poder Gérard Lebrun

Quando estamos envolvidos em uma reconstrução arqueológica, investigando os deslocamentos de uma ideia, ou aquilo que reorientou a sua interpretação para âmbitos diversos, precisamos levar em consideração que a trajetória de um conceito, ou de um instituto político, pode nos conduzir a um âmbito diferente daquele previsto no início – por exemplo, não na filosofia política, mas na teologia. Um exemplo deste fenômeno, pode ser observado se deslocarmos nossos olhares para o ano de 1840. Nesta data, cinco anos após retornar da América, o historiador francês Alexis de Tocqueville experimenta, em um daqueles raros momentos na filosofia, algo que muito se assemelha à dinâmica a que os antigos profetas hebreus estavam submetidos. Trata-se da capacidade de conseguir enxergar *já* aquilo que *ainda não* era pleno em efetividade, mas que insistia em vir à tona. Segundo o próprio Alexis, havia “chegado a este marco derradeiro do meu caminho, ao descortinar, de longe, mas ao mesmo tempo, todos os diversos objetos que contemplei à parte enquanto caminhava” (2010, p. 481). Frente a este descortinar em seu horizonte investigativo, ele confessa: “sinto-me cheio de temores e cheio de esperanças” (2010, p. 481).

A causa desta dúplici sensação é decorrente do fato que, ao mesmo tempo, Tocqueville vislumbrava uma série de novas práticas político-democráticas – sem paralelos em toda a história da humanidade –, bem como os perigos específicos que emergiriam junto a estas novas conjunturas sociais. Trata-se das considerações que o autor fez ao final da sua obra *A Democracia na América*, cujo tema era a natureza do despotismo que as novas nações democráticas deveriam temer. Ali ele conseguiu vislumbrar as singulares facilidades à implantação de “um governo absoluto e despótico” (2010, p. 474) em meio aos governos democráticos ocidentais.

A argumentação que sustenta esta hipótese tocquevilleana é bastante clara em sua obra. O jurista mostra que sua detida análise, empreendida enquanto esteve nos Estados Unidos, forneceu-lhe a possibilidade de verificar uma situação social entre os anglo-americanos que oportunizava, com o passar dos anos, o aparecimento de um governo de fisionomia despótica. Em traços gerais, esta circunstância social que caracterizava os americanos pode ser identificada tanto como “resultado de um fato, às vezes das leis, as mais das vezes da reunião destas duas causas; [...] Para conhecer a legislação e os costumes de um povo convém começar, por isso mesmo, estudando a sua situação social” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 65-66). Situação esta que pode ser resumida por uma observação importante, que sobressai sobre todas as demais que foram feitas por Alexis, a saber: “a situação social dos americanos é eminentemente democrática. [...] reinava uma igualdade muito grande entre os imigrantes que se foram estabelecer nas praias da Nova Inglaterra” (2010, p. 66). Segundo Tocqueville, aquela sociedade nunca experimentou qualquer germe de aristocracia em seus costumes. Os habitantes que povoaram aquelas terras romperam com o jugo da metrópole de onde vieram, aspirando a independência que nunca

teriam se continuassem em seu território, fazendo com que não houvesse espaço algum para que qualquer pessoa pudesse arrogar para si poder ou virtude que a diferenciasse sobremaneira. A reunião deste povo em solo americano deu lugar, "a uma sociedade na qual não se encontravam nem grandes senhores, nem povo, nem, por assim dizer, pobres ou ricos" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 57). Nesse sentido, tanto os hábitos quanto as leis decorrentes destes, encaminharam-se harmonicamente neste horizonte, uma vez que se buscava um fim em comum: assegurar e buscar, em níveis cada vez mais altos, a igualdade entre os cidadãos.

Frente a esta circunstância, as consequências políticas procedentes dessa situação social entre os americanos são fáceis de inferir. Segundo Tocqueville, "é impossível compreender que a igualdade não acabe por penetrar no mundo político, como em toda parte. Não seria possível conceber os homens eternamente desiguais entre si num único ponto, iguais nos outros" (2010, p. 70). Como um processo incontornável, seria apenas uma questão de tempo para que os habitantes dos Estados Unidos buscassem, acima de tudo, que fossem iguais em tudo.¹ Dizemos acima de tudo, pois sabemos que a liberdade é o outro pilar no nascedouro democrático americano, conforme observou Alexis, "não é o objeto principal e contínuo de seu desejo; o que preferem, com um amor eterno, é a igualdade; lançam-se para a liberdade em impulsos rápidos e movimentos súbitos" (2010, p. 70), mas nada poderia lhes deixar satisfeitos sem igualdade.

Justamente neste ponto é que se cruzam, na argumentação tocquevilliana, suas alegrias e seus temores, segundo mencionados anteriormente. Isto porque, "quando os cidadãos são todos mais ou menos iguais, torna-se-lhes difícil defender a sua independência contra as agressões do poder" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 70). Dessa forma, é precisamente esta situação social característica dos americanos que oferece singulares facilidades para o surgimento de um poder despótico no seio da sociedade.² Contudo, não se trata de uma opressão semelhante à que a história já testemunhou. Se nos lembrarmos da época dos Césares, para usarmos o exemplo de Tocqueville, ainda que o seu governo imperial estivesse nas mãos de apenas um, "sua tirania pesava prodigiosamente sobre alguns, mas não se estendia sobre um grande número; prendia-se a alguns objetivos principais maiores e esquecia o resto; era violenta e contida" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 471). Conforme explicou Michel Foucault, quando também tratou sobre a transformação do poder soberano na modernidade, aquilo que caracterizava o exercício

¹ O comentador da obra de Tocqueville, Marcelo Gantus Jasmin, nos explica que, "o ponto de partida da crítica política de Tocqueville se encontra na noção de que a sociedade democrática está fundada no '*individualismo*', um fenômeno particular ao contexto da modernidade e distinto do tradicional '*egoísmo*'. [...] Uma vez destruídos a hierarquia e seus lugares estamentais, a unidade de corpo social se fragmenta numa pluralidade de indivíduos independentes entre si e que, em última instância, só contam consigo mesmos para elaborar e realizar as atividades de sua vida" (2005, p. 54-55).

² Conforme coloca Jasmin: "os indivíduos democráticos tendem a aceitar qualquer forma de governo e qualquer governante desde que a segurança de seu bem-estar privado esteja garantida e que eles não precisem se aborrecer com os negócios comuns. Tocqueville os censura não porque sejam arrastados aos 'prazeres proibidos', à anarquia ou à violência, mas por estarem absorvidos 'inteiramente na busca dos prazeres permitidos', o que os torna extremamente conservadores" (2005, p. 70).

da decisão soberana sobre a vida e a morte na antiguidade era a fórmula "fazer morrer e deixar viver" (FOUCAULT, 2005, p. 287).³

Nas democracias a partir do século XVII, contudo, há uma mudança na forma do exercício de poder, como observa Tocqueville: "o despotismo viesse a se estabelecer nas nações democráticas de hoje, teria outras características: seria mais amplo e mais brando, e degradaria os homens sem atormentá-los" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 471). Tais observações podem ser analisadas a partir da crescente inserção do cuidado da vida e da saúde dos súditos nas preocupações dos mecanismos e nos cálculos dos Estados, o poder soberano transforma-se gradualmente, como explica o filósofo italiano Giorgio Agamben: "naquilo que Foucault denomina de biopoder. O antigo direito de fazer morrer e deixar viver dá lugar a uma figura inversa, que define a biopolítica moderna que se expressa na fórmula fazer viver e deixar morrer" (AGAMBEN, 2008, p. 88). De acordo com o próprio testemunho de Tocqueville, sobre a formação da fisionomia despótica que estaria por vir sobre as nações democráticas:

vejo uma multidão inumerável de homens semelhantes e iguais, que sem descanso se voltam sobre si mesmos, à procura de pequenos e vulgares prazeres, com os quais enchem a alma. Cada um deles, afastado dos demais, é como que estranho ao destino de todos os outros; seus filhos e seus amigos particulares para ele constituem toda a espécie humana; quanto ao restante dos seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; toca-os e não os sente; existe apenas em si e para si mesmo, e, se ainda lhe resta uma família, pode-se ao menos dizer que não mais tem pátria. Acima destes, eleva-se um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de garantir o seu prazer e velar sobre a sua sorte. É absoluto, minucioso, regular, providente e brando. Lembraria mesmo o pátrio poder, se, como este, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, ao contrário, só procura fixá-los irrevogavelmente na infância; agrada-lhe que os cidadãos se rejubilem, desde que não pensem senão em rejubilar-se. Trabalha de bom grado para a sua felicidade, mas deseja ser o único agente e árbitro exclusivo; provê à sua segurança, prevê e assegura as suas necessidades, facilita os seus prazeres, conduz os seus principais negócios, dirige a sua indústria, regula as suas sucessões, divide as suas heranças; que lhe falta tirar-lhes inteiramente, senão o incomodo de pensar e a angústia de viver? É assim que, todos os dias, torna menos útil e mais raro o emprego do livre arbítrio; é assim que encerra a ação da vontade num pequeno espaço, pouco a pouco, tira a cada cidadão até o emprego de si mesmo. A igualdade preparou os homens para todas essas coisas, dispondo-os a sofrer e muitas vezes até a considerá-las como um benefício (TOCQUEVILLE, 2010, p. 471-472).

Neste parágrafo, Tocqueville expõe de maneira surpreendente, as marcas que vão caracterizar os próximos séculos de prática política no Ocidente. Trata-se da nova organização governamental em torno do claro objetivo de tutelar a população em todos os aspectos da sua existência. O francês argumenta, que o exercício do poder político se caracterizaria como um governo que "estende o braço sobre a sociedade inteira; cobre a sua superfície com uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas

³ Segundo o filósofo francês: "eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito da soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer. O direito da soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer" (FOUCAULT, 2005, p. 287).

e uniformes, através das quais os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não seriam capazes de se livrar" (2010, p. 472). A gestão governamental se ocuparia, através de uma rede de relações complexas de poder, de dar a forma à vida de um povo. Como aponta Agamben, "o totalitarismo do nosso século tem o seu fundamento nesta identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível" (2002, p. 155). Cabe ressaltar, contudo, que no contexto norte-americano isso não seria feito de forma abertamente tirânica e desumana como foram os absolutismos antigos. Na verdade, conforme o leitor pode ter reparado, neste parágrafo estamos argumentando acerca do pensamento de Tocqueville, que não usa a palavra totalitarismo, ainda que possamos ver nas suas críticas algo que aponte para este fenômeno do século XX. É precisamente esta a forma que assumirá o governo total na modernidade. Trata-se de um governo tutelar absoluto com face humanitária que "nunca tiraniza, mas comprime, enfraquece, prejudica, extingue e desumaniza, afinal reduz cada nação a não ser mais que rebanho de animais tímidos e diligentes, dos quais o governo é o pastor" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 472).⁴

Frente a esta situação descrita, mesmo que Tocqueville não tenha conseguido dar um nome a este fenômeno – pois, segundo ele, tratava-se ainda de algo inédito: "é preciso, pois, defini-lo" (2010, p. 471) –, ele conseguiu, melhor do que ninguém, desvelar os traços constituintes deste novo despotismo, nomeado posteriormente por Foucault de biopoder, que ameaçava as democracias nascentes. Mais importante do que meramente identificá-lo ou nomeá-lo, Tocqueville percebeu antes de qualquer um que esta mesma "igualdade, que facilita o despotismo, torna-o mais suave; já vimos como, à medida que os homens se tornam mais semelhantes e mais iguais, os costumes públicos passar a ser mais humanos e suaves" (2010, p. 471).

Nesse sentido, temos na descrição tocquevilliana da democracia americana um paradigma investigativo privilegiado para elaborarmos uma arqueologia do governo biopolítico nas democracias ocidentais hodiernas. Tal intento, que norteará este artigo, poderá trazer luzes a uma pergunta que ocupa alguns séculos de filosofia política, a qual seja, "o fato de tantos homens, tantas vilas, cidades e nações suportarem às vezes um tirano que não tem outro poder de prejudicá-los enquanto eles quiserem suportá-lo" (LA BOÉTIE, 2009, p. 9). Ou ainda, em outra formulação: "procurar saber

⁴ A comparação de um degenerado governo tutelar com o pastorado cristão é digna de ressalva, pois além de já aparecer em Rousseau, referindo-se elogiosamente aos senhores e magistrados de Genebra como "esses veneráveis pastores de almas" (1991, p. 223), é posteriormente desenvolvido por Foucault como a marca, por excelência, de um governo biopolítico: "este problema – ou antes esta série de problemas – foi posto muito cedo. Cobrem a história ocidental na sua totalidade, e são ainda da maior importância para a sociedade contemporânea. Têm a ver com as relações entre o poder político em ato no interior do Estado enquanto quadro jurídico da unidade e um poder que podemos denominar 'pastoral', cujo papel reside em vigiar permanentemente a vida de todos e de cada um, em os ajudar, e melhorar a sua sorte. O famoso 'problema do Estado-providência' não põe apenas em evidência as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Deve ser reconhecido por aquilo que é: um dos muito numerosos reaparecimentos do delicado ajustamento entre o poder político exercido sobre os sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre indivíduos vivos" (FOUCAULT, 2012, s/p).

como esse desejo teimoso de servir se foi enraizando a ponto de o amor à liberdade parecer coisa pouco natural" (LA BOÉTIE, 2009, p. 21).

Uma vez que a contribuição inovadora do pensamento de Tocqueville não se limita a identificar, mas também objetiva trazer à luz as condições sociais que serviram de meio para aquilo que será chamado de virada biopolítica contemporânea acontecesse, convém examinarmos mais detidamente em sua obra as relações que podemos traçar entre condições sociais fundamentais e consequências biopolíticas decorrentes.⁵ Isso será feito em estreita relação com a filosofia de Giorgio Agamben, que igualmente ocupa-se em perguntar as razões pelas quais, "nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política transforma-se em biopolítica" (2002, p. 11). Neste sentido, o presente artigo inscreve-se como uma tentativa de desvelar as condições político-sociais que forneceram possibilidade dos governos contemporâneos assumirem uma fisionomia despótica. Tal investigação será empreendida a partir da relação entre a descrição tocquevilliana da democracia na América, bem como o desenvolvimento de muitas teses ali apresentadas, pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Tudo isso, com a antiga convicção de que "a América mostra-nos, por isso, com perfeita clareza, aquilo que a ignorância ou a barbárie subtraía ao nosso olhar" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 55).

Sobre o modo como um governo despótico se institui e torna-se regra

A historiografia de Tocqueville não é original apenas na identificação das características principais do poder despótico que nasceria em solo democrático. O escritor francês também é preciso no modo de apresentar a forma como este despotismo se institui entre os cidadãos. Seu argumento principal é: "os governos democráticos poderão tornar-se violentos e cruéis em certos momentos de grande efervescência e de grandes perigos; mas essas crises serão raras e passageiras" (2010, p. 471). Em outra ocasião, argumentando sobre as consequências políticas da situação social dos americanos, ele mostrou que até então, "os anglo-americanos foram bastante felizes para escapar ao poder absoluto. As circunstâncias, a origem, a inteligência e sobretudo os costumes lhe permitiram fundar e manter a soberania do povo" (2010, p. 71). Contudo, a pergunta que surge

⁵ Quanto a isto, Marcelo Jasmin explica: "o que vai importar de fato à análise política de Tocqueville são os princípios da democracia americana, princípios que dizem respeito à democracia como totalidade social abstrata e que, por isso, são válidos enquanto fundamentos universais da modernidade igualitária. Neste sentido, o trajeto percorrido pelo argumento da *Démocratie* parte da incomensurabilidade advinda do singular histórico da origem norte-americana para alcançar a universalidade lógica da igualdade de condições enquanto premissa fundadora necessária a todo raciocínio acerca da democracia moderna. Afasta-se assim do tempo histórico e do raciocínio diacrônico para operar com uma razão filosófica consubstanciada na sociologia dedutiva e fundada na premissa maior da igualdade de condições sociais. A relevância inicial do ponto de partida, formulado como proposição histórica explicativa da natureza da democracia norte-americana, é progressivamente substituída por aquela do *estado social* cuja universalidade teórica serve melhor ao pensamento da experiência democrática moderna em sua totalidade. Daí que a história relevante à *Démocratie* deixa de ser aquela específica aos Estados Unidos para tornar-se a que constitui, no seio do universo cristão a igualdade como fenômeno transnacional" (2005, p. 152-153) e que nos dá condições de possibilidade de elaborar uma arqueologia propriamente dita.

imediatamente após esta constatação de Tocqueville é: até quando os anglo-americanos conseguiram escapar deste poder absoluto? Quem nos responde esta pergunta é Agamben quando, no ensejo de uma breve reconstrução histórica do desenvolvimento do instituto político do estado de exceção, nos mostra que o conflito relativo à autoridade suprema, em uma situação de emergência no território norte-americano, atingiu seu ponto crítico vinte e um anos após a previsão de Tocqueville, na guerra civil de 1861-1865:

No dia 15 de abril de 1861, contradizendo o que diz o art. 1, Lincoln decretou o recrutamento de um exército de 75 mil homens e convocou o Congresso em sessão especial para o dia 4 de julho. Durante as dez semanas que transcorreram entre 15 de abril e 4 de julho, Lincoln agiu, de fato, como um ditador absoluto (em seu livro *Die Diktatur*, Schmitt pôde, portanto, citá-lo como exemplo perfeito de ditadura "comissária": cf. 1921, p. 136). No dia 27 de abril, por uma decisão tecnicamente mais significativa ainda, autorizou o chefe do estado-maior do exército a suspender o *writ de habeas corpus*, sempre que considerasse necessário, ao longo da via de comunicação entre Washington e Filadélfia, onde haviam ocorrido desordens. A tomada de medidas provisórias unicamente pelo presidente continuou, aliás, mesmo depois da convocação do Congresso (assim, em 14 de fevereiro de 1862, Lincoln impôs uma censura sobre o correio e autorizou a prisão e detenção em cárceres militares das pessoas suspeitas de "*disloyal and treasonable practices*") (2004, p. 35).

Podemos perceber na argumentação de Agamben que ele subscreve a tese tocquevilliana, de que os governos democráticos poderão tornar-se violentos e cruéis em certos momentos de grande efervescência e de grandes perigos, mas discorda de Alexis quanto ao fato de que essas crises serão raras e passageiras. Na verdade, o que fica claro no trecho supracitado é que a extensão de grandes poderes ao presidente americano tornou-se uma prática cada vez mais recorrente, desde o primeiro momento em que foi utilizada. Agamben nos conta que, em seu discurso ao Congresso no dia 4 de julho, Lincoln "justificou abertamente, enquanto detentor de um poder supremo, a violação da constituição numa situação de necessidade [...], na certeza de que o Congresso teria ratificado" (2004, p. 35) sua decisão. Ou seja, ele agiu baseado na convicção de que a constituição e as leis fundamentais poderiam ser violadas caso estivesse em jogo a existência da união e da ordem jurídica. Em outras palavras, trata-se da suspensão do ordenamento jurídico para que o ordenamento sócio-jurídico continue existindo.

Neste sentido, Tocqueville estava completamente correto quando, discorrendo sobre as circunstâncias do aumento do poder executivo, nos diz que: "não convém julgar a prática do governo pela teoria" (2010, p. 112). Isto porque, numa situação de guerra ou de emergência, "o conflito entre o presidente e o Congresso é essencialmente teórico: o fato de o Congresso, embora perfeitamente consciente de que a legalidade constitucional havia sido transgredida, não podia senão ratificar os atos do presidente" (AGAMBEN, 2004, p. 36) – como fez, no caso de Lincoln, no dia 6 de agosto de 1861. A partir de então, o presidente dos Estados Unidos era o detentor da decisão soberana sobre o estado de exceção, e o germe de todo o despotismo que poderia vir sobre os anglo-americanos estava mostrando seus primeiros sintomas. Ademais, se tal degeneração

política foi possível, "é preciso atribuir isso a circunstâncias, talvez mais ainda que às leis" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 111).

O que se presenciou nas décadas seguintes, em solo americano, foi o aperfeiçoamento das práticas de caráter despótico, inauguradas por Lincoln, nas administrações que o sucederam. A partir do momento em que "o poder soberano do presidente se fundava essencialmente na emergência ligada a um estado de guerra, a metáfora bélica tornou-se, no decorrer do século XX, parte integrante do vocabulário político presidencial" (AGAMBEN, 2004, p. 36). O presidente Woodrow Wilson, durante a Primeira Guerra Mundial, concentrou em sua pessoa poderes mais amplos do que aqueles que Abraham Lincoln conseguiu. Franklin D. Roosevelt, por meio das "decisões consideradas de importância vital", conseguiu asseverar poderes extraordinários para enfrentar a grande depressão em 1933, apresentando sua ação como "o único instrumento que me resta para enfrentar a crise: amplos poderes executivos para travar uma guerra contra a emergência" (ROOSEVELT *apud* AGAMBEN, 2004, p. 37).

Foi apenas em 1942, contudo, por razões étnicas – segundo Tocqueville, o motivo *par excellence* para que "o poder executivo de uma nação ache ocasião de revelar a sua habilidade de força" (2010, p. 111) – que

a violação mais espetacular dos direitos civis (e ainda mais grave, por que motivada unicamente por razões raciais) ocorreu no dia 19 de fevereiro de 1942 com a deportação de 70 mil cidadãos norte-americanos de origem japonesa e que residiam na costa ocidental (juntamente com 40 mil cidadãos japoneses que ali viviam e trabalhavam). É na perspectiva dessa reivindicação dos poderes soberanos do presidente em uma situação de emergência que se deve considerar a decisão do presidente Bush de referir-se constantemente a si mesmo, após o 11 de setembro de 2001, como o *Commander in chief of the army*. Se, como vimos, tal título implica uma referência imediata ao estado de exceção, Bush está procurando produzir uma situação em que a emergência se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível (AGAMBEN, 2004, p. 38).

Em cada um destes exemplos, historicamente reconstruídos por Agamben, bem como na prévia descrição tocquevilleana sobre o *modus operandi* do poder executivo nos Estados Unidos, podemos confirmar dois movimentos característicos e decorrentes: (1) do ponto de vista político, a democracia americana nos coloca frente a um dilema incontornável, qual seja, que só existem duas maneiras de fazer com que a igualdade se instale e se mantenha em um território: ou se fornece direitos a todos os cidadãos ou não os dá a ninguém. Em uma comparação simples, mas bastante elucidativa, Marcelo Jasmin diz que: "em termos metafóricos, ou todos participam diretamente do soberano, construindo uma sociedade à moda do Rousseau do *Contrato social*" ou então, "nenhum deles participa e delegam todos a um ser especial o monopólio da autoridade, como no *Leviathan* de Hobbes" (2005, p. 58). Ainda que as tentativas de elaborar um sistema misto sejam louváveis, a descrição tocquevilleana mostrará que, no futuro, a democracia sempre tenderá para um destes dois polos.⁶

⁶ Quanto a isto, Jamins explica que: "se os cidadãos possuem uma dedicação rousseauiana, participam ativamente da discussão dos negócios comuns, condição para o efetivo controle do desempenho dos mandatários e para a boa escolha de representantes, o sistema representativo poderá garantir a liberdade na medida em que os homens permanecem senhores de si mesmos.

Como a condição social dos americanos não lhes fornece as condições de desenvolver as virtudes públicas necessárias – uma vez que estão ocupados demais buscando a autopreservação e o sustento individual – temos a concentração, nas mãos de um só poder, de toda a autoridade política. Este fato nos conduz ao segundo movimento característico da relação feita até agora: (2) a produção de uma legislação cada vez mais uniforme, universal e abstrata. Neste ponto, cabe observar que o conceito de "necessidade" exerce papel fundamental nas práticas políticas democráticas.⁷ Muito mais do que a insistência na formulação das melhores leis ou na identificação dos melhores legisladores – como persistiram os filósofos e cientistas políticos modernos – "a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei" (AGAMBEN, 2004, p. 43). Aqueles que pensaram que a "necessidade", a "emergência" ou mesmo a "circunstância" se tratavam de meros fatos contingenciais, desconsideraram que a necessidade não conhece nenhuma lei, antes ela cria suas próprias leis – segundo os adágios latinos muito repetidos "*necessitas legem non habet* [a necessidade não tem lei]" (AGAMBEN, 2004, p. 40). Não é sem motivo, portanto, que Tocqueville identificou na necessidade a origem e a legitimação do instituto jurídico, quando argumentou sobre o poder executivo na América. Basta atentarmos-nos ao fenômeno da jurisprudência nos tribunais de nossas democracias, nos quais "o juiz tem obrigação de pronunciar um julgamento, mesmo diante de uma lacuna na lei" (AGAMBEN, 2004, p. 48). Contudo, longe de suprir uma lacuna na lei, tais práticas, oriundas do laboratório político despótico-tutelar, abrem uma lacuna no ordenamento jurídico com o objetivo de salvaguardar a existência de todas as normas e a sua aplicabilidade em situações normais. Segundo Agamben, "é como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o

Se não participam e delegam aos representantes a coisa pública, voltando-se com exclusividade para seus interesses privados, assumem uma identidade equivalente à dos súditos do *Leviathan*, o que, para Tocqueville, constitui a alternativa da servidão. Entretanto, no contexto individualista, a alternativa rousseauiana é praticamente inviável. O mais provável é a delegação consentida da soberania aos dirigentes do Estado. [...] A consequência é o agravamento da '*centralização administrativa*', isto é, da extensão do poder de controle e de decisão do Estado sobre todas as questões, mesmo as menores e locais. [...] Neste mundo burguês, a única paixão política que ainda sobrevive é a da tranquilidade pública que exige segurança para o livre gozo dos prazeres privados. No limite, os indivíduos acabarão por aceitar qualquer forma de governo e qualquer governante, desde que a segurança de seus bens esteja garantida e eles não precisem aborrecer-se com os negócios comuns. A análise tocquevilleana das tendências e disposições da moderna democracia parece concluir pela vitória do modelo de Hobbes" (2005, p. 59-60), isto é, o estado nacional centralizado aparece como o único agente capaz de cumprir tanto a concentração de poder quanto a produção de uma legislação apropriada para a condução deste poder.

⁷ Quanto a isto, Agamben mostra que: "ninguém expressou com mais clareza do que Schmitt esta particular natureza das novas categorias biopolíticas fundamentais, quando, no ensaio de 1933, em *Estado, movimento, povo*, ele equipara o conceito de raça, sem o qual 'o estado nacional-socialista não poderia existir, nem a sua vida jurídica seria pensável', àquelas 'cláusulas gerais e indeterminadas', que foram penetrando sempre mais profundamente na legislação alemã e européia do Novecentos. Conceitos como 'bom costume' – observa Schmitt – 'iniciativa imperiosa' 'motivo importante', 'segurança e ordem pública', 'estado de perigo', 'caso de necessidade', que não repetem a uma norma, mas a uma situação, penetrando invasivamente na norma, já tornam obsoleta a ilusão de uma lei que possa regular a priori todos os casos e todas as situações, e que o juiz deveria simplesmente limitar-se a aplicar. Sob a ação destas cláusulas, que deslocam certeza e calculabilidade para fora da norma, todos os conceitos jurídicos se indeterminam" (2002, p. 178-179).

estabelecimento da norma e sua aplicação, e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchido pelo estado de exceção" (2004, p. 48).

Sobre as raízes teológicas do (bio)político

Apontar para a vontade de igualdade como situação social característica dos norte-americanos, que poderia desdobrar-se em consequências políticas de caráter despótico, foi, sem sombra de dúvida, uma percepção genial de Tocqueville. É preciso considerar, entretanto, que nesta situação social particular, encontram-se outras características que contribuíram, talvez de forma ainda mais forte, para a formação da fisionomia despótica do governo americano, bem como das democracias ocidentais. Referimo-nos ao caráter teológico oculto na cosmovisão e nas práticas sócio-políticas dos americanos. Ainda que possamos encontrar a descrição destas características também na obra de Tocqueville, parece-nos que a preocupação primeira de registrar o caráter democrático do procedimento entre o povo dos Estados Unidos, impediu-o de se ocupar com o que estava nas raízes de tal procedimento público – e, conseqüentemente, as novas formas de organização política delas decorrentes. Por ocasião da descrição do princípio da soberania do povo na América, Tocqueville apresenta-nos um resumo do funcionamento dos Estados Unidos que desvela este predicado teológico em questão:

Há países onde um poder, de certo modo exterior ao corpo social, age sobre ele e o força a marchar em certa direção. Outros há em que a força é dividida, estando ao mesmo tempo situada na sociedade e fora dela. Nada de semelhante se vê nos Estados Unidos; ali, a sociedade age sozinha e sobre ela própria. Não existe poder a não ser no seio dela; quase nem mesmo se encontram pessoas que ousem conceber, e sobretudo, exprimir a ideia de ir procurá-la noutra parte. O povo participa da composição das leis, pela escolha dos legisladores, da sua aplicação pela eleição dos agentes do poder executivo; pode-se dizer que ele mesmo governa, tão frágil e restrita é a parte deixada à administração, tanto se ressentida esta da sua origem popular e obedece ao poder de que emana. *O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo*. É ele a causa e o fim de todas as coisas; tudo sai do seu seio, e tudo se absorve nele (2010, p. 72, grifo nosso).

Neste detalhe descritivo, que relaciona o governo de Deus à soberania do povo americano, esconde-se mais do que um mero recurso retórico.⁸

⁸ Temos ciência de que a discussão a respeito do uso analógico entre o governo providencial de Deus e a soberania popular americana, relacionados por Tocqueville, "tornou-se praticamente obrigatória na literatura especializada" (JASMIN, 2005, p. 153). A discussão gira em torno da questão se Tocqueville estaria de fato afirmando sobre a existência de uma realidade providencial que conduziria os acontecimentos históricos, ou se ele estava se valendo de um recurso retórico para dar cabo de algumas discussões de sua época. No âmbito do entendimento e comentário da obra tocquevilliana, "busca-se a resposta deste dilema básico tanto na averiguação das relações de Tocqueville com a religião como no estudo da função desempenhada pela noção de Providência na economia argumentativa da *Démocratie*" (2005, p. 153). Contudo, para os interesses da presente investigação, gostaríamos de nos valer de uma terceira hipótese, que também aventa relacionar um uso semelhante do paradigma providencial na obra de Giorgio Agamben. Tal hipótese diz respeito ao uso da Providência como meio cognitivo para se compreender um processo que tem assinatura teológica. Ou seja, uma função "cognitiva, que dá inteligibilidade ao processo de longo prazo sem reforçar as perspectivas materialistas do acaso ou da legalidade imanente à história" (2005, p. 157-158). Neste sentido, o recurso de remeter-se a providência como um paradigma privilegiado para elucidar a soberania política moderna, aproxima do uso que Agamben faz da mesma em sua obra *O reino e a glória*. Como nos explica Jasmin, "no desenrolar do processo histórico, e mesmo incompletamente já que são parte de um plano cujo sentido global só pode ser conhecido por seu artifice: a Providência. [...]"

É abundante na obra de Tocqueville o reconhecimento, nas práticas sociais americanas, de um procedimento que se aproxima tanto da devoção cültica ao governo de Deus, que se encontra neste, o melhor paradigma para compreender a soberania democrática típica. Por todos os lados, o autor observou cidadãos "cheios de amor sincero pela pátria, [que] estão prontos a fazer por ela grandes sacrifícios" (2010, p. 45), semelhantes àqueles que caracterizam os ritos religiosos. Ademais, é possível entender esta observação para além do território americano, quando Tocqueville assume que: "todo o livro que se vai ler foi escrito sob a influência de uma espécie de temor religioso, produzido na alma do autor pela visão daquela revolução irresistível, que vem marchando há tantos e tantos séculos" (2010, p. 41). Em síntese, o autor estava diante de um fenômeno que o inquietava de tal forma, que o melhor paradigma para elucidá-lo era o religioso – o temor e o tremor típicos daqueles que se colocam defronte a divindade.

Afirmar, contudo, a permanência de categorias teológicas de ação e pensamento, na situação social de um povo, significa muito mais do que identificar a influência da religião puritana, no caso específico dos primeiros imigrantes dos EUA, na construção do imaginário social democrático.⁹ Com a opção desta argumentação, fazemos eco às análises de Agamben quando nos apresenta a teologia cristã dos primeiros séculos, através de seus vários concílios ecumênicos, como um paradigma epistêmico privilegiado para compreendermos não só a formação da máquina governamental moderna, mas também os motivos que contribuíram para que ela tornasse um governo despótico de gerência da vida.¹⁰ A opção por uma guinada investigativa para o terreno teológico, empreendida por Agamben, procedeu

o recurso à Providência viabiliza assim, pelo menos do ponto de vista teórico, a compatibilidade entre a ação política livre e responsável no presente e os resultados de longo curso apreendidos a posteriori pela análise historiográfica" (2005, p. 174-175). Contudo, as investigações posteriores de Agamben nos mostram que o recurso da Providência viabiliza mais do que um meio cognitivo. A utilização deste recurso por parte de Tocqueville, remete-nos a uma "acepção 'indireta' que, de modo mais ou menos secularizado, esteve na base de filosofias históricas como as de Vico, Kant e Hegel, para falarmos apenas das mais notórias, e também de um enorme conjunto de conceitos da teoria econômica dos séculos XVII e XVIII acerca do comércio entre as nações, da desigualdade entre os homens e da mão invisível" (JASMIN, 2005, p. 165). É precisamente nesta "acepção indireta, mais ou menos secularizada" que Agamben encontrará um dos pilares de sua análise política contemporânea que faremos referência de agora em diante no texto.

⁹ Além disso, é importante ressaltar aquilo que Tocqueville nos lembra quando explica que "os imigrantes, ou, como eles mesmos merecidamente se denominavam, os peregrinos (Pilgrims), pertenciam àquela seita inglesa que, por causa da austeridade de seus princípios, tinha recebido o nome de puritana. O puritanismo não era apenas uma doutrina religiosa; confundia-se ainda, em vários aspectos, com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas. Por causa dessa tendência, tinham ganhado os seus mais perigosos adversários. Perseguidos pelo governo da mãe-pátria, ofendidos no rigor de seus princípios pela marcha quotidiana na sociedade em cujo seio viviam, os puritanos procuravam uma terra tão bárbara e tão abandonada pelo mundo que nela pudessem ainda viver à sua maneira e rezar a Deus em liberdade" (2010, p. 57).

¹⁰ Quanto a essa opção metodológica, Agamben explica que "situar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática" (AGAMBEN, 2011, p. 9).

fundamentalmente de sua insatisfação com os resultados precários advindos das pesquisas políticas e sociológicas a respeito da estrutura última da máquina governamental do Ocidente. Segundo o próprio filósofo:

a análise das doxologias e das aclamações litúrgicas, dos ministérios e dos hinos angélicos revelou-se, assim, mais útil para a compreensão da estrutura e do funcionamento do poder do que muitas análises pseudofilosóficas sobre a soberania popular, o Estado de direito ou os procedimentos comunicativos que regem a formação de opinião pública e da vontade política. Identificar na Glória o arcano central do poder e interrogar o nexos indissolúvel que o vincula ao governo [...] poderá parecer a alguns uma operação desusada. No entanto, um dos resultados de nossa pesquisa foi precisamente que a função das aclamações e da Glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso, continua presente no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas. Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve apenas ao fato de permitirem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido (2011, p. 10).

A opção metodológica de Agamben pela teologia é ousada. Diz respeito à identificação do arcano central da política contemporânea na gestão eficaz da vida por meio do governo pelo consentimento, ou ainda, naquilo que ele chamou de Glória. Trata-se, portanto, de reconhecer que o paradigma político "original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo" (AGAMBEN, 2011, p. 11). Para bem compreender é preciso analisar o que significa redirecionar o foco da investigação política "não do governo, mas da liturgia, não da ação, mas do hino, não do poder, mas da glória?" (AGAMBEN, 2011, p. 185). Tal redirecionamento diz respeito, talvez, a uma das maiores contribuições à filosofia política contemporânea. A argumentação de Agamben pode ser reconstruída da seguinte maneira: a formatação governamental das democracias ocidentais de direito – tal como os Estados Unidos de Tocqueville – assumiu facetas que se identificam muito com o governo providencial de Deus no mundo, isto é, um governo que "estende o braço sobre a sociedade inteira [...] e afinal reduz cada nação a não ser mais que rebanho de animais tímidos e diligentes, dos quais o governo é o pastor" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 472).¹¹ Diante disto, torna-se importante voltar os olhos, não só à doutrina cristã da Providência, bem como a um aspecto que sempre esteve intimamente ligado à ação providencial de Deus, a saber: a glorificação. Esta, por sua vez, diz respeito às aclamações – exclamações de louvor, de triunfo, acompanhadas do gesto de erguer a mão direita – presentes nas liturgias cristãs ao governo de Deus sobre o mundo e de nossas vidas. O termo grego para se referir à

¹¹ Agamben explica: "Foucault identifica a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão, o 'governo das almas' (*regimen animarum*), que, como 'técnicas das técnicas', define a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transforma no 'modelo' e na 'matriz' do governo político" (2011, p. 126). Contudo, o filósofo italiano discorda de Foucault, apontando para o fato de que o modelo das técnicas governamentais encontra seu paradigma na doutrina da providência: "providência é o nome da '*oikonomia*', na medida em que esta se apresenta como governo do mundo. Se a doutrina da *oikonomia* e da providência que dela depende podem ser vistas nesse sendo como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim se tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situamos sob o fundo 'econômico-teológico' da providência em relação ao qual se mostra solidário" (2011, p. 128).

liturgia é *leitourgia* (a junção da palavra *leĩtos* "público", *érgon*, "trabalho"), ou seja, "significa etimologicamente 'prestação pública', e [o fato de que] a Igreja sempre insistiu em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas" (AGAMBEN, 2011, p. 193).

Frente ao exposto, quando afirmamos que o arcano central da política contemporânea – bem como de sua degeneração eminente – encontrar-se na Glória, é sinônimo de argumentar que, da mesma forma que a soberania providencial divina foi secularizada na cosmovisão política ocidental, a glória que acompanhava o governo de Deus também se mostra presente metamorfoseada no governo de um povo não só quando este aprova e louva o governo ao qual está submetido, mas quando reconhece-se nele. Com esta hipótese, portanto, temos condições de responder a pergunta de La Boétie sobre a servidão voluntária a um governo degenerado, pois "caso o governo apresente falhas, e sem dúvida que é fácil assinalá-las, elas não chamam a atenção, porque o governo emana realmente dos governados e, quer marche bem, quer faça mal, uma espécie de orgulho paternal o protege" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 79). Em outras palavras, isto significa dizer que, tanto Agamben quanto Tocqueville perceberam que um povo torna-se cego às degenerações de um governo, uma vez que os cidadãos, mesmo que enganosamente, sentem-se participantes daquela obra monumental fornecendo-lhe, assim, sua legitimidade. Assumir a degeneração do governo significaria admitir não só a falência de um empreendimento no qual estavam totalmente envolvidos, como também na aceitação de que, em algum momento, a soberania popular mostrou-se falha e insuficiente. Nesse sentido, o habitante da Nova Inglaterra prende-se à sua comuna "não tanto porque nasceu dentro dela como porque vê naquela comuna uma corporação livre e forte, da qual faz parte, e que merece os cuidados que se dispensam para dirigi-la" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 78). Em síntese, a manutenção de um governo não acontece graças as suas qualidades intrínsecas, mas ao sentimento de pertencimento daqueles que estão envolvidos com esta configuração política em questão.¹² E este processo de legitimação política se dá através do fenômeno da glorificação litúrgica, secularizada e transformada em aclamação e opinião pública. Dessa forma, podemos traçar a relação de que, "assim como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas

¹² Precisamente nesta privilegiada identificação da relação entre poder e desejo, temos condições materiais de possibilidade de elaborar, nas palavras de Agamben, "teoria unitária do poder" (2002, p. 13). Tradicionalmente foram feitas análises paralelas sobre as técnicas governamentais e as tecnologias de subjetivação. Entretanto, nem mesmo na obra de Foucault conseguimos encontrar o ponto em que ambas analíticas se encontram e se unem. Dessa forma, a tentativa de Agamben de elaborar uma teoria unitária do poder, que elucide não só a formação da máquina governamental, mas também os processos de subjetivação que envolvem os cidadãos e os fazem colaboradores da governamentalidade, constitui-se um projeto eminentemente original na filosofia política. Nesta empreitada agambeniana, a historiografia de Tocqueville mostra-se bastante profícua, uma vez que através dela percebemos que "o despotismo democrático apresenta-se para resolver a luta entre as paixões inimigas do homem moderno: o desejo de independência e a necessidade de ser conduzido" (JASMIN, 2005, p. 67). Sendo assim, a análise da economia e da gestão dos afetos por parte do poder mostra-se incontornável a toda filosofia analítica política. Como diz Jasmin, "o problema não está, portanto, [apenas] na engenharia institucional do governo, mas sim no espírito de obediência e nos costumes sociais que definem a substância da relação entre governantes e governados" (2005, p. 71).

não são um ornamento do poder político, mas o fundam e o justificam" (AGAMBEN, 2011, p. 251).¹³

Tal argumentação agambeniana que reconstruímos acima, pode ser perfeitamente ilustrada com a descrição tocquevilliana dos anglo-americanos, mostrando que a relação Agamben-Tocqueville não é, de modo algum, forçada. Alexis, quando discorre sobre a origem dos anglo-americanos, e a importância dela para o seu futuro, apresenta-nos, de forma exemplar, o funcionamento da máquina governamental gloriosa, descrita acima por Agamben. Tocqueville cita o historiador Nathaniel Morton para mostrar o "espírito desses piedosos aventureiros":

Amável Leitor, durante certo período de tempo encarei como um dever que cabia especialmente aos sucessores imediatos daqueles que tiveram tão grande experiência daquelas demonstrações numerosas, memoráveis e certas da bondade de Deus, isto é, os primeiros iniciadores da Fundação da Nova Inglaterra, o dever de guardar por escrito a memória dessas coisas; [...] a fim de que *especialmente Deus possa ter a glória de tudo aquilo que Lhe é devido; assim também alguns raios de glória possam tombar sobre os nomes daqueles abençoados Santos*, que foram os principais instrumentos e o princípio dessa feliz empreitada (MORTON *apud* TOCQUEVILLE, 2011, p. 57-58, *grifo nosso*).

O próprio Tocqueville não consegue ler o trecho supracitado sem ter a nítida impressão, "ainda que involuntária de algo religioso e solene; parece-nos respirar nele um ar de antiguidade e uma espécie de perfume bíblico" (2011, p. 58). A piedade que estava envolvida neste empreendimento político puritano não se trata, de modo algum, de algo accidental: "o puritanismo, como já disse antes, era uma teoria política quase tanto quanto uma doutrina religiosa" (TOCQUEVILLE, 2011, p. 59). Fazia parte da visão de mundo puritana a firme convicção de que a formação de um corpo político civil, para a melhor ordem e preservação possível do povo anglo-americano, era um santo ofício empreendido "solene e mutuamente, na presença de Deus e de nós próprios" (MORTON *apud* TOCQUEVILLE, 2011, p. 59). Neste sentido, a transposição secularizada de conceitos e hábitos teológicos, para o âmbito político é mais do que uma consequência lógica. Apresenta-se, aos olhos puritanos, como uma vocação. Observamos isto, no próprio funcionamento das comunas, que reproduzia o mesmo formato do funcionamento das assembleias cúlticas dos puritanos. Quando trata sobre os "*select-men*", Tocqueville mostra como as obrigações de gerência, tesouraria e inspeção, típicos de uma congregação religiosa, encontram lugar nas funções públicas.¹⁴ E não é sem motivo que a estes "*select-men*":

¹³ Frente ao descortinar desta constatação tocqueville-agambeniana – de que os habitantes de uma comunidade política não se prendem a mesma por terem nascido nela ou por suas qualidades inerentes, mas pelo sentimento de pertencimento, por ver-se nela como uma parte fundamental – surge a seguinte pergunta: não deveriam eles agir exatamente dessa forma? Não foi a própria tradição filosófica iluminista que insistiu, durante séculos, que autônomos eram aqueles indivíduos que davam para si as próprias leis e viviam de acordo com elas? A consequência lógica, portanto, seria justamente a glorificação e a aclamação pública por parte dos habitantes das democracias ocidentais, uma vez que eles são os responsáveis pelas leis que deram para si e por tal cenário político destas decorrentes (mesmo que este se mostre degenerado) – encontrando no contrato social jusnaturalista, empreendido por cidadãos livres e autônomos, a expressão máxima desta abordagem ética iluminista transposta ao âmbito político.

¹⁴ O caso mais instigante é a figura do diácono – que, tanto na Igreja Católica quanto nas Protestantes, não são ordenados ao sacerdócio, mas ao serviço de caridade e liturgia – que reaparece aqui

"o governo federal confere poder e glória" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 78). Em tudo isto, vemos mais do que a simples identificação tocquevilliana de uma combinação entre o "espírito da religião" e "o espírito da liberdade". Na verdade, enxergamos que na origem dos Estados Unidos, "o amor à pátria é uma espécie de culto ao qual os homens se prendem pelas práticas" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 78) – práticas estas que, com o passar do tempo, tornam-se tão habituais que a relação análoga entre a soberania de Deus e a soberania do povo tornam-se inconscientes.

Se a nossa hipótese estiver correta, esta convicção religiosa permaneceu no imaginário social do povo americano até os dias de hoje, pois, segundo Tocqueville, "os povos guardam sempre as marcas de sua origem. As circunstâncias que acompanharam o seu nascimento e serviram ao seu desenvolvimento influem sobre todo o resto da sua existência" (2010, p. 54).¹⁵ Contudo, esta permanência se deu de forma secularizada, conforme mencionamos anteriormente. Esta tese foi emblematicamente enunciada pelo jurista alemão Carl Schmitt quando nos disse que "todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados" (SCHMITT, 2006, p. 35). Ainda que, no plano sociológico, a temática da secularização tenha ficado conhecida com o trabalho de Max Weber – na argumentação sobre a secularização da ascese puritana na ética capitalista –, o propósito de Carl Schmitt, quando utiliza o termo, é exatamente o oposto. Enquanto Weber sustentou que a secularização era um desdobramento consequente do processo crescente de desencantamento do mundo, e até mesmo da desteologização da sociedade moderna, Schmitt argumentou que a teologia continua presente e atuante na cosmovisão moderna.¹⁶

No caso específico da devoção pública dos anglo-americanos, a glória que originalmente era atribuída ao governo soberano de Deus nas reuniões solenes de culto permaneceu operante na sociedade moderna, de forma secularizada, através das aclamações de opinião pública em referência ao governo soberano do povo. Quem nos explica isto é o próprio Schmitt quando diz:

Povo é um conceito que só passa a existir na esfera da publicidade

secularizado, como "um superintendente dos pobres, cujo dever, de cumprimento extremamente difícil, é fazer executar a legislação relativa aos indigentes" (TOCQUEVILLE, 2010, p. 76).

¹⁵ É justamente esta constatação, de que o imaginário social de um povo forma-se através de camadas historicamente sobrepostas, que nos permite elaborar uma arqueologia do governo e da glória, permitindo-nos escavar nas várias camadas históricas que se sobrepõem e sustentam uma às outras. Marcelo Jasmin nos lembra que: "Tocqueville chega a afirmar que no primeiro puritano desembarcado na América pode-se ver todo o desenvolvimento futuro da jovem nação" (2005, p. 152).

¹⁶ Quanto a isto, Agamben explica que "isso não implica necessariamente uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos" (2011, p. 16). Antes, trata-se de uma marca nos conceitos políticos que sinaliza e os remete ao seu contexto de origem, que no presente caso é o ambiente teológico. Sendo assim, a secularização atua no universo noético moderno como uma assinatura remetendo à teologia as principais noções políticas de que dispomos. Se a argumentação agambeniana estiver correta, a afirmação de Schmitt sobre os conceitos teológicos secularizados "deveria ser integrada em um sentido que estenderia sua validade para bem além dos limites do direito público, a ponto de envolver também os conceitos fundamentais da economia e a própria concepção da vida das sociedades humanas" (AGAMBEN, 2011, p. 15).

[Öffentlichkeit]. O povo só aparece na publicidade, ele produz, aliás, a esfera pública. Povo e publicidade coexistem: não há povo sem publicidade e não há publicidade sem povo. É precisamente o povo que produz a publicidade com sua presença. Só o povo efetivamente reunido e presente é o povo e produz a publicidade. Nessa verdade baseia-se a justa opinião implícita na célebre tese de Rousseau, segundo a qual o povo não pode ser representado. Não pode ser representado porque deve estar presente e só algo ausente, não presente, pode ser representado. [...] Só o povo efetivamente reunido é povo e só o povo efetivamente reunido pode fazer aquilo que é especificamente próprio da atividade desse povo: pode aclamar, isto é, pode exprimir com um simples grito sua aprovação ou repulsa, gritar vida ou abaixo, saúda com júbilo um chefe ou um projeto, dar um viva ao rei ou a qualquer outro, rejeitar a aclamação com o silêncio ou com o murmúrio. [...] A opinião pública é a forma moderna da aclamação. É talvez uma forma difusa e seu problema não é resolvido nem do ponto de vista sociológico nem do ponto de vista do direito público. Mas é perfeitamente no fato de poder ser entendida como aclamação que se em contra sua essência e seu significado político. Não há nenhuma democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2011, p. 276-277).

O argumento subjacente no parágrafo supracitado é simples: nas democracias contemporâneas a aclamação gloriosa sobrevive na configuração da formação de opinião pública. É justamente por isso que "em toda democracia sempre há partidos, oradores e demagogos, desde os *prostatai* da democracia ateniense até os *bosses* da democracia norte americana" (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2011, p. 278), sem mencionar a imprensa, os filmes e outros métodos de formação do imaginário popular. De fato, o que nos interessa na recuperação da argumentação schmittiana é mostrar que "a esfera da glória – cujo significado e cuja arqueologia procuramos reconstruir – não desaparece nas democracias modernas, mas desloca-se simplesmente para outro âmbito, o da opinião pública" (AGAMBEN, 2011, p. 278). Tal fenômeno sociológico pode ser encontrado desde o nascedouro da democracia na América, bem como nas manifestações de aclamações públicas gloriosas, por excelência, que foram os totalitarismos do novecentos. Agamben nos lembra que

Entre os séculos XIII e XVI, o uso dos louvores na liturgia e nas cerimônias de coroação começa a decair por toda parte. Mas ressurgem inesperadamente no decurso da década de 1920, ressuscitado por teólogos e musicólogos no exato momento em que, "por uma daquelas ironias que a história parece amar", o cenário político europeu é dominado pelo surgimento dos regimes totalitários. [...] A partir daquele momento, segundo a constante oscilação entre o sagrado e o profano que caracteriza a história da aclamação, o louvor passou dos fiéis aos militantes fascistas, que se serviram dele, entre outras ocasiões, durante a Guerra Civil espanhola. [...] Ao reproduzir essa nova extrema versão do louvor no fim do livro, Kantorowicz observa que as aclamações são indispensáveis para a estratégia emotiva [*emotionalism*] própria dos regimes fascistas. [...] A tentativa de excluir a própria possibilidade de uma "teologia política" cristã, para fundar na glória a única dimensão política legítima da cristandade, confina perigosamente com a liturgia totalitária (AGAMBEN, 2011, p. 212-213).

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 154-176, jan-jun, 2016

Em tudo isto, vemos a permanência do caráter glorioso e doxológico no exercício político moderno e contemporâneo. Cerimônias, protocolos e liturgias existem ainda hoje, em todo o lugar para onde se volta os olhos. Não só nas aclamações nazistas "*Heil Hitler*" ou na Itália fascista do "*Duce Duce*", mas nas regras protocolares que os presidentes das repúblicas continuam seguindo, nas suas recepções solenes e nas cerimônias em que

seus ministros fazem-se presentes. O preciso diagnóstico de Guy Debord, em 1967, por exemplo, mostrando-nos como a economia e a política ocidental transformaram-se em um generalizado acúmulo de espetáculos, assume ainda hoje uma atualidade assustadora. O que originalmente estava confinado às esferas litúrgicas das cerimônias culturais desloca-se para o campo da mídia e, através dela, "difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória" (AGAMBEN, 2011, p. 278), ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia para além do que se possa imaginar – a ponto de esta tornar-se um dos focos principais de captura, mobilização e manipulação nas estratégias do poder espetacular. Não é uma coincidência feliz o fato de que o termo grego "*doxa*", utilizado no Novo Testamento para glória, seja, exatamente, o mesmo termo que a filosofia sempre utilizou para se referir ao "senso comum" e a "opinião pública". Com isto, talvez tenhamos condições de começar a compreender o sentido das definições contemporâneas de democracias como governo por consentimento [*consensus democracy*],¹⁷ bem como o papel contemporâneo a ser desempenhado pela filosofia que, historicamente, sempre se mostrou crítica à mera *doxa*.

Conclusão

Depois de explorarmos os pontos anteriormente trabalhados, temos condições de apresentar as considerações finais desta trajetória arqueológica. Em primeiro lugar, devemos nos lembrar da metodologia utilizada por Tocqueville, que nos forneceu possibilidades materiais de traçarmos uma genealogia do governo despótico nas democracias contemporâneas. Segundo Marcelo Jasmin: "a estratégia da exposição, essencialmente descritiva das instituições e costumes americanos, pretendia marcar o contraponto com as dificuldades da liberdade na democracia francesa" (2005, p. 63). Contudo, com a publicação de 1840, o jurista francês extrapola suas intenções originais e busca trabalhar a democracia como "*problema teórico* e apreendida abstratamente enquanto forma de sociedade. Isto não significou o abandono do contraponto entre as formações sociais americana e francesa, mas estas passaram a ser vistas a partir de uma perspectiva claramente generalizante" (JASMIN, 2005, p. 63). Quanto a esta nova perspectiva, destacam-se, como tendências gerais da forma de sociedade democrática a seguinte trajetória: um processo não controlado de igualização que fragmentou o corpo social em uma pluralidade inumerável de indivíduos que não tinham outro assunto para se ocupar, que não fosse a própria satisfação. Nesta condição, os cidadãos

¹⁷ Agamben faz menção ao evento que aconteceu "em 1994, na Alemanha, por ocasião da sentença do Tribunal Federal alemão que rejeitava um recurso por inconstitucionalidade contra ratificação do Tratado de Maastricht [nesta ocasião], houve um debate entre um ilustre constitucionalista, Dieter Grimm, e Jürgen Habermas" (2011, p. 279). Neste debate, ficou claro, tanto na argumentação de Grimm quanto na de Habermas, que "se a Grimm e aos teóricos do vínculo povo-constituição se podia objetar que eles ainda remetiam a pressupostos comuns (língua, opinião pública), a Habermas e aos teóricos do povo-comunicação se pôde objetar, não sem bons argumentos, que eles entregavam o poder político nas mãos dos especialistas e da mídia" (2011, p. 280), e, em última instância, este consenso midiático-comunicativo remete às aclamações.

democráticos encontravam-se em um tipo de isolamento que não lhes permitia desenvolver qualquer preocupação com assuntos comuns, fazendo com que a indiferença política tornasse uma de suas marcas principais.¹⁸

Essa condição social produz, em segundo lugar, duas situações incontornáveis: (1) a incessante busca individual por bem-estar e segurança – uma vez que a igualização transformou o próprio indivíduo no maior interessado em sua conservação – que se realiza essencialmente na aquisição e acúmulo de bens materiais;¹⁹ e (2) a incapacidade de resistir a um governo despótico que, necessariamente, ocupará o lugar vazio no espaço público deixado pelos cidadãos. Mais do que inevitável, esta crescente administração governamental, de tendências centralizadoras, será encarada pelos cidadãos democráticos como algo salutar e necessário, "isto porque, sendo todos os indivíduos iguais, lhes parece 'natural' uma autoridade que trate de maneira uniforme todos ao mesmo tempo" (JASMIN, 2005, p. 57). Surge, então, o governo tutelar despótico, de faceta humanizada e suave. Tal poder não se mostra violentamente abusivo, nem ilegal, muito menos ilegítimo. Antes, ele age e gerencia a vida dos cidadãos com o consentimento dos mesmos, através das aclamações públicas expressas nas urnas em tempos de eleição. Esta descrição tocquevilliana do poder democrático despótico "ao mesmo tempo que mantém os pressupostos tradicionais de uma natureza servil, rompe com a tradição ao assumir a viabilidade de um despotismo ocidental" (JASMIN, 2005, p. 73). Ou seja, estamos diante de um fenômeno tragicamente sem paralelos na história da humanidade e, por isso, ainda imprevisível.²⁰

¹⁸ Quanto a este ponto, Marcelo Jasmin explica: "cria-se um círculo vicioso. Quanto mais o individualismo se alastra, mais é percebido como natural à vida social, o que reforça sua irresistibilidade ao nível das consciências e dos comportamentos. A cada avanço, torna-se mais problemática a imaginação, por parte do homem democrático, de formas alternativas de convivência em sociedade. [...] A base social individualista, ao confinar os homens no interior dos muros da privacidade, destrói as condições de possibilidade das paixões públicas, da participação cívica, enfim, do Homem Político. Por isso mesmo, o problema central do individualismo não é a corrupção do caráter individual, mas a decadência dos costumes político na medida em que 'só se faz secar a fonte das virtudes públicas'" (2005, p. 56-57).

¹⁹ Como diz Jasmin: "no contexto da instabilidade democrática, exacerba-se o caráter privado das preocupações dos homens que precisam despendar todo o seu tempo na manutenção de sua posição pessoal. A universalização de igualdade resulta na universalidade da atividade do trabalho como meio *sine qua non* de subsistência e de enriquecimento, condição necessária ao bem-estar material. [...] A extrema instabilidade impede a satisfação com a posição já atingida e, enquanto houver um vizinho em melhor situação, o desejo de equiparar-se não arrefece. A inveja, se não exclusivamente democrática, torna-se, na análise de Tocqueville, sentimento generalizado nas condições igualitárias" (2005, p. 56).

²⁰ Existe na obra de Tocqueville uma espécie de ineditismo radical, ou seja, "a experiência democrática americana, representante mais avançada da democracia como estado social, apresenta a novidade de uma base social radicalmente igualitária e individualizada" (JASMIN, 2005, p. 160). Dessa forma, tanto a situação social, quando as dificuldades decorrentes desta, são inéditas. Na historiografia tocquevilliana, "o horizonte de expectativas que se abre com a democracia moderna não pode ser controlado por referência ao espaço de experiências acumulado pela tradição" (2005, p. 160). Neste aspecto preconizado por Tocqueville encontramos mais um ponto de contato com a obra de Agamben. Segundo o filósofo italiano: "toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoe* e *bios*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada. Por isto a restauração das categorias políticas clássicas propostas por Leo Strauss e, em um sentido diverso, por Hannah Arendt, não pode ter outro sentido a não ser crítico. Dos campos não há retorno em direção a política clássica; neles, cidade e casa

Diante disso, surge a necessidade de encontrar meios de tornar esta nova dinâmica política compreensível. A alternativa escolhida por Tocqueville – que de certa forma era comum em sua época²¹ – foi relacionar a soberania democrática ocidental com a soberania providencial divina. Em alguns momentos de sua descrição, principalmente na conclusão da versão do livro de 1840, Alexis se vale da imagem do círculo providencial para elucidar a dinâmica política nascente. Trata-se de uma referência ao círculo traçado pela Providência que determina o espaço que os seres humanos, inevitavelmente não podem sair. Contudo, Tocqueville pondera que, mesmo com este espaço limitado, dentro destes limites o ser humano é livre para agir. Trata-se, portanto, de uma formulação secularizada de um antigo problema teológico: a questão a respeito da soberania divina (providencial) e a liberdade humana. Conforme mostramos em páginas anteriores, a discussão técnica dos textos de Tocqueville limitou-se a tentar compreender se o autor estaria se valendo de um recurso retórico ou se realmente acreditava naquela instância transcendental operando sobre a história. Contudo, uma hipótese alternativa que nos parece muito mais sugestiva é o deslocamento feito por Agamben, em que o filósofo italiano nos mostra a permanência secularizada de concepções teológicas no imaginário político ocidental. Ainda que possamos concordar que Tocqueville usou a noção de Providência, enquanto um meio de tornar mais compreensível os processos históricos que presenciava, a utilização de tal arcabouço terminológico aponta para dinâmicas que talvez nem mesmo Alexis estava consciente, a saber: a origem teológica da genealogia de um instituto político. Esta hipótese agambeniana, além de deslocar consideravelmente o trajeto padrão das discussões a respeito do providencialismo na filosofia política, também nos fornece condições de levarmos em consideração outro pormenor exegético na obra de Tocqueville que também é utilizado por Agamben em sua genealogia teológica da economia e do governo. Trata-se das "sugestões não desenvolvidas de Jardin e de Nolla acerca da provável influência dos *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet na proposição providencialista da *Démocratie*" (JASMIN, 2005, p. 167). Quanto a esta perspectiva de Bossuet somos informados que:

a concepção providencialista de Bossuet indica, genericamente, que todos os impérios e seus governantes servem, de um modo ou de outro, ao bem da religião e à glória de Deus e que o estudo da história, mesmo quando considerada *plus humainement*, permite ao leitor concluir pelas verdades providenciais fundamentais: a de que é Deus quem forma o impérios e os dá a quem lhe agrade, e a de que ele os faz servir, no tempo e na ordem que deseja, aos desígnios que tem para seu povo. O espetáculo da sucessão

tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres vivos, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política" (AGAMBEN, 2002, p. 193).

²¹ Marcelo Jasmin nos conta, remetendo-se a algumas anotações do próprio Tocqueville em um manuscrito da *Democracia na América*, que o historiador francês, quando se vale da Providência, utilizou um recurso comum de sua época. Nas suas palavras: "não me fizeram a censura que antecipo porque parece que cai na *mania* do século. Mas eu mesmo a faço porque não quero nela cair. Me absolveram e eu me acuso" (TOCQUEVILLE *apud* JASMIN, 2005, p. 174).

de fracasso e morte, não apenas dos homens, mas principalmente dos maiores impérios, teria a utilidade pedagógica de amenizar a arrogância frequente nos poderosos. A história profana serve para demonstrar como, frente à eternidade divina, 'não há nada de sólido entre os homens, e que a inconstância e a agitação é o próprio quinhão das coisas humanas' (JASMIN, 2005, p. 168).

Não é por acaso que Agamben, no final de um apêndice de sua obra *O reino e a glória*, a respeito da noção de "mão invisível", remete-se a Jacques Bossuet. Segundo o filósofo italiano, "Bossuet tenta conciliar a todo custo a liberdade humana e o governo divino do mundo. Segundo ele, Deus quer, desde toda a eternidade, que o homem seja livre, e não só em potência, mas no exercício atual e concreto de sua liberdade" (2011, p. 309). Ainda que o estabelecimento de uma relação interdependente segura entre as tentativas de Bossuet e Tocqueville sejam, no âmbito desta investigação, impossíveis, "é inquestionável que as recomendações 'metodológicas' e Bossuet foram plenamente incorporadas na definição da igualdade como fruto da vontade da Providência na história" (JASMIN, 2005, p. 169). Afirmamos isto, tendo em mente não só as recorrentes descrições tocquevillianas da relação entre a vontade da Providência, mas também pelas conclusões que Bossuet chegou em sua investigação a respeito do governo providencial de Deus e a possibilidade de liberdade humana. De forma assustadoramente semelhante a descrição de 1840 de Tocqueville, Agamben nos lembra que para Bossuet "o governo divino do mundo é tão absoluto e penetra tão profundamente nas criaturas que a vontade divina se anula na liberdade dos homens (e esta, naquela)" (2011, p. 309). Dessa forma, tendo em mente a precisa descrição do moderno poder despótico feita por Tocqueville – que, igual ao governo divino do mundo, penetra silenciosamente em todos os âmbitos da vida dos entes, a ponto de sua vontade confundir-se e anular a vontade daqueles que lhe estão sujeitos – e as conclusões teológicas a respeito da soberania providencial de Bossuet, podemos concluir com Agamben que:

nessa altura, teologia pode acabar em ateísmo e o providencialismo, em democracia, porque *Deus fez o mundo como se este fosse sem Deus e o governa como se este governasse a si mesmo* [...] nessa imagem grandiosa, em que o mundo criado por Deus se identifica com o mundo sem Deus, e contingência e necessidade, liberdade e servidão se esfumam uma na outra, o centro glorioso da máquina governamental aparece em plena luz. A modernidade, eliminando Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez do que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial (2011, p. 310).

Aqui se torna muito claro os resultados que a arqueologia do governo e da economia podem nos proporcionar. O projeto de secularização, tipicamente moderno, das noções jurídico-políticas não só foram fracassadas em seu intento de retirar Deus do mundo, como também forneceram as condições materiais para que um projeto distintamente teológico fosse levado a cabo, a qual seja: o governo providencial do mundo. A persistência por parte dos comentadores da obra de Tocqueville – bem como de alguns dos principais autores da filosofia política moderna – em não considerar o âmbito teológico oculto na utilização de algumas noções fundamentais em suas argumentações, não só limitam o escopo de suas análises, bem como impossibilitam a identificação do que realmente está em jogo em nossa

contemporaneidade política.²² Quando Agamben traça a genealogia da formação da máquina governamental e encontra conceitos de assinatura teológica, como soberania, providência, aclamações (glória), ele faz mais do que reacender as discussões políticas atuais. Eles nos desvela um campo totalmente novo de crítica e de construção do contemporâneo. Com o paradigma da glória, enquanto o arcano central da máquina governamental, ele revela como um governo despótico se institui e perpetua-se de maneira suave, legítima e concedida.

Frente ao exposto, só poderíamos concluir a presente investigação remetendo-nos a imagem que utilizamos na introdução do presente texto e associamos ao trabalho de Tocqueville: o fenômeno antigo do profetismo judaico. Conforme esclarece Jasmin, a descrição do despotismo democrático, como a espécie inédita de opressão possível na modernidade, "resulta do exercício de previsão que faz confluir, no plano da abstração, o conjunto das tendências apreendidas empiricamente" (2005, p. 60). Esta capacidade de previsão, tradicionalmente atribuída aos profetas, mostra-se muito relevante se recuperarmos o significado verdadeiro do profetismo, e novamente relacioná-lo com a obra de Tocqueville. Ainda que o movimento profético tenha surgido no seio da sociedade israelita, em uma orientação marcadamente religiosa, ele não se limitou à crítica ao culto e a degeneração da fé. Sabemos que a literatura judaica "também sugere novas perspectivas sobre a crítica profética da conduta ordinária no mundo" (EICHRODT, 2004, p. 321). Não é sem motivo, portanto, que o fenômeno crescente do surgimento de profetas em meio ao povo de Israel se deu, não só em estreita ligação, mas simultaneamente com o surgimento da monarquia política. Contudo, a função de um profeta hebreu não era uma espécie de ofício diplomático ou função nacional. Geerhardus Vos nos explica que "o que encontramos, ao contrário, é uma aversão a todos os emaranhados políticos e alianças dessa natureza" (2010, p. 229). O profetismo nunca foi apenas uma mera instância religiosa do reino, incumbido de prever o futuro – o famigerado *nebiismo* primitivo – catastrófico que poderia abater à monarquia. No decorrer da história real de Israel, "à medida que os ocupantes do trono degeneraram, o profetismo

²² Em um gesto de modismo acadêmico, que tenta esconder o pesquisador sob uma capa de neutralidade metodológica, os comentadores da obra de Tocqueville abstêm-se de emitir um juízo significativo sobre as noções teológicas secularizadas (ou não) presentes em *A Democracia da América*, fazendo com que seja impossível reconhecer a assinatura teológica de tais conceitos – reconhecimento este que tornaria muito mais claras as intenções de Tocqueville e os problemas que ele tem em mente. Afirmamos isto, tendo em mente que, após fazer um apanhado geral dos principais interpretes dos textos tocquevillianos, Marcelo Jasmin insiste em concluir que: "o recurso a Providência cumpre função retórica e política de persuadir leitores a dirigir seus esforços na direção da educação da democracia [...]. Em termos profanos, a proposição providencialista é a mesma do historicismo da ciência social emergente na primeira metade do século: o conhecimento do sentido da história presente informa aos homens as imposições inescapáveis à sua ação e vontade" (2005, p. 164). Além de esvair-se de um posicionamento mais condizente com o texto de Alexis, Jasmin ainda atribui ao historiador francês a atitude que ele adotou: "o autor da *Démocratie* pode abster-se do julgamento, colocar-se sob a capa da neutralidade e, ao mesmo tempo, aceitar a democracia, ou melhor, a necessidade de se conformar à sua hegemonia" (2005, p. 163). Não podemos concordar com isto, uma vez que Tocqueville é bem claro em suas afirmações textuais sobre a Providência, além do fato de ser inquestionável ele ter em mente um debate clássico da teologia, a saber: sobre a soberania divina e a responsabilidade humana, conforme vimos em Bossuet.

se tronou a oposição desse, uma instituição que contrabalançava e reprovava, ou até mesmo rejeitava. [...] Profetas e reis se posicionaram em oposição uns aos outros" (VOS, 2010, p. 244). É justamente por isto que os livros proféticos nos trazem imagens difamadas dos seus protagonistas – caracterizando-os desde o bando insurgente (*chethel*) até os loucos fanáticos (*yiddish*). O modo como sua anunciação pública lidava com o pecado, não era em termos teológico-abstratos, mas antes ocupavam-se em "desferir sua denúncia, sobre os motivos da condenação, e isso abre a possibilidade de traçar inferências quanto à pecaminosidade real contra a qual eles protestavam" (VOS, 2010, p. 320).

Neste sentido, quando associamos o trabalho de Tocqueville ao profetismo clássico, a obra do francês assume outro estatuto para a nossa contemporaneidade. Da mesma forma com que um profeta hebreu posicionava-se criticamente aos excessos do poder em Israel, Tocqueville em sua espécie de sociologia dedutiva, para falarmos com Marcelo Jasmin, se apresenta como uma voz crítica que se antecipa e anuncia os males vindouros caso medidas urgentes não sejam tomadas. É nesse sentido que concordarmos que "as previsões sombrias de Tocqueville acerca do destino político da democracia têm sempre caráter condicional na medida em que a alternativa da servidão estará permanentemente oposta à da liberdade" (JASMIN, 2005, p. 60). Em outras palavras, da mesma forma que um profeta em Israel não anunciava um futuro inevitável, mas conclamava o povo ao arrependimento de suas práticas estultas, as previsões tocquevillianas semelhantemente não constituem-se como fatalismo eminente, mas singulares oportunidades de revermos os caminhos equivocados que seguimos na constituição política ocidental e de dar lugar ao início de uma caminhada diferente. Nesta empreitada arqueológica, que investiga os deslocamentos e as mudanças de rotas que uma técnica ou que um dispositivo político adotou, precisamos levar em estreita consideração a permanência (nem tão) oculta do teológico no político

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011 (Estado de Sítio).

_____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004b (Estado de Sítio).

EICHRODT, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Hagnos, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Omnes singulatim*. Trad. Selvino Assmann. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/omnes.htm>. Acessado em: 12 de dezembro de 2012.

JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência política*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Brasília: LGE Editora, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores; 6).

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006 (Coleção Del Rey Internacional, v. 2).

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 1. ed. – São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010. [Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v.16].

VOS, Geerhardus. *Teologia Bíblica*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

Artigo recebido em 13/08/2015

Artigo aceito em 09/11/2015

Algumas notas sobre a relação entre Pragmatismo e Metafísica

Some notes on the relationship between Pragmatism and Metaphysics

Palavras-chave: Pragmatismo; Metafísica; metodologia; teoria; verdade.

Keywords: Pragmatism; Metaphysics; methodology; theory; truth.

**Paulo Fernando Rocha
Antunes**

Doutorando em filosofia
pela FLUL, Lisboa, Portugal.
pauloantunes@campus.ul.pt

Resumo

O presente artigo busca evocar, em algumas notas, uma relação teórico-metodológica de certa maneira conturbada, intranquila, mas, congénita. Trata-se da relação entre o Pragmatismo e a Metafísica. Tomando o seu tom nas primárias disquisições entre ambos, com vista a poder contribuir para a dissipação de equívocos que sempre surgem invariavelmente quando se olvidam determinados fundamentos teórico-metodológicos. É proposto que se procure compreender a influência de uma herança empirista nas teses pragmatistas, que se circunscreva o Pragmatismo no âmbito geral da sua metodologia, e que se atenda a uma consagração teórica de uma certa "teoria do que significa verdade". Neste sentido, o presente artigo, com maior incidência em algumas das mais célebres passagens de Peirce e James, busca compreender em "assomo congénito" o lugar que o Pragmatismo ocupa enquanto parte da tradição Metafísica.

Abstract

This paper seeks to evoke in some notes, a theoretical and methodological relationship somehow troubled, uneasy, but congenital. It is the relationship between Pragmatism and Metaphysics. Taking its tone in the primary disquisitions between them in order to be able to contribute to the dissipation of misconceptions that invariably arise when has forgotten certain theoretical and methodological foundations. It is proposed to try to understand the influence of an empiricist heritage in pragmatist thesis, whether circumscribing Pragmatism in the general scope of its methodology, and that meets a theoretical consecration of a certain "theory of meaning truth". In this sense, the present paper, with higher incidence on some of the most famous passages of Peirce and James, try to understand in "congenital outburst" the place Pragmatism holds as part of Metaphysics tradition.

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 177-192, jan-jun, 2016

Some years ago, being with a camping party in the mountains, I returned from a solitary ramble to find every one engaged in a ferocious metaphysical dispute. The corpus of the dispute was a squirrel – a live squirrel supposed to be clinging to one side of a tree-trunk; while over against the tree's opposite side a human being was imagined to stand. This human witness tries to get sight of the squirrel by moving rapidly round the tree, but no matter how fast he goes, the squirrel moves as

fast in the opposite direction, and always keeps the tree between himself and the man, so that never a glimpse of him is caught. The resultant metaphysical problem now is this: Does the man go round the squirrel or not? He goes round the tree, sure enough, and the squirrel is on the tree; but does he go round the squirrel? In the unlimited leisure of the wilderness, discussion had been worn threadbare. Everyone had taken sides, and was obstinate; and the numbers on both sides were even.
JAMES, 1908

Notas preambulares

O presente artigo busca evocar, em algumas notas, uma relação teórico-metodológica de certa maneira conturbada, intranquila, mas, quanto ao nosso entendimento, congénita. Como o título indica, trata-se da relação entre o Pragmatismo e a Metafísica.

Será consabido o quão "conturbada" pode assomar qualquer relação entre uma tradição filosófica – para o caso, Metafísica, mesmo que tomada apenas em sentido geral –, e uma teoria/metodologia – para o caso, Pragmatismo, também este tomado em sentido geral –, que insista assaz na crítica daquela. Contudo, à parte as mais diversas conturbações, sempre pode existir uma ligação umbilical.

Por isso, não se dá por tempo perdido evocar, ainda que sucintamente, algumas das primárias disquisições que marcaram tal relação, uma vez que olvidá-las pode, como em certos casos, conduzir a farto campo para equívocos. Não obstante existir bastante literatura acerca do carácter "congénito", ou, pelo contrário, "disruptivo", no âmbito da relação mencionada (cf. LLOYD, 1917; HOOK, 1927; HABERMAS, 1988; RORTY, 1989; PIHLSTRÖM, 2009; entre outros).

Para o efeito, não se abordarão mais do que algumas disposições teóricas e metodológicas do Pragmatismo clássico revisitadas a propósito e a Metafísica refletirá essencialmente o ponto de vista de uma certa crítica pragmatista. A presente evocação não logrará o aprofundamento merecido tanto para um, como para a outra, tendo em conta a exiguidade do espaço que está reservado.

Remeter-se-á, no essencial, para algumas passagens que visem ilustrar a *conturbada* relação. Buscar-se-á cotejar Charles Sanders Peirce (1839-1914) e William James (1842-1910), sem descurar um ou outro apontamento com base em John Dewey (1859-1952) e, no único inglês, Ferdinand C. S. Schiller (1864-1937), buscando um sentido geral para o Pragmatismo. Contanto seja tomada em linha de conta que os autores auferiam as suas diferenças, todavia, não é possível neste espaço proceder a uma devida distinção de fundamentos, mormente entre Peirce e os outros, isto é, entre um sentido mais "lógico-semântico" deste autor e uma "genética teoria da verdade" em James, uma "teoria instrumental" em Dewey ou um "humanismo" (pragmatista) em Schiller.

O artigo também não oferece o espaço necessário para proceder a um aprofundamento dos *fundamentos ontológicos*, quanto ao nosso entendimento, sempre relevantes para uma compreensão mais profunda no campo da epistemologia e/ou de uma "teoria do que pode significar verdade".

Também não haverá espaço para um aprofundamento quanto a alguns dos seus registos hodiernos, como, por exemplo, autores que se situam em registo analítico ou pós-analítico como Nelson Goodman (1906-1998), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Hilary Putnam (1926-) ou Richard Rorty (1931-2007), nem outros autores, em registo pragmatista mais lato, como Karl-Otto Apel (1922-) ou Jürgen Habermas (1929-), uma vez que semelhante empreendimento dispersaria o objetivo proposto.

Posto isto, tiradas todas as possíveis dispersões e aprofundamentos de impossível ensejo, a abordagem seguirá a um primeiro momento, a herança empirista do Pragmatismo; a um segundo momento, o âmbito da "conturbação" que aqui se busca evocar; a um terceiro momento, o possível alcance de uma *teoria do que significa verdade*; e, por fim, em que sentido uma relação conturbada como aquela que se anuncia pode assomar realmente como "congénita".

No trilho das origens de uma relação *conturbada*

A relação entre o Pragmatismo e a Metafísica dificilmente poderia deixar de ser uma *relação conturbada*, quanto ao nosso entendimento, na medida em que aquele herda os seus mais firmes traços metodológicos na tradição filosófica do Empirismo. Quer dizer, ao Pragmatismo caberia uma determinada visão do que é a Metafísica muito própria daquela tradição, aliás, muito crítica de uma Metafísica tradicional.

Dewey, por exemplo, convida a buscar as raízes vivenciais do Pragmatismo, em especial do americano, na esteira do Empirismo clássico. O autor, a propósito de um ponto nomeado precisamente de *Pragmatic America*, referia-o da seguinte maneira:

O pragmatismo americano é testemunha de que a tradição de Bacon decorrida por diversos caminhos através de Hobbes, Locke e Hume radicou-se aqui. No entanto, há um significado especial no facto desta tradição ter sido primeiramente vivida e depois tornada central por Peirce e James nos Estados Unidos [da América] (DEWEY, 1929a, III, § 17, p.544) ¹.

É, pois, de se relevar o apontamento do autor em relação às raízes e "significado especial" do Pragmatismo americano, ainda que surjam à guisa de um esclarecimento face à acusação desferida por Bertrand Russell (1872-1970) de que o "pragmatismo americano" seria uma expressão de "comercialismo" (*commercialism*, cf. RUSSELL, 1922; DEWEY, 1929a, pp.542-547). À parte o comércio, o Pragmatismo seria a filosofia própria dos americanos e uma das consequências do Empirismo.

Também não se deve ignorar o facto de que nenhum dos empiristas referidos por Dewey tivesse perfilhado, de alguma maneira, um sentido pragmatista. Porém, estes não deixam de ser recordados como uma grande influência.

Ora, os fundadores do Pragmatismo não deixaram de acentuar aquela que consideravam como uma espécie de transversalidade filosófica das ideias pragmatistas, recorde-se como tal fora enunciado no título de uma obra de James: "Pragmatismo. Um novo nome para algumas formas antigas de

¹ «American pragmatism is testimony that the tradition of Bacon carried on in divers ways by Hobbes, Locke and Hume has taken root here. Yet there is special significance in the fact that this tradition was first revived and then made central by Peirce and James in the United States».

pensar" (*Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, 1907) ². O que assinalava um certo "pragmatismo" já presente nas filosofias anteriores à sua definitiva formulação.

Adiante, recorde-se ainda que o Empirismo inglês, em sucintas e por isso quase sempre injustas palavras, encontrava o seu sentido numa *sofisticação* do Ceticismo (de pendor *humanista*) que a metafísica racionalista do coevo *cogito cartesiano*, e não apenas, procurara alterar ³.

Os céticos Agrippa von Nettesheim (1486-1535), Michel de Montaigne (1533-1592) e Pierre Charron (1541-1603), independentemente das idiossincrasias de cada um, e sobremaneira atacados pelo Racionalismo, seriam considerados como superados pelo Empirismo de Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) e mais tarde de John Locke (1632-1704). Ainda que a relação entre o próprio Empirismo (não obstante, os empiristas não serem todos iguais) e o Ceticismo também possa assomar com alguma *conturbação* (cf. POPKIN, 1979), mas isso daria um outro artigo.

O principal alvo da tradição empirista estava numa pretensa "razão" com a qual os racionalistas pretendiam afirmar a possibilidade de conhecimento sem recurso à experiência, aos sentidos, personificada, já aludido, pelas teses cartesianas e capaz de derrubar qualquer dúvida quanto à certeza de se conhecer alguma coisa.

À Metafísica destes racionalistas, os empiristas, acusavam de buscar *causas primeiras, fins últimos*, especulando acerca de uma *natureza* comum ao existente, sem recorrer a dados empíricos, extravasando-os

A busca, de que acusavam a Metafísica, não poderia ser aceite por eles, uma vez que, pelo contrário, consideravam não poder haver *ciência, conhecimento*, sem recurso à experiência, ou seja, qualquer ofício que se apresentasse sem o seu auxílio não teria qualquer valor.

² Esta obra compila um ciclo de oito conferências do próprio autor, onde, numa destas conferências, admite ter sido responsável por trazer ao de cima a correspondente denominação – "Pragmatismo" –, apesar de Peirce ter sido o primeiro a introduzir o *princípio do pragmatismo* em *How to Make our Ideas Clear* (1878), (cf. JAMES, 1908b, p.47). Não obstante, é o próprio James que diz no respetivo *prefácio*: «O movimento pragmático, assim chamado – não gosto do nome, mas aparentemente é tarde de mais para mudá-lo – parece ter subitamente se precipitado do ar.» – «The pragmatic movement, so-called – I do not like the name, but apparently it is too late to change it – seems to have rather suddenly precipitated itself out of the air» (JAMES, 1908b, p.vii). É o mesmo autor que chamará às suas teses pragmatistas de "empirismo radical" (*radical empiricism*), (cf. JAMES 1909b, p.xii). Veja-se, ainda, como Peirce distingue as diferentes maneiras de se referir à metodologia/teoria, ora como "pragmatismo", ora como "pragmaticismo" (cf. PEIRCE, 1966, pp.180-202). Pela nossa parte, a preferência recai na definição "Pragmatismo" em relação à teoria e em "pragmatista" em relação a quem a perfolha e/ou às suas ideias.

³ René Descartes (1596-1650) é o autor usualmente dado como paradigma racionalista em oposição, este coloca como primeiro passo do seu *método* a busca de uma certeza inabalável perante qualquer dúvida: «[...] nunca aceitar qualquer coisa como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada fazer constar nos meus juízos que não se apresentasse tão clara [*claire*] e distintamente [*distinctement*] ao meu espírito que não tivesse qualquer ocasião para o pôr em dúvida.» – «Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute; [...]» (DESCARTES, 1845, pp.13-15). No escopo do racionalismo cartesiano a Razão é a principal fonte do conhecimento e atesta a origem deste. O conhecimento sensível é considerado enganador. A Razão é capaz de conhecer a estrutura da realidade a partir de princípios puros de si própria (*ideias inatas*).

Veja-se como o referia David Hume (1711-1776), tomado aqui enquanto sistematizador último da tradição do Empirismo clássico, na sua *magnum opus* – *Treatise of Human Nature* (1738):

[...] se se deve considerar como um defeito da ciência do homem esta impossibilidade de explicar os princípios últimos [*ultimate principles*], ousarei afirmar que este defeito é comum a todas as ciências e a todas as artes a que nos possamos dedicar, quer sejam cultivadas nas escolas dos filósofos ou praticadas nas oficinas dos mais humildes artífices. Nenhum deles pode ir além da experiência ou estabelecer quaisquer princípios que não se fundamentem nesta autoridade (HUME, 1960, p.xxii)⁴.

O *fundamento* daquilo que é conhecido seria sempre originado pelas experiências que seriam colecionadas passivamente, e daí inferido, firmado através de um hábito (*habit*). Hume reportava o fundamento da realidade ao *hábito da mente*, ao invés da *razão*, isto é, para o resultado de uma sequência de experiências, sem, no entanto, encerrar as portas a um certo "poder oculto" (*secret power*) para lá destas (cf. HUME, 1854, pp.49-50)⁵.

O Empirismo repudiava qualquer especulação racional, por melhor "fundamentada" que pudesse (a)parecer. Ou seja, um pensador empirista não pretendia tratar *universalmente* o *ser* (realidade) enquanto *ser* (realidade)⁶.

O que quer dizer, o tronco comum da Metafísica, tomada num sentido geral, desde as suas primevas formulações circunscrevia-se pela busca de uma compreensão daquilo que se entendesse como universal do *ser* enquanto *ser*. *Aquilo que é sê-lo-á universalmente* manifestando-se como uma natureza comum e revelando-se pelos *atributos* que lhe sejam próprios. Mas do *universal* não poderia haver experiência real.

Por isso, e principalmente de acordo com a tradição empirista, as pretensões metafísicas arrogavam, à sua iminente especulação sobre o *ser* da realidade, um caráter pretensamente científico assente na "superioridade" compreensiva de uma *natureza comum*, originária e/ou teleológica do existente (umas vezes de teor mais racionalista, outras vezes de teor mais teológico, não cabendo aqui qualquer aprofundamento de um e de outro).

⁴ «[...] if this impossibility of explaining ultimate principles should be esteemed a defect in the science of man, I will venture to affirm, that 'tis a defect common to it with all the sciences, and all the arts, in which we can employ our selves, whether they be such as are cultivated in the schools of the philosophers, or practised in the shops of the meanest artizans. None of them can go beyond experience, or establish any principles which are not founded on that authority».

⁵ Não se esqueça toda a discussão acerca do "problema da indução", discretamente presente, mas sem o ensejo para o seu aprofundamento (cf. HUME, 1960, I, III, passim).

⁶ Tome-se como exemplo oposto uma célebre passagem aristotélica: «Há uma ciência [*filosofia primeira*] que investiga o ser como ser e os atributos que lhe são próprios em virtude da sua natureza. Ora, esta [ciência] não é a mesma que as outras chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas trata universalmente do ser enquanto ser. Dividem-no, e investigam o atributo dessa parte [...]» – «There is a science which investigates being as being and the attributes which belong to this in virtue of its own nature. Now this is not the same as any of the so-called special sciences; for none of these others treats universally of being as being. They cut off a part of being and investigate the attribute of this part [...]» (ARISTÓTELES, 1928, 1003a 21-25, toma-se a tradução inglesa para comparação por insuficiências da nossa parte em grego arcaico). É referido por Aristóteles, nesta passagem da Metafísica, que a "ciência" que investiga o "ser", a "filosofia primeira" (posteriormente denominada como Metafísica) é diversa de todas as ciências particulares, porquanto se eximem a qualquer pesquisa do universal do *ser* enquanto *ser*. O autor grego constitui um dos paradigmas mais antigos combatido por "empiristas" já no seu tempo. Contudo, outros sentidos há para a Metafísica, porém, para efeitos de comedimento e do efeito proposto, descure-se a evolução da Metafísica, por exemplo, em escopo pós-metafísico, pós-moderno, etc.

Por seu turno, o Empirismo, como tributário do Ceticismo (com o qual também estará "congenitamente" relacionado), eximia-se a qualquer afirmação sobre um princípio *primeiro, último e/ou de natureza comum*, se tal não pudesse ser conhecido a partir de uma experiência. Isto é, de experiência em experiência não se poderia conhecer o *universal*.

Como até então nada com semelhantes características (*primeiras, últimas e/ou comuns*) fora experienciado, a conduta correta a adotar seria a de uma atitude cética (umas vezes mais *radical*, outras vezes mais *mitigada*) com relação a tudo quanto não tivesse origem nos sentidos. Neste seguimento, Hume advertia:

Enquanto confinarmos as nossas especulações e *os aparecimentos* [*appearances*] de objetos aos nossos sentidos, sem entrar em disquisições no que concerne à sua real natureza e operações, nós estamos a salvo de quaisquer dificuldades, e nunca ficaremos embaraçados por qualquer questão (*grifo do autor*, HUME, 1960, p.638) ⁷.

O Pragmatismo também buscará circunscrever as suas "concepções", "especulações", aos sentidos, à experiência, todavia, assumirá uma outra *feição*...

No dealbar de uma relação *conturbada*

É primeiramente como uma *metodologia*, mais do que como uma *teoria*, que o Pragmatismo se procurava impor contra as "disquisições metafísicas" (que, tal como no Empirismo, considerava extravasar os *sentidos*),

É, pois, inegável o sentido *metodológico* que o Pragmatismo procurou afirmar, como pode ser constatado em James: «[...] [O Pragmatismo] não exige nenhuns resultados especiais. É apenas um método» (*it does not stand for any special results. It is a method only*, JAMES, 1908b, p.51); ou como referia Peirce, dizendo que os outros métodos teriam a "vantagem" de "dar" uma "verdade", mas que este (Pragmatismo), o *lógico, científico*, não, pois apenas indicaria a investigação e o rumo *experimental* para a (re)formação dos hábitos (*habits*, cf. PEIRCE, 1955d, pp.21-22). Como este autor confirmava:

[O Pragmatismo] vai servir para mostrar que quase toda a proposição da metafísica ontológica ou é um jargão sem sentido [*meaningless gibberish*] – uma palavra a ser definida por outras palavras, e estas ainda por outras, sem qualquer concepção real, alguma vez a ser alcançada – ou então é francamente absurda; de modo que todo esse lixo esteja a ser varrido, o que permanecerá da filosofia será uma série de problemas capazes de investigação pelos métodos observacionais das verdadeiras ciências [*true sciences*] [...] (PEIRCE, 1955c, p.259) ⁸.

Segundo este autor, o Pragmatismo serviria para distinguir o "trigo do joio", passe a expressão popular, pois quanto à Metafísica cabia-lhe a grossa parte do "joio", do "jargão sem sentido". Tendo em consideração

⁷ «As long as we confine our speculations to *the appearances* of objects to our senses, without entering into disquisitions concerning their real nature and operations, we are safe from all difficulties, and can never be embarrass'd by any question».

⁸ «It will serve to show that almost every proposition of ontological metaphysics is either meaningless gibberish – one word being defined by other words, and they by still others, without any real conception ever being reached – or else is downright absurd; so that all such rubbish being swept away, what will remain of philosophy will be a series of problems capable of investigation by the observational methods of the true sciences [...]».

de que as "verdadeiras ciências" estariam firmadas na *experiência* como momento necessário para *comprovação*.

Mas, como anunciado, o Pragmatismo não herdava os seus princípios metodológicos da tradição empirista sem conferir uma outra *feição*. A *experiência* serviria, aqui, a *comprovação* das "concepções prévias" do sujeito, uma vez que sem o devido experienciar (*prático*) da teoria concebida esta não passaria de uma ociosa especulação.

Veja-se então a conhecida máxima do Pragmatismo, inauguralmente formulada por Peirce no seu texto fundador – *How to Make our Ideas Clear*:

Considerando quais os efeitos que concebivelmente [*conceivably*] podem ter implicações práticas [*practical bearings*], nós concebemos o objeto que a nossa concepção tem. Então, a nossa concepção destes efeitos é o todo [*whole*] da nossa concepção do objeto (PEIRCE, 1955a, p.31) ⁹.

O autor confirmava a necessidade *prática* (experiência) no ato de conhecimento, mesmo que fosse somente no que dissesse respeito à comprovação de uma "concepção". Neste caso, o sujeito assumia um considerável *poder* no que o objeto é, fazendo recair sobre o objeto a verificação (*verification*) prática daquilo que *concebesse* do mesmo.

Ei-la aí, a outra *feição* que o Pragmatismo traria ao Empirismo – um fundamento ativo, um determinado *poder* do sujeito sobre o objeto, já não é o objeto que determina de antemão, agora são co-determinantes ¹⁰.

Deste modo, competiria ao sujeito conceber (*conceive*) de alguma maneira quais as consequências, os efeitos (*effects*), possíveis do objeto, e o sujeito concebê-lo-ia projetando um propósito (*purpose*) a comprovar no objeto. Competiria ativamente ao sujeito produzir "hábitos de ação" (produzidos por "atos da imaginação").

Aqui, o *hábito* (bem como a *imaginação* que o produz), ao contrário do que acontecia em Hume, já não será resultado de uma passiva "coleção" de experiências, mas o resultado de uma *atividade* do sujeito. Veja-se como Peirce o defendia: «[...] toda a função do pensamento [*thought*] é produzir hábitos de ação [*habits of action*]; e que tudo o que quer que esteja conectado com um pensamento, mas irrelevante para o seu propósito [*purpose*], é um acréscito [*accretion*] a ele, mas nenhuma parte dele» (PEIRCE, 1955a, p.30) ¹¹.

⁹ «Consider what effects that might conceivably have practical bearings we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object».

¹⁰ Tome-se a seguinte passagem de James como exemplo: «Ela [a fé] pode ser considerada como um fator de formação no universo, se somos partes integrantes deste e co-determinantes [*co-determinants*], através do nosso comportamento, daquilo que o seu caráter por inteiro [*total character*] pode ser.» – «It may be regarded as a formative factor in the universe, if we be integral parts thereof and co-determinants, by our behavior, of what its total character may be» (*grifo nosso*, JAMES, 1916, p.225). O objeto não passou para segundo plano, não é o sujeito que o cria. Sujeito e objeto são co-determinantes. Com isto, não se ignora a epistemologia essencialmente *passiva* da Modernidade, a realidade era dada pelas representações recebidas, ora, empírica, ora racionalmente, conforme o perfil filosófico defendido. Nem se ignora a ulterior mudança de paradigma, desenvolvida ao longo do século XIX. Não obstante, não cabe aprofundá-lo no âmbito do objetivo proposto, tal ficará para cotejos posteriores.

¹¹ «[...] the whole function of thought is to produce habits of action; and that whatever there is connected with a thought, but irrelevant to its purpose, is an accretion to it, but no part of it». O autor referia, ainda, num outro lugar: «[...] estou convencido de que nada como um conceito pode ser adquirido sozinho pela prática muscular [*muscular practice*]. Quando parece que

Estes *hábitos* serão estabelecidos pela crença (*belief*) – “estádio de ação mental”, cujo primacial propósito era apaziguar a “irritação da dúvida” (*irritation of doubt*) –, com vista a superar um estado de ceticismo incapacitante, sem extravasar a experiência. Esta “dúvida” é o *motivo* para pensar, e o seu exercício tem como resultado final o “exercício da volição” (*exercise of volition*), melhor dizer, uma “regra de ação”. Observe-se a seguinte passagem:

[...] [a crença] é algo que envolve o estabelecimento na nossa natureza de uma regra de ação [*rule of action*], ou, digamos abreviadamente, um *hábito*. Como apazigua a irritação da dúvida, que é o motivo para pensar, o pensamento relaxa, e vem para o repouso [*to rest*] por um momento quando a crença é alcançada. Mas, uma vez que a crença é uma regra de ação, cuja aplicação envolve mais dúvidas e mais pensamento, ao mesmo tempo que é um local de paragem [*stopping-place*], é também um novo ponto de partida [*starting-place*] para o pensamento. É por isso que me tenho permitido chamá-lo pensamento em repouso [*thought at rest*], embora o pensamento seja essencialmente uma ação. O resultado *final* do pensar é o exercício da volição, e daquele pensamento já não faz parte; entretanto a crença é apenas um estágio de ação mental, um efeito sobre a nossa natureza devido ao pensamento, o que irá influenciar o pensar futuro (*grifo do autor*, PEIRCE, 1955a, pp.28-29) ¹².

O *hábito* não seria mais do que um estímulo à *prática*, uma descida ao tangível (*tangible*) e concebivelmente prático (*conceivably practical*) ¹³. Desta maneira, ao enunciar que todos os *propósitos* serviam para produzir

estamos a fazer isso, não é a ação muscular, mas os esforços internos que acompanham, os atos da imaginação [*acts of imagination*], que produzem o hábito [*habit*].» – «[...] I am persuaded that nothing like a concept can be acquired by muscular practice alone. When we seem to do that, it is not the muscular action but the accompanying inward efforts, the acts of imagination, that produce the habit» (PEIRCE, 1955b, p.279).

¹² «[...] [the belief] it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a *habit*. As it appeases the irritation of doubt, which is the motive for thinking, thought relaxes, and comes to rest for a moment when belief is reached. But, since belief is a rule for action, the application of which involves further doubt and further thought, at the same time that it is a stopping-place, it is also a new starting-place for thought. That is why I have permitted myself to call it thought at rest, although thought is essentially an action. The *final* upshot of thinking is the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part; but belief is only a stadium of mental action, an effect upon our nature due to thought, which will influence future thinking». Ainda antes o autor dizia: «O pensamento em ação tem como seu único motivo possível a consecução [*attainment*] do pensamento em repouso [*thought at rest*]; e tudo o que não se refere à crença [*belief*] não é parte do próprio pensamento.» – «Thought in action has for its only possible motive the attainment of thought at rest; and whatever does not refer to belief is no part of the thought itself» (PEIRCE, 1955a, p.28). Ou seja, não é *pensamento* se não estiver ligado à crença, a crença é o “pensamento em repouso” que deve ser realizado pelo “pensamento em ação”, e se não for direcionado para que haja uma *crença* ou se não a for, não é *pensamento*.

¹³ «Quanto ao *quando*, cada estímulo à ação é derivado da percepção [*derived from perception*]; quanto ao *como*, todos os propósitos de ação [*purpose of action*] são para produzir algum resultado sensível [*sensible result*]. Assim, nós descemos ao que é tangível [*tangible*] e concebivelmente prático [*conceivably practical*], como a raiz de toda a real distinção do pensamento [*thought*], não importa o quão subtil possa ser; e não há distinção de significado [*distinction of meaning*] tão boa como consistindo em qualquer coisa, senão numa possível diferença da prática [*difference of practice*].» – «[...] What the habit is depends on *when* and *how* it causes us to act. As for the *when*, every stimulus to action is derived from perception; as for the *how*, every purpose of action is to produce some sensible result. Thus, we come down to what is tangible and conceivably practical, as the root of every real distinction of thought, no matter how subtle it may be; and there is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practice» (PEIRCE, 1955a, p.30).

um *resultado sensível*, Peirce acabava por anunciar toda a dimensão "instrumentalista" que viria a permear a teoria pragmatista.

Veja-se como James o estabelecia: «Assim *as teorias tornam-se instrumentos, não respostas a enigmas sobre as quais possamos descansar*» (*Theories thus become instruments, not answers to enigmas, in which we can rest*, JAMES, 1908b, p.53). Destarte, o Pragmatismo *desafeiçoava-se* da *passividade* eminentemente contida no Empirismo clássico, porquanto, apenas na "prática", na experiência sujeito-objeto, poderia ser verificada (*verified*) alguma "verdade".

O Pragmatismo afirmava a *prática* como *critério* para haver conhecimento. Assim se circunscrevia metodologicamente, não exigindo "resultados especiais" para tal esforço, mas também, por outro lado, se anunciava teoricamente, alargando o seu horizonte a uma certa noção de "verdade".

Como confirmava James: «[...] o âmbito do pragmatismo – em primeiro lugar, um método; e em segundo lugar, uma teoria genética [*genetic theory*] do que se significa por verdade» (*the scope of pragmatism – first, a method; and second, a genetic theory of what is meant by truth*, JAMES, 1908b, pp.65-66). Aqui, metodológica e teoricamente, se (con)firmará a sua *relação conturbada*.

No seio de uma *relação conturbada*: uma "teoria do que significa verdade"

Para o Pragmatismo a "verdade" tratava de uma diferença prática (até metodológica...): «Se não se pode circunstanciar nenhuma diferença prática, então as alternativas significam praticamente [*mean practically*] a mesma coisa, e toda a disputa é ociosa» (*If no practical difference whatever can be traced, then the alternatives mean practically the same thing, and all dispute is idle*, JAMES, 1908b, p.45).

Quanto à Metafísica, que para os pragmatistas geralmente redundava em tal *ociosidade*, não poderia haver qualquer *prática* que comprovasse as suas especulações. Como referia Dewey:

[...] nada é realmente conhecido até que opere [*operates*] na vida comum. Qualquer outra atitude é claramente uma fé, não uma demonstração. Só pode ser demonstrado nos seus funcionamentos [*works*], nos seus frutos. Portanto, não é uma coisa fácil. *Compromete-nos com uma tarefa extremamente difícil. Talvez a tarefa seja demasiado difícil para a natureza humana* (grifos nossos, DEWEY, 1929a, III, § 17, p.545) ¹⁴.

O Pragmatismo procurava afirmar-se essencialmente como uma metodologia, uma vez que ir além disso poderia significar extravasar as capacidades humanas. Daí que o Pragmatismo se afirmasse também como "noção reguladora" (*regulative notion*), ao menos capaz de colocar "proposições condicionais" (*conditional propositions*) com vista à consecução da *verificação*. Como dizia James:

Esta noção reguladora de uma verdade potencialmente melhor a ser estabelecida mais tarde, possivelmente a ser estabelecida algum dia absolutamente tendo poderes enquanto legislação retroativa, vira-se,

¹⁴ «[...] nothing is really known till it operates in the common life. Any such attitude is clearly a faith, not a demonstration. It too can be demonstrated only in its works, its fruits. Therefore it is not a facile thing. It commits us to a supremely difficult task. Perhaps the task is too hard for human nature».

Assim, ao anunciar um *propósito* (projetivo) do sujeito, com vista a ser *comprovado* (no futuro), o Pragmatismo rumava definitivamente do seu horizonte *metodológico* para o seu alcance mais *teórico – metafísico* –, visto que é sempre necessária alguma *verdade* para efeitos de uma *comprovação prática*.

O Pragmatismo seria considerado por James, também, como uma "teoria genética [*genetic theory*] do que se significa por verdade". O que poderia conduzir às questões: *qual a génese da verdade? Como se pode afirmar a "verdade" do que quer que seja, tendo em conta o carácter determinante que a experiência singular de cada sujeito assume?*

Observe-se, apesar de tudo, para o autor não existia uma "verdade objetiva", absoluta, na medida em que não existia qualquer "verdade" para além de uma *experiência* individual, e o único motivo pelo qual se chamam "verdadeiras" às coisas era porque "casavam" a *experiência passada* com a *nova* ¹⁶. Então, o ser "verdadeiro" seria apenas *dado* particularmente, relativo à experiência, à sua ativa coleção.

O espaço para a "verdade" não poderia ser mais do que a *particularidade*, e, para o efeito, o resultado de uma "coleção de particularidades". Estas deveriam ser tidas em consideração, uma nova experiência deveria seguir a *coerência* das anteriores e não consistir em nada de muito excêntrico (*excentric*) que pudesse vir abalar a ordem das coisas (cf. JAMES, 1908b, pp-60-61).

O Pragmatismo levaria em consideração os *propósitos* concebidos pelos sujeitos dentro da "ordem das coisas", das experiências "coleccionadas". O "dever" (*duty*) de cada sujeito de obter a "verdade" estaria assim ligado a razões práticas que propiciassem uma melhor "satisfação vital".

A *prática* e assim, a "verdade", confirmava-se *instrumental*, uma vez que não possuiria carácter *objetivo*, pois estaria no *dado* a verificar, ao coincidir com os *propósitos* dos sujeitos. A *prática* deveria consistir em algo útil, assim se deveria *realizar* e *verificar* nos seus *efeitos*. Enunciava James:

¹⁵ «This regulative notion of a potential better truth to be established later, possibly to be established some day absolutely, and having powers of retroactive legislation, turns its face, like all pragmatist notions, towards concreteness of fact, and towards the future». Veja-se como Peirce o referia, uns anos antes, no mesmo sentido, mas numa toada semântica *orientada para o futuro*: «Aquilo que qualquer proposição verdadeira afirma é *real*, no sentido de ser como é, independentemente do que tu ou eu possamos pensar sobre isso. Deixe-se esta proposição ser uma proposição condicional em geral para o futuro, e é um geral real tal como é realmente calculado para influenciar a conduta humana; [...]» – «That which any true proposition asserts is *real*, in the sense of being as it is regardless of what you or I may think about it. Let this proposition be a general conditional proposition as to the future, and it is a real general such as is calculated really to influence human conduct; [...]» (PEIRCE, 1955c, p.265).

¹⁶ James dizia: «Verdades puramente objetivas [*purely objective truth*], verdades em cujo estabelecimento a função de produzir satisfação humana, através do casamento de partes prévias da experiência com partes novas, não tenha tido qualquer papel, em lado nenhum podem ser encontradas. As razões pelas quais chamamos verdadeiras [*true*] às coisas é a razão pela qual elas *são* verdadeiras, porque o "ser verdadeiro" *significa* apenas executar esta função-de-casamento [*marriage-function*].» – «Purely objective truth, truth in whose establishment the function of giving human satisfaction in marrying previous parts of experience with newer parts played no rôle whatever, is nowhere to be found. The reasons why we call things true is the reason why they *are* true, for "to be true" *means* only to perform this marriage-function» (JAMES, 1908b, p.64).

[...] a posse de pensamentos verdadeiros significa em toda a parte a posse de inestimáveis instrumentos de ação [*instruments of action*]; e de que o nosso dever de obter a verdade, longe de ser um comando vazio vindo do nada, ou um "fascínio" auto-imposto pelo nosso intelecto, conta com excelentes razões práticas. [...] A posse da verdade, longe de ser um fim em si mesmo, é apenas um meio preliminar relativamente a outras satisfações vitais [*vital satisfactions*] (JAMES, 1908a, pp.202-203) ¹⁷.

Um outro caráter que assim se confirmava indelevelmente na "teoria da verdade" pragmatista seria o de uma "expediência" (*expediency*) prática, ou seja, teria de haver uma certa *eficácia* da mesma para o seu efeito poder ser considerado como *verdadeiro*. Como referia James, a verdade seria condicional à sua *expediência*: «[...] as verdades concretas no plural precisam de ser reconhecidas só quando o seu reconhecimento é expediente [*expediente*]» (*concrete truths in the plural need be recognized only when their recognition is expedient*, JAMES, 1908a, p.232).

Pois não se poderia crer que uma *ação instrumental* pudesse ser igualmente considerada se acaso fosse mal sucedida. Para o Pragmatismo o sujeito realizava a ação com vista a perfazer (*performing*) o seu propósito (*purpose*), algo útil, *expediente* (logo, concebivelmente verdadeiro).

Posto isto, para que a "verdade" evitasse um viés de caráter arbitrário, teria de lograr, de alguma maneira, uma certa consideração dos restantes sujeitos (uma vez que à mesma escapava qualquer caráter objetivo). É neste âmbito que a "verdade" adquire o delineamento de um certo "consenso intersubjetivo", mais precisamente, de um "processo de orientação" (*process of leading*, cf. JAMES, 1908a, p.218).

Este *processo*, admitindo-se por igual em cada sujeito, assomaria sobejamente "compensador", uma vez que a *utilidade* para um sujeito não poderia colidir com a *utilidade* para outro sujeito, e a "coleção" de experiências individual adquiriria *maior riqueza* quando somada à "coleção" de experiências da maior parte.

O que quer dizer que no comércio (*commerce*) de *verificação* de cada sujeito, a "verdade" *realizada*, traria vantagens. Como (con)firmava James: «A nossa consideração sobre a verdade é uma consideração sobre as verdades no plural [*truths in the plural*], de processos de orientação, efetuados *in rebus* [em negócio], e tendo apenas uma qualidade em comum, a de *compensarem* [*pay*]» ¹⁸.

¹⁷ «[...] the possession of true thoughts means everywhere the possession of invaluable instruments of action; and that our duty to gain truth, so far from being a blank command from out of the blue, or a "stunt" self-imposed by our intellect, can account for itself by excellent practical reasons. [...] The possession of truth, so far from being here an end in itself, is only a preliminary means towards other vital satisfactions». Com efeito, o autor referia-se ainda à "verdade", aludindo àquilo que considerava ser a "explicação pragmatista do sentido de verdade" em Schiller e Dewey, da seguinte maneira: «Qualquer ideia sobre a qual possamos montar, por assim dizer; qualquer ideia que nos transporte prosperamente de uma a outra parte da nossa experiência, ligando as coisas satisfatoriamente, funcionando seguramente, simplificadamente, poupando trabalho; é verdadeira precisamente por isso, nessa mesma medida, verdadeira *instrumentalmente* [*true instrumentally*].» – «Any idea upon which we can ride, so to speak; any idea that will carry us prosperously from any one part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving labor; is true for just so much, true in so far forth, true *instrumentally*» (JAMES, 1908a, p.58).

¹⁸ «Our account of truth is an account of truths in the plural, of processes of leading, realized *in rebus*, and having only this quality in common, that they *pay*» (JAMES, 1908a, p.218). O autor referia ainda: «De facto, a verdade assenta na maior parte dos casos num sistema de

Então, o Pragmatismo (con)firma-se essencialmente enquanto *teoria do que significava verdade*, isto é, a sua metodologia – “noção reguladora” (*regulative notion*) – teria por missão regular uma certa *noção metafísica* do que se *concebe*, bem como da “verdade” *comprovada*. Quer isto dizer, garantir um método regulador para os *propósitos* (teóricos) dos sujeitos, para que não houvesse um extravasamento (rumo a uma “verdade absoluta”) além dos sentidos (como na Metafísica) e para que não houvesse colisão com o *concebido* pelos outros sujeitos.

Notas finais: o assomo congénito para uma *relação conturbada*

Como referido em nota preambular a relação entre o Pragmatismo e a Metafísica seria *conturbada*, mas *congénita*. O que apontava, mais propriamente, no sentido de que a teoria pragmatista não deixaria de ser ela mesma uma *teoria metafísica*, por mais que a condenasse em certos momentos. O que se parece ter confirmado, porém, assaz distante de uma Metafísica tradicional (bem como de outros desenvolvimentos posteriores).

Veja-se, apesar de herdar a crítica de uma Metafísica, um certo ceticismo e a *investigação experiência a experiência* do Empirismo, o Pragmatismo não deixava (se calhar como aquele...) de estar umbilicalmente ligado à Metafísica. Porém, a questão estaria mais em que sentido o Pragmatismo também seria uma *metafísica*.

É, pois, quanto ao nosso entendimento, enquanto “teoria da verdade” ou “do que significa verdade” que o Pragmatismo se (con)firma propriamente enquanto *metafísica*, embora seja já enquanto metodologia que o anuncia. O que não quer dizer que toda e qualquer investigação que vise a (ou uma) “verdade” tenha de ser necessariamente *metafísica*.

Adiante, não é por acaso que James dizia: «O método pragmatista é primeiramente um método de resolução das disputas metafísicas, que de outra maneira poderiam ser intermináveis» (JAMES, 1908b, p.45) ¹⁹.

crédito [*credit system*]. Os nossos pensamentos e crenças [*beliefs*] “passam”, desde que nada os conteste, tal como as notas de banco passam desde que ninguém as recuse. Mas tudo isto aponta para alguma forma de verificação direta cara-a-cara, sem a qual o edifício da verdade [*fabric of truth*] colapsa como um sistema financeiro sem qualquer base solvente. Vós aceitais a minha verificação de uma coisa, eu aceito a vossa verificação de outra [coisa]. Comercializamos com as verdades uns dos outros. Mas as crenças verificadas concretamente por *alguém* são os pilares de toda a superestrutura.» – «Truth lives, in fact, for the most part on a credit system. Our thoughts and beliefs “pass”, so long as nothing challenges them, just as bank-notes pass so long as nobody refuses them. But this all points to direct face-to-face verifications somewhere, without which the fabric of truth collapses like a financial system with no cash-basis whatever. You accept my verification of one thing, I yours of another. We trade on each other's truth. But beliefs verified concretely by *somebody* are the posts of the whole superstructure» (JAMES, 1908a, pp.207-208). Observe-se ainda como Peirce o aludia no seu texto fundador: «A opinião que está fadada para ser em última análise acordada [*ultimately agreed*] por todos os que investigam, é o que significamos por verdade [*truth*], e o objeto representado nesta opinião é o real. Esta é a maneira como explicaria a realidade.» – «The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality» (PEIRCE, 1955a, p.38). Assim ficaria “exarado”, mesmo que nas passagens seguintes o autor procurasse mitigar esta diluição, num consenso entre sujeitos, da própria realidade.

¹⁹ «The pragmatic method is primarily a method of settling metaphysical disputes that otherwise might be interminable».

Remete-se agora para a passagem completa citada em epígrafe (cf. JAMES, 1908b, pp.44-45)²⁰, de onde a citação anterior é sequência. Quer dizer, para que um problema metafísico não se tornasse uma "disputa interminável", sem fim à vista, por mais inusitado, quiçá ocioso, que se apresentasse (como o *exemplo do esquilo*), dever-se-ia ter em conta o caráter *prático, expediente* (do Pragmatismo), com vista a um desempate, e se tal não viesse a suceder, então que se procedesse em *suspensão* até *experiência futura*.

Todavia, para todos os efeitos seguir-se-ia a saída mais "pragmática" para não se ficar sem nada saber ou fazer, seguir-se-ia a *experiência* que funcionasse (*works*), mesmo que fosse apenas em sentido *condicional*. Uma vez que só uma *metafísica sem regulação* poderia almejar uma *verdade absoluta e final*, segundo acusavam os pragmatistas.

Assim, o Pragmatismo assoma como uma *metafísica* essencialmente *metodológica prática*, orientada para o *futuro* – *especula, verifica* e/ou *suspende* no que concerne à *realidade*, até a qualquer *verdade* –, tendo em conta a sua "instrumentalidade".

Talvez poucas passagens ilustrem tão bem o sentido de uma *metafísica metodológica* no sentido apontado quanto a que se segue do pragmatista Schiller, aquando de *The Definition of Pragmatism and Humanism*:

Uma tal metafísica válida não existe no presente. Mas não há nenhuma razão para que não deva vir a existir. Pode ser construída parcelarmente pouco a pouco, pela descoberta de que as verdades que têm sido encontradas como úteis nas ciências podem ser vantajosamente tomadas como últimas, e combinadas num sistema cada vez mais harmonioso. [...] O procedimento de construção de uma metafísica válida deve ser essencialmente "indutivo", e gradual no seu desenvolvimento. *Uma metafísica perfeita e completa é apenas um ideal definido por aproximação, e atingível apenas pelo aperfeiçoamento da vida. Por isso, seria a teoria de uma vida tão perfeita, que ninguém ainda está preparado [contriving] para viver (grifos nossos, SCHILLER, 1912, §1, pp.20-21)*²¹.

Estava confirmado o *leitmotiv* programático do Pragmatismo. Competia ao sujeito conceber *metafisicamente* os seus *propósitos*, uma vez que estes não dimanam nem se forjam através de uma *prática* (por exemplo, num outro sentido que não seja a de um *pensamento em ato projetivo* e

²⁰ Coloca-se agora a tradução, que se encontrava em falta, da epígrafe: «Alguns anos atrás, estando num acampamento nas montanhas, retornei de um passeio solitário e encontrei toda a gente envolvida em uma feroz disputa metafísica. O *corpus* da disputa era um esquilo – um esquilo vivo deveria estar agarrado a um lado de um tronco de árvore; enquanto defronte da árvore no lado oposto imaginava-se estar um ser humano. Esta testemunha humana tenta vislumbrar o esquilo, movendo-se rapidamente em volta da árvore, mas não importa o quão rápido ele se move, pois o esquilo move-se tão rápido na direção oposta, e mantém sempre a árvore entre ele e o homem, de modo que nunca mais um vislumbre dele é capturado. O problema metafísico resultante agora é este: *Será que o homem anda à volta do esquilo ou não?* Ele anda em torno da árvore, com certeza, e o esquilo está na árvore; mas será que ele anda à volta do esquilo? Na ilimitada ociosidade do campo, a discussão tinha sido esgotada. Toda a gente tinha tomado o seu lado, e estava obstinado; e os números de ambos os lados empataram».

²¹ «Such a valid metaphysic does not exist at present. But there is no reason why it should not come into being. It can be built up piecemeal bit by bit, by the discovery that truths which have been found useful in the sciences may be advantageously taken as ultimate, and combined into a more and more harmonious system. [...] The procedure of a valid metaphysical construction must be essentially "inductive", and gradual in its development. For a perfect and complete metaphysic is an ideal defined only by approximation, and attainable only by the perfecting of life. For it would be the theory of such a perfect life, which no one as yet is contriving to live».

co-determinado), antes, os *propósitos* são essencialmente independentes da *prática* e apenas posteriormente vêm a precisar da sua *comprovação* ²².

Mais uma vez, qualquer ambição que o extravasasse assemelhava-se muito difícil para as capacidades humanas coetâneas.

Neste sentido, para que a *metafísica congénita* à teoria pragmatista assomasse enquanto "válida" e não extravasasse o *concebeivelmente* prático, ou redundasse numa *metafísica sem regulação*, requeria sempre a "experiência possível", requeria uma *construção parcelar, pouco a pouco*. Seria este o seu carácter *metafísico regulador* (metodológico) ²³.

Apesar de o Pragmatismo procurar uma saída para os problemas metafísicos considerados irresolúveis – ao buscar não aquilo que pudesse ser resultado de uma especulação extravasante, mas sim resultado do experienciado pelos sentidos, sempre *projetado* pelos *propósitos* do sujeito, com vista ao "verdadeiro" (subjetivo, mas também intersubjetivo) –, o Pragmatismo não deixava de ser uma *metafísica*, por sua vez, *metodológica prática* (de carácter cético *regulador*), reitera-se, mas também, e não pode cair em esquecimento, *instrumental* ²⁴.

Em suma, a relação entre o Pragmatismo e a Metafísica assoma, no essencial, como uma *relação congénita*, tanto nos seus *fundamentos metodológicos* como também nos seus *fundamentos teóricos*, não porque

²² O Pragmatismo acaba por confirmar uma relação, também ela *conturbada*, entre a *teoria* e a *prática*, embora não exista (assumidamente) uma separação entre ambas (a segunda deve *comprovar* "praticamente" a "verdade" da primeira, mas a primeira *antecipa* os efeitos da segunda de uma forma independente), deste modo, a *prática* como *comprovação* da *verdade* não passa de uma *projetada* experimentação, em primeira instância, preenchendo os anseios teórico-metafísicos e, em última instância, apenas se cumprindo se não violentar demasiadamente os hábitos "coleccionados" daquela. O que levantaria uma série de outros problemas que aqui não cabem dirimir.

²³ Quanto a isto, o Pragmatismo também encontra parte das suas mais profundas raízes no *criticismo* de Immanuel Kant (1724-1804): «[...] os postulados do pensamento empírico [...] são somente princípios reguladores [...]» – «[...] den Postulaten des empirischen Denkens [...] sie nur regulative Grundsätze sind [...]» (KANT, 1880, B 223, pp.170-171). Também porque depois deste autor a Metafísica não poderia voltar a ser o que fora. Não obstante, os pragmatistas também foram profundos críticos da "coisa em si" (*Ding an sich*) kantiana, e talvez por causa disso mesmo tenham sido também tributários de Georg W. F. Hegel (1770-1831), deste modo, a metodologia pragmatista dificilmente poderia escapar a uma certa "teoria da verdade" (cf. PEIRCE, 1955c, pp.266-267).

²⁴ Ainda que os seus autores de vez em quando não se eximam a proferir algumas palavras mais ousadas, veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de Peirce: «[...] todo o homem habita dois mundos. Estes são diretamente distinguíveis pelas suas diferentes aparências. Mas a maior diferença entre ambos, de longe, é que um destes dois mundos, o Mundo Interior [*Inner World*], exerce comparativamente uma ligeira compulsão sobre nós, embora nós possamos, através de esforços diretos tão ligeiros a ponto de serem quase impercetíveis, mudá-lo bastante, criando e destruindo objetos existentes nele; enquanto o outro mundo, o Mundo Exterior [*Outer World*], está cheio de compulsões irresistíveis para nós, e nós não podemos modificá-lo minimamente, expeto por um tipo peculiar de esforço, o esforço muscular, mas muito ligeiramente mesmo dessa forma.» – «[...] every man inhabits two worlds. These are directly distinguishable by their different appearances. But the greatest difference between them, by far, is that one of these two worlds, the Inner World, exerts a comparatively slight compulsion upon us, though we can, by direct efforts so slight as to be hardly noticeable, change it greatly, creating and destroying existent objects in it; while the other world, the Outer World, is full of irresistible compulsions for us, and we cannot modify it in the least, except by one peculiar kind of effort, muscular effort, and but very slightly even in that way» (PEIRCE, 1955b, p.276). O sentido peirceano é o de um *dualismo* como condição provisória para a investigação, e de certa forma, paradoxalmente, talvez à guisa de um extravasamento metodológico e até teórico se tivermos em consideração as suas principais teses.

a Metafísica seja somente o que aqui pôde ser enunciado como tal, mas porque também aqui os pragmatistas conferiram uma outra *feição* – “instrumentalista”. O Pragmatismo é essencialmente *metafísico* porque visa *comprovar* posteriormente uma *concepção* que é de certa maneira independente e anterior à prática tal como a concebem; a *prática*, pretensamente primária ou paritária, acaba secundarizada e tudo o que mais importa deve ter *valor instrumental* (*compensador*) para o sujeito ²⁵.

Crê-se que os fundadores do Pragmatismo não se ofenderiam minimamente com as considerações que apontam a uma *relação congénita* com a Metafísica, uma vez que as origens das primeiras formulações da sua teoria remontam aos tempos do “The Metaphysical Club”, clube ao qual alguns destes pensadores pertenceram ²⁶. Quanto às considerações que apontam a um “instrumentalismo” tal como se destacou, aí, seguramente, a controvérsia dar-se-ia, pelo menos, com alguns deles.

Apesar de tudo isto, ...o homem anda à volta do esquilo ou não? (*Does the man go round the squirrel or not?*).

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. In: *The Works of Aristotle*, translated into english under the editorship of W. D. Ross, M.A., Hon. LL.D. (edin.). Vol. XIII. 2.^a ed. London et al: Oxford University Press, 1928.

DESCARTES, R. (1637) *Discours de la méthode*. Paris: Ernest Flammarion, Éditeur, 1845.

DEWEY, J. *Characters And Events. Popular Essays in Social And Political Philosophy*. Vol. II. New York: Henry Holt and Company, 1929a.

_____. *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1929b.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

HOOK, S. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago: The Open court publishing company, 1927.

HUME, D. (1748) *An Inquiry Concerning the Human Understanding*. In: *Philosophical Works of David Hume, in Four Volumes*. Vol. IV, pp.1-226. Boston-Edimburgh: Little, Brown and Company-Adam and Charles Black, 1854.

_____. *Treatise of Human Nature*. London: Oxford University Press, reprinted 1960.

JAMES, W. *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. London, New York, Bombay and Calcutta: Longmans, Green, and Co., 1909a.

²⁵ O que não quer dizer que toda a prática anteposta a uma concepção possa ser considerada por si só não-metafísica, porém, pode-se dizer que, em nosso entendimento, as concepções que se antepõem de certa maneira (ou que se co-determinam) à prática tendem para um viés metafísico. Mas como fora referido na nota 22, tudo isto levantaria uma série de outros problemas que aqui não cabem dirimir, aqui, apenas cabia evocar o caráter congénito da relação anunciada.

²⁶ Este clube mereceu uma detalhada atenção num outro espaço, mas aqui não encontra o seu devido lugar (cf. MENAND, 2001). Para um maior aprofundamento de uma *metafísica metodológica*, vejam-se os ensaios em *A Pluralistic Universe* (1909) e *Experience and Nature* (1925), de James e Dewey, respetivamente.

- _____. "Faith and the Right to Believe (Appendix)". In: *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction of Philosophy*. Pp.221-231. New York: Longmans, Green, and Co., 1916.
- _____. (1907) "Pragmatism Conception of Truth". In: *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. Pp.197-236. New York: Longmans, Green, and Co., 1908a.
- _____. *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'*. London, New York, Bombay and Calcutta: Longmans, Green, and Co., 1909b.
- _____. (1907) "What Pragmatism Means". In: *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. Pp.43-81. New York: Longmans, Green, and Co., 1908b.
- KANT, I. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Verlag Von Leopold Voss, 1880.
- LLOYD, A. H. "Pragmatism and Metaphysics". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Volume 14, N.º 18, pp.477-483, 1917.
- MENAND, L. *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- PEIRCE, C. S. (1878) "How to Make Our Ideas Clear". In: *Philosophical Writings of Peirce*. Sel. and ed. Justus Buchler. Pp.23-41. New York: Dover Publications, 1955a.
- _____. (1906) "Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation". In: *Philosophical Writings of Peirce*. Sel. and ed. Justus Buchler. Pp.269-289. New York: Dover Publications, 1955b.
- _____. (1902-1905) "The Essentials of Pragmatism". In: *Philosophical Writings of Peirce*. Sel. and ed. Justus Buchler. Pp.251-268. New York: Dover Publications, 1955c.
- _____. (1877) "The Fixation of Belief". In: *Philosophical Writings of Peirce*. Sel. and ed. Justus Buchler. Pp.5-22. New York: Dover Publications, 1955d.
- _____. (1905) "What Pragmatism is". In: *Selected Writings*. Ed. Philip P. Wiener. Pp.180-202. New York: Dover, 1966.
- PIHLSTRÖM, S. *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*. London: New York: Continuum, 2009.
- POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- RUSSELL, B. "As a European Radical Sees It". *The Freeman*. 4, pp.608-10, 1922.
- SCHILLER, F. C. S. *Studies in Humanism*. Pp.1-21. 2.^a ed. London: MacMillan and Co., 1912.

A lógica pura nas *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl e as influências de Leibniz e Hilbert: os conceitos de *mathesis universalis*, teoria das multiplicidades e completude
Pure logic in Edmund Husserl's Logical Investigations and the influence of Leibniz and Hilbert: the concepts of mathesis universalis, theory of multiplicities and completeness

Palavras-chave: Husserl, Hilbert, Leibniz, lógica pura, teoria das multiplicidades, *mathesis universalis*.

Keywords: Husserl, Hilbert, Leibniz, pure logic, theory of manifolds, *mathesis universalis*.

Yuri José Victor Madalosso

Mestrando em filosofia, UEL,
Londrina, SP, Brasil.

joseph.requiem@gmail.com

Resumo

Esse artigo tem como objetivo principal entender os traços modernos e contemporâneos de Edmund Husserl (1859-1938), dentro de sua obra *Investigações Lógicas* (1900-1901). Nosso objetivo específico é empreender uma análise e discussão das influências da modernidade e as influências contemporâneas ao filósofo, sobretudo a de Leibniz referente ao conceito e projeto de uma ciência geral como *mathesis universalis* e também a de concepções formalistas cujo principal representante é David Hilbert. O que se defende é o caráter duplo das *Investigações Lógicas*: moderno e contemporâneo, por sua retomada, apreciação e crítica de diversas tradições filosóficas e metateóricas, e, por fim, no caráter de ruptura frente aos estudiosos de seu tempo.

Abstract

The article aims to understand the modern and contemporary features of Edmund Husserl (1859-1938) in his work *Logical Investigations* (1900-1901). Our specific goal is to undertake an analysis and discussion of the influences of modernity and the contemporary influences of this philosopher, especially Leibniz regarding the concept and design of a general science as *mathesis universalis* and also the formalist conceptions whose main representative is David Hilbert. What is argued is the double character of the *Logical Investigations*: modern and contemporary, in recovery, and critical assessment of various philosophical and metatheoretical traditions, and finally, in the character of the front break scholars of his time.

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 193-211, jan-jun, 2016

1. Introdução

O contexto teórico em que esta discussão está situada é as *Investigações Lógicas* (1900-1901), sobretudo nos *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900); logo, o recorte é referente ao projeto de uma lógica pura concebida por Husserl.

A hipótese a ser corroborada em nosso trabalho é a de que Husserl, dialogando com as influências teóricas (tanto do projeto e esboço de uma *mathesis universalis* de Leibniz, quanto o conceito de Hilbert de completude, assim como o conceito formalista de teoria de multiplicidades), executa um trabalho tanto de ressignificação da influência histórico-filosófica de Leibniz quanto uma nova abordagem de conceitos formalistas, concentrada no progresso científico de sua época. Especificamente, mostraremos como tais tarefas tem um fim polêmico de, através de influência histórica de Leibniz, constituir uma lógica não psicologista e, com Hilbert, torna-la consistente e aplicável no contexto científico de sua época.

Não significa isto que queremos afirmar Husserl como um continuador e executor de um projeto de lógica pura tal qual a *mathesis universalis* moderna, e nem como um teórico que efetivamente construiu um sistema de lógica de base hilbertiana. Nosso interesse é clarificar como tais influências entraram em jogo na proposta de um programa de lógica pura e como Husserl trabalhou tais influências, com a intenção de alterar e ampliar tais propostas teóricas.

Para tais intentos, iremos proceder da seguinte forma: preliminarmente, delimitando de forma pontuada e breve o contexto filosófico e histórico de Husserl, principalmente nos debates sobre a fundamentação da lógica e matemática em meados do século XIX, em especial, as diversas correntes metateóricas surgidas na época, e a epistemologia e lógica das concepções psicologistas e antipsicologistas. Em seguida, trataremos em específico dos motivos teóricos e contexto em que Husserl se inseriu, com ênfase no problema da extensão do domínio dos números reais e no desenvolvimento de um procedimento lógico-formal, bem também como sua relação com a psicologia e o estudo da subjetividade, até a conclusão das *Investigações Lógicas*, situada em 1900-1901.

Logo após, iremos desenvolver uma reconstrução argumentativa e conceitual do projeto de uma lógica pura como teoria da ciência nos *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900), para também entendermos como se dá a influência da *mathesis universalis* leibniziana e o conceito de completude hilbertiano. Finalmente, iremos dar apoio à nossa hipótese, evidenciando a ressignificação que Husserl faz destes autores e de como ele próprio constituiu tais conceitos de uma maneira própria e visada a efetivos problemas matemáticos e científicos em geral.

II. O contexto histórico e filosófico de Husserl: a crise das matemáticas o psicologismo

Para compreendermos como as influências de Hilbert e Leibniz foram recebidas e trabalhadas por Husserl, precisamos nos situar no contexto histórico e nos problemas filosóficos e científicos em que Husserl se insere. Para tanto, de modo sucinto, mas pormenorizado, reconstruiremos como se configuraram tanto os problemas específicos da fundamentação da matemática e da lógica e quais foram as respostas tanto epistemológicas quanto científicas destes problemas, em especial, os programas logicista e formalista e a questão do psicologismo.

Desde inícios do século XIX, os paradigmas tradicionais da matemática sofrem profunda revisão, principalmente a geometria, a aritmética e a análise. Os axiomas da geometria euclidiana mostram-se não evidentes em si e, inda, inconsistentes, necessitando de provas auxiliares, muitas vezes de caráter misto, entre psicologia, lógica, heurística e gramática (cf. KNEALE & KNEALE, 1991, p. 396 e ss.). Propõem-se teorias e métodos novos de fundamentação do fazer matemático, que deem rigor e precisão maior à análise e a aritmética; os procedimentos axiomáticos estritamente euclidianos, as teorias lógicas de caráter aristotélico e, por fim, os métodos de prova mais antigos que os matemáticos e lógicos se utilizavam se revelaram pouco rigorosos e precisos, carregando contradições formais e incompatibilidades com a linguagem utilizada pela matemática.

As expressões máximas destes questionamentos, neste período histórico, foram os programas logicista, iniciado por Gottlob Frege e Karl Weierstrass, e o programa formalista, cujo maior robustez e desenvolvimento são representados pela obra de David Hilbert¹, mas iniciados por von Helmholtz e Riemann, além de J. Thomae, Ernst Schröder e outros (cf. KUSCH, 2001, p. 31 e cf. HILBERT, 1967, p. 130). Grandes desenvolvimentos destes programas foram tanto a "conceitografia" de Frege, a nova análise matemática construída por Weierstrass quanto a "teoria de multiplicidades" de Riemann e von Helmholtz, passando pela nova axiomatização da geometria por Hilbert em 1899 nos *Fundamentos de Geometria*, e a teoria dos conjuntos de Georg Cantor, desdobrados em desenvolvimentos que, durante o século XX, dirigem as matemáticas e a lógica de modo fundamental, tanto com relação aos problemas que se originaram destes empreendimentos, como os paradoxos formais surgidos da teoria dos conjuntos, quanto aos desenvolvimentos de lógicas alternativas às desenvolvidas por Frege e Russell.

Nesta mesma época, após desenvolvimentos teóricos originados de meados do século XIX, e influenciada principalmente pelo empirismo moderno de Locke, Berkeley e Hume, e mais próximo cronológica e historicamente, por influência do filósofo empirista e utilitarista John Stuart Mill, surge uma tendência metateórica e filosófica que pregava que conceitos e processos das ciências formais dependiam apenas do sujeito que pensa e trabalha com as matemáticas; em outras palavras, de seus processos psicológicos de percepção, apreensão, síntese, associação de conteúdos mentais, entre outros (cf. KNEALE & KNEALE, 1994, p. 381 sobre a concepção de lógica como capítulo da psicologia em Mill). Logo, a ciência que investigava tais origens era uma ciência empírica, de caráter indutivo: a psicologia empírica.

Nessa temática ou agenda de estudos corrente, dita "psicologista", se enquadram diversos estudiosos e correntes teóricas que, além do famoso filósofo utilitarista, enquadra vários outros, tais quais Theodor Lipps, B. Erdmann, Sigwart, entre outros. O psicologismo de que tratamos, como se pode evidenciar, é de natureza semântica e lógica (cf. PORTA, 2004, p. 109-110), mas há muitas variedades de tal programa de pesquisa, por

¹ Hilbert chama o seu método de "axiomático", e não de formalista, embora muito de seu trabalho teórico se preze a responder mais problemas de consistência formal do que de natureza dos objetos matemáticos.

exemplo, teses psicologistas de caráter epistemológico. As soluções e refutações a tais propostas variam nos vários autores. Por exemplo, Sigwart defendia que as leis da lógica são redutíveis à psicologia, enquanto um capítulo desta ciência, mas, como diferencial, a necessidade de cada tipo de lei que está em questão (PORTA, 2013, p. 46-47, nota de rodapé 22).

Portanto, tanto a teoria do conhecimento, a lógica e até mesmo a própria matemática seriam capítulos ou fundamentadas pela psicologia, no que tange à sua validade e seus fundamentos, assim como as clarificações conceituais mais basilares. Suas bases metodológicas se situam, em um aspecto geral, na crença de que os processos inferenciais podem ser explicados causalmente e com apoio de métodos indutivos – a lógica se tornaria ou capítulo da psicologia ou uma disciplina de fundamentos psicológicos – e, como resultado, de que a lógica poderia ser subsumida a conjuntos altamente complexos de associações e relações de ideias.

Esses postulados filosóficos encontraram na nascente da psicofisiologia, no século XIX, suas aplicabilidades mais técnicas e instrumentais. Baseadas nisto, teorias psicológicas de vários cientistas e filósofos tentavam explicar em termos experimentais e até fisiológicos como se dá a formação dos conceitos e significados da lógica, e como esta necessita da psicologia para ser respaldada cientificamente.

Muitos autores, principalmente Gottlob Frege, Paul Natorp, entre outros, se colocaram contra tal reducionismo, apelando para uma diferença de direito entre, no caso de Frege, as leis da lógica enquanto leis do pensamento objetivo (cf. PORTA, 2004, p. 114) e que a apreensão dos objetos lógicos não se dá por associação de conteúdos mentais e uma “figuração” por representação, mas por “captação” de tal objetividade lógica “em si” (cf. PORTA, 2004, p. 118-119). Natorp, partindo de uma configuração geral de um movimento filosófico próprio, o neokantismo de Marburgo e de Baden, não apela para um realismo semântico ou lógico de Frege ou Husserl após 1896, mas para a delimitação rigorosa entre condições transcendentais, lógicas e psicológicas de conhecimento, que não devem se misturar ou se reduzir umas às outras: a objetividade, em suma, deve ser avaliada em suas condições de possibilidades. E tal avaliação leva em conta a objetividade ideal (não necessariamente ontologicamente ideal) dos valores lógicos, isto é, os valores de verdade (cf. PORTA, 2004, p. 124-125).

III. Os antecedentes históricos e filosóficos das *Investigações Lógicas*: as respostas ao problema da objetividade dos objetos matemáticos e lógicos e da extensão de sistemas formais

Nesta seção, iremos descrever como, histórica e filosoficamente, Husserl foi adaptando suas teses sobre a fundamentação da matemática e da lógica, trazendo um realce principalmente na transição de um estudo metateórico baseado principalmente na psicologia, para entender a influência do formalismo e do platonismo lógico, levando Husserl às teses defendidas em 1900-1901, e, conseqüentemente, ao desenvolvimento do projeto que é objeto de nosso estudo: a lógica como teoria pura da ciência.

Husserl se engaja nestes momentos históricos de crise de fundamentos das ciências formais desde a sua tese de habilitação, o texto *Sobre o*

Conceito de Número, de 1887 passando por, por exemplo, o significativo texto *Filosofia da Aritmética*, de 1891, com apenas um volume publicado. O trabalho teórico de Husserl, neste momento, é influenciado pela psicologia descritiva desenvolvida pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano (1838-1917), que lhe dá muitas bases conceituais e terminológicas marcantes em toda a sua obra. Entre elas, os conceitos de intencionalidade, conteúdo intencional e representação imprópria tornaram-se cruciais nesta fase.

Husserl, com efeito, considerava esta psicologia como o estudo metateórico adequado e privilegiado para o desenvolvimento de uma análise e clarificação das atividades cognitivas e formais que constituem as ciências formais, principalmente a aritmética (Cf. KUSCH, 2001, p. 32). Entretanto, a partir de 1894, com a resenha publicada por Gottlob Frege acerca de sua obra de 1891 – acusando-o de diluir a especificidade e a objetividade dos conceitos matemáticos na relatividade da vida psíquica–, e a partir de leituras e influências de matemáticos e filósofos como Bernhard Bolzano e Hermann Lotze, Husserl nota que a análise dos conceitos e métodos matemáticos por meio da noção de representação imprópria levava a um relativismo indigesto e não lidava corretamente com a objetividade e os processos de conhecimento presentes na matemática².

Notava que, por conseguinte, as construções e cognições matemáticas não eram meramente "mediadas" ou impróprias, e que objetos matemáticos de grau elevado possuem objetividade independente de intuições concretas; além disso, a validade a que pretendia a própria aritmética não deveria ser reduzida a processos psíquicos, já que muito do que se constrói e se capta nestas ciências não é de caráter psicológico, mas formal e lógico. Os atos psíquicos que permeiam o conhecimento matemático não constroem significados, em um sentido objetivo, mas possuem, em sua intenção, um conteúdo ideal, intersubjetivo e repetível para vários atos simbólicos (cf. SACRINI, 2009, p. 585).

A partir de vários artigos e resenhas, desenvolveram-se distanciamentos ou rupturas com a escola de Brentano e certos traços empiristas de seus posicionamentos teóricos, começando a endossar um realismo semântico e lógico que se adequava a uma elucidação psicológica (veja-se, por exemplo, no prefácio à primeira edição das *Investigações Lógicas* em HUSSERL, 1967, p. 21, sobre a autocritica de Husserl e a afirmação de outra abordagem lógica e epistemológica, diferente de uma fundamentação psicológica). A ressalva imposta a este novo tipo de abordagem é que esta explicitação não seria uma construção psíquica e uma indistinção entre o "real" e o "ideal", o que é assumir que existe uma diferença de direito entre atos psíquicos, conteúdos e representações e objetos semânticos, isto é, conceitos, proposições, categorias, enunciados nomológicos em geral, etc.

O conteúdo teórico presente nas *Investigações Lógicas*, portanto, é o termo no qual gira tanto um processo de autocritica e reconstrução de suas próprias teses e análises, como uma progressão das análises de psicologia descritiva e epistemologia e, paralelamente, a readaptação de várias influências filosóficas e científicas, iniciado desde cursos dados em

² Sobre este contexto teórico e histórico, ver mais detalhadamente em KUSCH, 2001, p. 39-51.

Halle no ano de 1896, passando por vários ensaios críticos entre 1894 e 1898, até a conclusão do texto das *Investigações* em 1899 (cf. HUSSERL, 1967, p. 27, Prefácio à Edição de 1913).

Vemos, todavia, que o interesse pelo conceito de teoria de multiplicidades já despertava interesse em Husserl desde 1891, com o apêndice à Filosofia da Aritmética intitulado *Aritmética como ciência a priori*. Leibniz, em sua ideia de *mathesis universalis*, também despertou interesse em Husserl (cf. HUSSERL, 199 p. 452, e que uma ideia de aritmética a priori em relação com uma teoria das multiplicidades é discutida). Além disso, Cantor manteve contatos assíduos com Husserl desde 1887, na sua banca de Habilitação para Docência, o que assegurou contatos intensos com Cantor durante o período em que Husserl foi *privadozent* em Halle (1887-1901). O que interessa nestes contatos, contudo, é a influência cantoriana no conceito de multiplicidades que, embora seja diferente em aspectos estruturais, especificamente na relação interna dos elementos de uma dada multiplicidade – outros formalistas consideravam principalmente relações internas entre os objetos de tal multiplicidade –, Husserl começa a tratar do tema desde muito cedo em sua carreira (cf. HILL, 2000, p. 165).

As obras de von Helmholtz e Riemann, apesar do empirismo e do formalismo por eles compartilhado, interessavam Husserl, principalmente com a aplicação do conceito de multiplicidade a espaços de n -dimensões em sistemas axiomáticos de coordenadas geométricas (cf. HARTIMO, 2007, p. 299). Todas estas influências e diálogos com a tradição matemática de seu tempo eram motivadas não só por motivos antipsicologistas (o que se tornará mais evidente apenas entre 1896 e 1899, ou seja, na redação completa dos dois volumes das *Investigações Lógicas*), mas pela tentativa de contribuir na solução de problemas matemáticos importantes, como efetuar construções matemáticas de números imaginários passando pelos reais, sem perda de consistência formal, conhecido também como problema da extensão. Nos *Prolegômenos à Lógica Pura*, por exemplo, Husserl fala de sua teoria de multiplicidades como uma contribuição para a resolução deste problema (cf. HUSSERL, 1967, p. 279-280, § 70).

Por outro lado, a influência hilbertiana historicamente é situada no período de composição e publicação das *Investigações Lógicas*, mas especificamente em 1901. Trava amizade com o matemático, que durará até 1916 (cf. HILL, 2000, p. xii). Seu interesse teórico na teoria axiomática hilbertiana também se situa na tentativa de resolução do problema da extensão. Contudo, o interesse na noção de completude foi se tornando cada vez mais evidente e, assim como o interesse e trabalho dentro de alguns conceitos do formalismo, como o de multiplicidade, tal noção formal daria a sustentação final de como os números, independentemente de qualquer construção psíquica, poderiam ser e de como é possível estudar sua validade.

Ora, a lógica pura como uma teoria de multiplicidades forneceria tal substrato; porém, dado que a objetividade e validade ideais da matemática devem ser mantidos, a lógica pura não seria mero procedimento simbólico axiomático, como, por exemplo, Schröder e J. Thomae pensavam, mas uma teoria geral da ciência *a priori*.

Há, por fim, um aspecto geral na concepção de lógica desenvolvida até as *Investigações Lógicas*, já que Husserl pretendia conceber uma teoria geral de todas as ciências. Ficou claro para Husserl, a partir de 1894 e 1896 que, se dissolvermos ou reduzirmos a lógica e, subsequentemente, todas as ciências (que dependem significativa e formalmente da lógica) se relativizariam na constituição da subjetividade e na fisiologia humana relacionada a esta. Logo, se são as ciências que fornecem conhecimento objetivo e válido do mundo, sob a ideia de Verdade, logo teríamos um relativismo tão drástico que qualquer tipo de compreensão do mundo seria levada ao absurdo (cf. HUSSERL, 1967, p.151, §36). Compôr, portanto uma nova teoria psicológica do conhecimento, uma epistemologia não empírica e uma lógica *a priori* seria a tarefa filosófica fundamental para evitar os contrassensos velados do ceticismo, presentes na tradição psicologista.

IV. A constituição de uma teoria geral da ciência: a lógica pura

Husserl vê que se não quisermos diluir esta objetividade e validade dos objetos e leis da lógica no curso das vivências psíquicas ou de outra instância empírica (por exemplo, a constituição de nossa espécie e os acontecimentos históricos), o que significa impossibilitar qualquer forma significativa e objetiva de enunciar ou se referir ao mundo, devemos assumir que tanto a ideia de verdade quanto as proposições verdadeiras, os conceitos, categorias, leis lógicas, e todos os objetos da lógica (enquanto, evidentemente, uma teoria geral da ciência) são ideais, o que significa que não existem por nenhum tipo de artifício linguístico ou configuração empírica, mas *a priori*, em si mesmos, decorrentes unicamente de suas formas e condições lógicas.

Suas teorias acerca dos fundamentos das ciências formais tem como fundamento um conceito de objetividade não empírico, que garante ao conhecimento puro da matemática e da lógica sua validade universal e ideal; trata-se, evidentemente de uma objetividade ideal. A validade universal de tais proposições solapa a tentativa de tornar a lógica um capítulo dentro da psicologia. Ao contrário: deu-lhe um campo próprio. Será Husserl ainda mais comprometido com o realismo lógico quando defender que o sentido da lógica não é dependente de circunstâncias históricas ou empíricas, mas, ainda sim, acessível aos sujeitos que estudam tal ciência (KUSCH, 2001, p. 56-57). Todos estes desenvolvimentos sistemáticos estão no capítulo final dos *Prolegômenos à Lógica Pura*, intitulado *A Ideia de Lógica Pura*.

O que dirige Husserl, filosoficamente, são tanto os conceitos de teoria e de explicação teórica, que significam, estrita e correlativamente, o conjunto de enunciados verdadeiros com relação a uma instância possível de objetos correspondentes a estes enunciados, sendo estas verdades relações entre fundamentos e consequências. Às noções de verdade e de objetividade se referem à correspondência com objetos possíveis de conhecimento e à universalidade abstrata, independente de subjetividades e contextos empíricos; logo, o conhecimento a que se dirige a lógica pura é estritamente *a priori*, é puramente formal (cf. HUSSERL, 1967, p. 266 e 267, §65, A).

Decorrente destes pressupostos, o que garante a correspondência adequada e correta entre a variabilidade de objetos instanciados nestas

leis universais e formais é o caráter de necessidade das leis lógicas, a saber, se uma lei, em seu significado, diz que uma determinada conexão de possíveis objetos é o caso, o seu contrário é falso e impensável. Logo, há uma relação formal entre verdade, validade, universalidade e necessidade (cf. HUSSERL, 1967, p. 260-261, §63).

Tais caracteres intrínsecos à própria ciência lógica não são atributos das ciências empíricas, cuja essência é exatamente oposta, porque seus procedimentos metódicos e suas leis são de caráter contingente, de pura generalização indutiva, ou seja, a confirmação das leis empíricas não é por instanciação ou por dedução, mas por frequência de ocorrências empíricas e confirmação fatual.

Husserl assevera que teoria em sentido estrito é a teoria purificada de inferências indutivas ou generalizações e comparações entre fatos, mas que unicamente procede por via dedutiva, instanciação e, em última instância, por relações entre fundamentos ou princípios e consequências (cf. HUSSERL, 1967, p. 262, §63). Por conseguinte, constitui-se nos conjuntos implicados entre si de conexões destas verdades ideais e as conexões dos objetos a que se vinculam estas verdades:

Às conexões de conhecimento correspondem *idealiter* as conexões de verdades. Justamente entendidas, estas não são só complexos de verdade, senão verdades complexas, que se subordinam por assim dizer – enquanto que são todos – ao conceito da verdade. Entre elas figuram também as ciências, tomada a palavra objetivamente, ou no sentido da verdade unificada (HUSSERL, 1967, p. 259, §62).

Husserl irá conduzir um empreendimento de fundação das ciências formais através da constituição de uma teoria geral que abrigue tanto os conceitos básicos destas ciências, suas proposições mais elementares, e os constructos teóricos mais fundamentais em que estarão inseridas as ciências formais. As *Investigações Lógicas* constituem-se, portanto, de estudos que tentam fundamentar, justificar e construir filosoficamente uma lógica que sustente semanticamente o fazer científico.

Além disso, tal projeto pretendia incluir os fundamentos das técnicas de demonstração e prova que são usadas na lógica e matemáticas. Todo o conteúdo teórico das ciências seria submetido a esta "teoria das teorias": seu caráter, por ser de validade e de valor de verdade universal e necessário, não seria empírico e simplesmente formal. Tal empreendimento, em decorrência disto, seria chamado de "lógica pura", que, em suas próprias palavras, é a "essência da ciência em geral", o estudo formal da "ideia de ciência" e da "ideia de verdade" em geral. (cf. HUSSERL, 1967, p. 271-272, §66 B) A lógica pura é a definição pura das leis, categorias e conceitos formais que caracterizam as ciências como ciências, isto é, o conjunto sistemático da estrutura formal ideal presente nas ciências.

Dado isso, Husserl também chama o conjunto ordenado e conexo de todas as verdades e objetos da lógica pura de "condições objetivas do conhecimento" (cf. HUSSERL, 1967, p.267, §65 A), isto é, o conhecimento depende de condições lógicas, justamente da validade necessária e formal delas. Por exemplo, para apreendermos uma relação causal entre dois eventos, dependemos e pressupomos uma relação hipotética ("se... então...")

que, reduzida a seu conteúdo teórico explicativo, de caráter ideal, se torna uma categoria lógica, a implicação, e as leis de validade desta categoria.

O complemento necessário para que a lógica como teoria pura da ciência, com conteúdo significativo ideal e *a priori* é uma elucidação e clarificação por meio de uma nova psicologia e teoria do conhecimento, que não seja empírica em seus fundamentos e que proceda não de modo genético e causal, mas baseada em método e conteúdo descritivos. Estamos falando da fenomenologia como psicologia eidética e da teoria do conhecimento baseada nela – além disso, a fenomenologia, se for estudo das condições do conhecimento, será o estudo das condições noéticas deste (cf. HUSSERL, 1967, p.267, §65 A).

Para que Husserl não incorra em psicologismo ou em um relativismo de cunho subjetivo, a psicologia eidética descritiva deverá abordar as vivências psíquicas que clarificam a apreensão dos objetos lógicos de uma maneira que a própria vivência tenha como característica essencial a intencionalidade, não voltada indistinta e exclusivamente a um conteúdo imanente ou "interno", mas a qualquer conteúdo ou referência objetiva. Isso significa a readaptação, de que falamos anteriormente, do conceito de intencionalidade de vivência intencional, que define a vivência psíquica como que "apresentante" do objeto que é vivido, e não apenas em representação imanente à consciência.

Portanto, fundamentar a lógica como ciência supõe conciliar uma elucidação semântica e psicológica/epistemológica, isto é, do conteúdo significativo ideal dos objetos e leis lógicas e da conexão *a priori* das condições de possibilidades objetivas de uma teoria das teorias, e, em suma, da essência mesma do que seja teoria válida universalmente, e, por outro lado, da clarificação, descrição e elucidação das vivências em que este objetos lógicos são apreendidos e compreendidos, e de como são reconhecidos como verdadeiros nestes atos (cf. HUSSERL, 1967, p. 274, §67). Isto se dá, por fim, na clarificação de como passamos de vivências meramente simbólicas, isto é, das expressões, e que não apreendem de modo imediato objetos até atos de completa imediatez, as intuições (percepções e imaginações), em que os objetos "aparecem" à vivência de modo pleno (cf. HUSSERL, 1967, p. 292, §3). A tarefa da teoria do conhecimento é de mostrar como é possível uma síntese entre estas duas instâncias e que, além disso, intuições de objetos lógicos e adequação/correspondência destes às expressões que utilizamos são possíveis.

E como seriam as estruturas da lógica pura, de modo geral? Tal problema é discutido nos §67, 68 e 69 dos *Prolegômenos*. Aqui, Husserl deixa claro que, como já insistimos, a lógica pura é um projeto, e possui seu programa e agenda de problemas. Ele divide em três classes os problemas referentes à construção e delimitação das conexões e da efetivação de uma lógica como teoria geral da ciência.

Neste sentido preciso, os primeiros problemas seriam a delimitação dos conceitos básicos utilizados por todas as ciências, como as definições dos significados de termos como "conceito", "verdade", "proposição", etc., assim como dos princípios e definições básicas relacionados a eles (cf. HUSSERL, 1967, p. 273, §67)..

Em segundo lugar, teremos as leis de combinação entre estes vários conceitos básicos, para a formação de conceitos derivados, e leis que se referem a objetos em geral no sentido mais puro: são as leis gramaticais puras que regem as significações puras e as categorias mais gerais das leis lógicas, além da ontologia formal³ e suas leis combinatórias (CF. HUSSERL, 1967, p. 275, § 68).

A ontologia formal, por sua vez, será dissertada em sua largueza maior na *III Investigação Lógica*, em que as leis de relações entre objetos em sentido ideal serão circunscritas em dois sentidos: em primeiro lugar, a conceitos puros de "gênero" e "espécie", "todos" e "partes", "momentos" e "fragmentos"; em segundo lugar, em relações de dependência e independência descritas por leis puras (dependência/não dependência funcional e absoluta, parte abstrata e concreta, etc.). Já as leis de combinação e formação de significados seriam construídos e coligados na gramática pura das significações e na morfologia pura das significações, presentes na *IV Investigação*.

Por fim, serão constituídas as formas de teorias, em que se enquadrarão as teorias de ciências formais e empíricas e em que serão rigorosamente delimitadas as esferas de objetos e as leis válidas a cada esfera de princípios próprios, ou seja, as multiplicidades de objetos possíveis e de leis possíveis de formação dos conceitos e das leis de cada teoria. Husserl enuncia que a teoria das multiplicidades representa o complemento necessário da lógica como ciência. Este complemento necessário conexiona todas as formas categoriais e axiomáticas em multiplicidades determinadas, em que se inserem várias teorias possíveis, e em que elas adquirem validade (cf. HUSSERL, 1967, p. 279, §70).

Diz Husserl que são as leis lógicas (como, por exemplo, as leis silogísticas) que irão formar estas classes de teorias, mas, internamente a cada classe, determinadas formas categoriais irão concatenar as várias proposições das teorias e seus campos possíveis de objetos, de maneira puramente formal (cf. HUSSERL, 1967, p. 277, §69). Husserl chamará tal tipo de forma teórica e tal configuração, em suma, de multiplicidade definida e ou "definitude". Cada forma ou classe de teorias possui axiomas que garantem a consistência na construção de novas teorias, permitindo, assim, o avanço de uma determinada disciplina dentro da forma sem perda de consistência e verdade.

Definem-se na lógica pura um lugar rigidamente determinado para as teorias empíricas. As várias ciências empíricas, que não possuem pressupostos

³ Os conceitos de ontologia formal e de gramática pura terão, nas obras posteriores a Husserl, desenvolvimentos que se coadunam com a fenomenologia transcendental. Contudo, muitos conceitos ainda permanecem, como as relações de dependência e fundação e de gênero e espécie, mas, tematizados sob o conceito de "essência", no contexto das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* (1913) (cf. HUSSERL, 1949, p.33-35 e ss). A *Lógica Formal e Transcendental* (1929) também possui um desenvolvimento frutífero sobre este tema, destacando-se a base "genética" da individuação dos objetos nos atos antepredicativos de percepção. A ontologia formal, nestes desenvolvimentos posteriores contém novos conceitos de ordem semântica, como as formas e matérias sintáticas, respectivamente, a uma forma de juízo, como "s é p" e às constantes individuais "s" e "p". De maneira mais básica, Husserl também fala em formas e matérias não sintáticas, que consistem, por sua vez, na função significativa de uma matéria sintática (ser-sujeito, ser-predicado, etc.) e no objeto percebido não julgado. Ver, para tanto MURALT, 1963, p. 144-145.

nem princípios em sentido rigoroso, mas hipotéticos, devem se adequar a um sistema puro de probabilidade, submetida às leis puras de uma forma de teoria específica. As hipóteses das ciências empíricas trabalham com a modalidade da probabilidade, e, portanto, é necessário definir princípios formais para tratar estas competências, ou seja, definir os conceitos e proposições básicas para a frequência e generalização empíricas para a construção das leis das diversas ciências naturais (Cf. HUSSERL, 1967, p. 276 a 278, §72).

Após esta explicitação, iremos tematizar, na próxima seção, o modo como Husserl vai buscar fontes teóricas na modernidade para respaldar seu constructo teórico, principalmente na perspectiva leibniziana de *Mathesis Universalis*, e afirmar que este autor efetuou uma antecipação histórica de seu projeto, bem como uma possibilidade de comparação.

V. Lógica Pura e *Mathesis Universalis*: a influência leibniziana na lógica pura

Husserl, em seu projeto de uma lógica pura, tem clara influência de Gottfried Wilhelm Leibniz, o que não significa que seja Husserl um leibniziano ou um continuador do projeto de uma *mathesis universalis* no sentido que a modernidade lhe deu.. O projeto de Husserl é inspirado pela influência desse filósofo em dois aspectos: através da obra *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano* (1703) que mostra apenas um aspecto do que já está em aspecto programático no *Prefácio à Ciência Geral* (1677), fornecendo-lhe uma base crucial para um possível caminho de refutação ao psicologismo e a ideia de uma lógica como ciência universal.

Historicamente, vemos que desde sua carreira inicial, ou seja, sua tese de habilitação e sua primeira obra, Husserl dedica espaço especial à filosofia leibniziana. Desde pelo menos 1891, na sua *Filosofia da Aritmética*, Husserl discute, por exemplo, o conceito de conversão e relação *salva veritate*, interpretado diferentemente da intenção modal de Leibniz, e o conceito de igualdade na aritmética (Cf. HILL, 2000, p. 6-9). Como dissemos anteriormente, a possibilidade de uma aritmética *a priori* vinha sendo discutida por Husserl desde 1891.

Expliquemos melhor: enquanto a ideia de uma *mathesis universalis* (especialmente no conceito restrito de arte combinatória) fornece a Husserl uma influência em seu projeto de lógica pura como teoria das teorias científicas, a distinção epistemológica e lógica entre verdades de fato e verdade da razão fornece a base teórica para uma refutação do pretensão caráter indutivo das proposições lógicas, tornando-as contingentes.

Leibniz é visto, além disso, como o maior precursor da teoria da ciência como teoria de multiplicidades, dando os primeiros rudimentos de como tal teoria se constituiria significativa e formalmente: "Ele é também com sua combinatória o pai espiritual da teoria da multiplicidade pura, disciplina muito próxima à lógica pura, incluso unida intimamente a ela [...] (HUSSERL, 1967, p. 251, §60)". Discutamos primeiro, portanto, a influência leibniziana na lógica pura husserliana, que se trata de uma readaptação e uma reformulação.

Leibniz tem como projeto unificar e fundamentar as ciências de seu tempo, e, para isso, propõe um projeto de nome comum: a *Mathesis Universalis*, em que estariam contidas todas as ciências e que estas mesmas teriam seus fundamentos assegurados de qualquer dúvida. Deveria ter aplicabilidade universal e necessidade lógica em seus algoritmos e proposições. Tal ciência geral teria, em Leibniz, um caráter como que lógico-linguístico: deveria unificar os raciocínios e inferências de todas as línguas.

Husserl, além do mais, vê na própria noção de característica universal ou combinatória universal a solução historicamente mais próxima de uma real refutação do psicologismo tal como ele próprio desenvolveu. Leibniz teria se aproximado de uma formalidade e de noções de validade e abrangência tais que o projeto de uma lógica pura deveria se comportar de forma análoga, ou seja, como sistema axiomático de multiplicidades de validade universal e necessária. Vejamos o que Husserl diz acerca desta influência decisiva:

[...] Encontra-se Leibniz no terreno da ideia da lógica pura que defendemos aqui. Nada está mais longe dele que a ideia de que as bases essenciais de uma arte fecunda do conhecimento podem residir na psicologia. Estas bases são, segundo ele, totalmente *a priori* (HUSSERL, 1967, p. 251, §60).

Leibniz, vê na ciência geral um fundamento matemático, rigoroso e indubitável para as ciências, em que qualquer falante de qualquer língua, por procedimentos algorítmicos e dedutivos, pudesse provar a verdade ou falsidade de qualquer enunciado, além de expressar as ideias e conceitos sem nenhuma forma de obscurecimento.

À noção de *Mathesis Universalis*, respectivamente, é vinculado o conceito de arte combinatória, que efetuará por meio de dois processos ou procedimentos o cálculo e formalização de todas as ideias das diversas linguagens que existem. São estes os processos: o *calculus ratiocinator*, que dispõe dos algoritmos e simbolismo com papel fundamental na solução de problemas e aquisição de conhecimentos – independentemente de que tipo de conhecimento – , e a *lingua carактерistica, língua philosophica* ou *characteristica universalis*, que traria rigor às proposições e traduziria de maneira rigorosa e precisa todas as ideias presentes na linguagem (cf. LEIBNIZ, 1980, p. 15). Em seu *Prefácio à ciência geral* (1677), Leibniz nos diz:

Na verdade, todas as investigações que dependem do raciocínio se fariam pela transposição destes caracteres e por uma espécie de cálculo, o que tornaria a invenção das coisas belas extremamente fácil. Já não seria necessário quebrar a cabeça como hoje somos obrigados a fazer e não obstante estaríamos seguros de poder fazer tudo o que for factível "ex datis" (a partir de fatos dados) (LEIBNIZ, 1980, p. 16).

Tal sistema, portanto, seria de tamanha computabilidade e rigor, que não poderia resultar outra coisa senão do desenvolvimento intelectual e moral de toda a humanidade que, para Leibniz, era a paz na Europa ocidental, a divulgação universal da ciência e do saber, a união de todas as confissões cristãs e a conversão universal dos pagãos (KNEALE & KNEALE, 1991, p. 335-336).

O sistema de Leibniz, que não se restringiria a lógica, mas incluiria a arte da descoberta (*Ars Inventiva*), a arte da invenção (as tecnologias, por exemplo) e as metodologias de toda a ciência (cf. KNEALE & KNEALE, 1991,

p. 331–332). Por exemplo, a arte da jurisprudência, a teologia e as ciências naturais teriam seus resultados e progressos teóricos respaldados pela *ars combinatória* e traduzidos em uma *characteristica universalis*. Assim sendo, todos os problemas do conhecimento humano e da própria humanidade em sentido universal seriam resolvidos com traduções e cálculos efetuados sobre a linguagem e as ideias (cf. KNEALE & KNEALE, 1991, p. 340)

Uma das características marcantes do projeto de Leibniz é tanto seu rompimento crítico perante a tradição lógica vinda desde Aristóteles e dos escolásticos, isto é, a doutrina do silogismo, alargando a possibilidade de fundamentar outros tipos de inferências e regras e, assim, assegurar o conhecimento de sua época e das gerações futuras. Husserl vê isso uma antecipação de muitos e significativos progressos lógicos, como a tese de que unicamente a forma de qualquer argumento, seja silogístico ou qualquer outro tipo de raciocínio procedido unicamente pelo aspecto formal (cf. LEIBNIZ, 1988, p. 189, §4 e HUSSERL, 1967, p. 249–250, §60).

Também Leibniz é responsável por fornecer bases históricas quanto argumentativas para Husserl sustentar a distinção formal e, de certa forma, material, entre verdades de fato e verdades da razão. Logo, verdades de fato, contingentes, cujo contrário pode ser afirmado, e que fazem parte de estudos da psicologia, não devem interessar a lógica, em que suas leis básicas são válidas incondicionalmente, e em que uma proposição contrária à uma destas leis seria uma contradição. Tal acento é totalmente modal e semântico: Leibniz fornece ferramentas conceituais para elucidar e fundamentar a tese de que a lógica só contém proposições verdadeiras e necessárias, puramente universais e analíticas (cf. HUSSERL, 1967, p. 217, §51). Tal distinção, segundo Husserl, é extremamente cara à lógica pura e, segundo ele próprio, toda a sua obra lógica é baseada nela, ainda que com melhoramentos.

Husserl enfatiza, por fim, que a *mathesis unviuersalis* leibniziana desenvolve novas áreas para a silogística e para a matemática nunca antes desenvolvidas em seu tempo, como a lógica e matemática das relações e da qualidade, em oposição à matemática centrada na ideia de quantidade e adiantando alguns desenvolvimentos da lógica matemática do século XIX (cf. HUSSERL, 1967, p. 251, §60). Além disso, Husserl nos diz que o projeto leibniziano de arte combinatória seria um esforço historicamente precursor de muitos dos conhecimentos científicos de sua época e, inclusive de seu projeto de uma lógica como teoria da ciência, com a necessária inclusão de uma teoria das probabilidades.

Todavia, qual é a diferença específica e fundamental entre a *mathesis universalis* e a lógica pura?

Em outro aspecto não menos relevante, Husserl não exclui as metodologias matemáticas e lógicas de caráter técnico ou algorítmico, mas delimita de modo rigoroso qual a competência de cada esfera, acrescentando-se o fato de que ele tem atenção especial ao caráter semântico e modal da lógica.

A lógica pura, ao contrário de Leibniz, seria uma *mathesis universalis* somente no que toca às leis e conceitos mais gerais e formais de todas as ciências, suas mais essenciais estruturas semânticas e formais, e não uma forma universal de lógica e heurística; a lógica pura não contém em si

mesmo aplicações técnicas, mas as metodologias e tecnologias conterão em si os princípios teóricos que dão a significatividade científica a tais disciplinas. As metodologias das ciências em geral podem sim terem um avanço significativo com a consecução do projeto esboçado por Husserl, mas não constitui um estrato da lógica pura referências à heurística e a metodologias particulares, que são de responsabilidade e derivadas do progresso de cada ciência (cf. HUSSERL, 1967, p. 279, §70 e p. 282, §71).

Husserl, com efeito, vê que a proposta inacabada de Leibniz tem traços incompatíveis com a ciência de sua época. Além disso, lamenta que Leibniz não tenha desenvolvido temas em sua Arte Combinatória de modo suficientemente claro.

Leibniz, na visão do pai da fenomenologia, desenvolve uma lógica formal que atinge um grau de acerto e de correção aproximáveis do projeto de lógica pura como teoria das multiplicidades. Além de ser também um empreendimento totalmente *a priori* e universal, contém uma correção na forma lógica de suas proposições fundamentais que faz Husserl assumir a importância deste filósofo como precursor.

VI. Hilbert e sua influência sobre Husserl: o conceito de completude e a teoria das multiplicidades

O projeto da lógica pura, tanto como teoria de multiplicidades, quanto como *Mathesis Universalis*, ou seja, como sistema formal de sentido das leis e cálculo lógico e fundamentos de todo o fazer científico, constitui-se em um projeto de características modernas, mas também contemporâneas. As preocupações, sobretudo, pela nova lógica da época e por seu status científico levam Husserl a dirigir o debate teórico da lógica em torno de questões pertinentes ao status deste tipo de conhecimento, como alcança-lo em integridade e em que sentido tais tarefas são científicas.

A concepção hilbertiana que expomos aqui é a do artigo *Sobre os Fundamentos da Lógica e da Aritmética* (1904), que representa uma fundamentação geral destas disciplinas, frente a outros programas de igual objetivo. Escolhemos tal obra porque ela mostra em integridade como o método hilbertiano é usado de maneira metateórica, por assim dizer. Pode-se objetar que ela é posterior às *Investigações*, mas mostra-se neste artigo que as noções de completude e de método axiomático em Hilbert se mostram muito mais claras do que, por exemplo, na axiomatização da geometria euclidiana efetuada nos *Fundamentos de Geometria* de 1899.

Em Hilbert, por exemplo, há o conceito primário de objeto de pensamento ou simplesmente "objeto" (cf. HILBERT, 1967, p. 131), que são denotados por signos. Logo após, as classes formais basilares são as de "entidades" e "não-entidades" (cf. HILBERT, 1967, p. 132), e tais classes são preenchidas pelos objetos por meio de combinações de natureza sintática, isto é, por meio de regras de formação e combinação de proposições. A verdade e a falsidade de uma proposição são definidas por essas regras combinatórias e formativas, e, portanto, se uma proposição que se refira a uma ou outra classe acima descritas, ela é verdadeira; a conjunção de duas proposições destas duas classes é uma contradição.

Vê-se o alto interesse deste tema para Husserl no §70 dos *Prolegômenos*, em que a determinação exclusivamente axiomática de um domínio de "objetos mentais" é considerada como a maior aproximação com a sua teoria das formas de teorias; ademais, tal ideia de simplesmente considerar a compatibilidade e consistência formais (sem abrir mão do conteúdo significativo da lógica pura) como uma ideia particularizada de tal teoria (HUSSERL, 1967, p. 279, §70).

A partir disso, Hilbert constrói mais regras que possibilitariam uma fundamentação da aritmética mais segura, livre de contradições e inconsistências formais, definindo oito axiomas que lidariam com os problemas lógicos e matemáticos de seu tempo. (cf. HILBERT, 1967, p. 133; 136-137 sobre as vantagens do "método axiomático").

No caso dos dois primeiros autores, entretanto, como concebem o sistema de multiplicidades como formas teóricas de n -dimensões possíveis para um sujeito empírico que percebe formas geométricas, Husserl por princípio rejeita tal tipo de base para a teoria das multiplicidades; para Cantor, representa as formas puras de relação entre conjuntos, tomadas externamente aos sistemas axiomáticos. Suas concepções também tem uma tendência idealista, que Husserl desconsidera totalmente. A influência destas teorias, e em caráter principal, a de Hilbert, se dá principalmente com três conceitos: completude e de multiplicidade de n -objetos, além, é claro, da forma sintática da própria lógica pura.

As duas primeiras noções foram de influência hilbertiana, principalmente, e as esferas de multiplicidades de objetos recebem tanto de Hilbert quanto de von Helmholtz a origem. Contudo, vemos que, ao contrário de von Helmholtz, Husserl considerara Hilbert mais adequado para seus projetos lógicos pelo fato de que seu formalismo permitia tanto uma interpretação semântica dos axiomas de uma dada teoria quanto não compartilhava de um empirismo de cunho psicofisiológico (cf. KUSCH, 2001, p. 59). Completude, em termos simples, é a característica de um sistema de axiomas poder ter como derivação um sistema novo de proposições sem perda de consistência, e a definitude se refere à restrições formais de caráter recursivo do primeiro sistema, às quais a subsunção do sistema derivado tem que obedecer para não ser levado à inconsistências (cf. KUSCH, 2001, p. 61 e HILL, 2000, p. 186-187).

Hilbert concebe, igualmente como Husserl, que sua teoria de multiplicidades pode resolver os principais problemas da fundamentação da lógica e aritmética, garantido os principais axiomas desta ciência e evitando que contradições formais surjam. Frente às teses do logicismo, que pretendia reduzir os fundamentos da aritmética a definições e axiomas da lógica de classes ou conjuntos, e que acabou sendo levada a paradoxos, Hilbert propõe uma teoria que seja mais consistente e formalmente completa, por meio da composição de uma delimitação categorial formal regida pelo axioma da completude.

Não se torna, explicitamente, um partidário do realismo lógico ou do empirismo, mas propõe apenas métodos de construção formal de sistemas de fundamentação consistentes e completos. Hilbert sempre se refere aos objetos matemáticos como existentes enquanto respeitam regras e axiomas

formalizados de consistência lógica. Por exemplo, vemos em Hilbert que os números reais na aritmética são definidos como "existentes" em detrimento do respeito às regras e axiomas formais (cf. HILBERT, 1967, p. 137).

VII. Leibniz, Hilbert e Husserl: a lógica pura frente às influências do método axiomático e da *mathesis universalis*

Nesta seção, discutiremos as complexas relações presentes na ideia de lógica pura, e, dada as duas influências que estudamos aqui – Hilbert e Leibniz. Tais entrecruzamentos, principalmente nos *Prolegômenos*, representam, ainda que situados em um programa ainda não efetivado como ciência – concebido muito mais como proposta crítica:

- a) Uma possibilidade que, veremos adiante, de resolução de problemas matemáticos importantes na aritmética;
- b) A readaptação original de Husserl das ideias de teoria das multiplicidades, de *mathesis universalis* e completude, sob a base de uma teoria pura de multiplicidade centrada na definitude (cf. OKADA, 2013, p. 5);
- c) Por fim, uma refutação do psicologismo e a garantia das objetividades ideais de conteúdo significativo por uma conciliação do método axiomático formal e da distinção verdades de fato/de razão e a concepção de lógica como ciência *a priori*.

O projeto leibniziano é reconhecido por Husserl como uma antecipação, ainda que parcial e restrita, de uma lógica como teoria da ciência e como teoria de multiplicidades principalmente em sua *Ars Combinatoria*, que ultrapassa uma mera "matemática da quantidade" para ir a um estudo universal dos *argumenta in forma*.

Leibniz não foi somente uma sugestão histórica, mas um projeto de lógica que precisa de renovação e, no final das contas, representa um primeiro projeto de lógica *a priori*, que precisa ser apreciado de modo rigoroso e em consonância com os desenvolvimentos da ciência da época de Husserl. Hilbert, com efeito, ultrapassaria a sugestão de uma teoria de multiplicidades, dando-lhe um substrato formal axiomático de como desenvolver de modo factível tal estrutura lógica, através do conceito de completude, fazendo Husserl entender como efetuar uma axiomatização de um domínio de formas categoriais pode possibilitar fundamentação válida para a construção de outras teorias (cf. OKADA, 2013, p. 12).

Hilbert e Leibniz, como já dissemos, representam tanto uma influência e readaptação feitas por Husserl para responder a problemas tanto gerais como específicos. Aos últimos, o conceito de completude iria ser uma solução muito mais viável, válida e consistente que a exclusividade dada à análise psicológica no seu período entre 1887 e 1891. Leibniz representa um antecedente histórico que efetuiu uma tentativa de entender a objetividade da matemática pela divisão entre verdades de fato e de razão e por uma lógica e matemática universais uma ideia de quantidade, além de uma extensão da lógica para além do que estavam nos cânones tradicionais. No aspecto geral, a ideia leibniziana de *mathesis universalis* é considerada por Husserl como a mais filosoficamente próxima de sua ideia de teoria geral da ciência e de constituir um antecipador histórico de uma refutação

efetiva do psicologismo e relativismo. O método axiomático formal de Hilbert, por fim, representa para o autor das *Investigações* um progresso científico na concepção de lógica universal, mas que é mais próximo e mais abrangente que as ideias leibnizianas, por se mostrar eficiente e consistente frente aos problemas matemáticos de sua época.

Não vemos, contudo, nas *Investigações* uma citação ou referência clara e distinta a Hilbert, o que não significa que sua referência de método axiomático não esteja muito mais próxima dele do que, por exemplo, de von Helmholtz, pois vemos que não só a referência a objetos estritamente formais em uma dada forma de teoria, mas, além disso a referência ao problema da extensão e a solução baseada no conceito de completude distinguem Husserl dos formalistas anteriores ao autor dos *Fundamentos de Geometria*.

O problema da extensão de um domínio axiomático é tão importante para o desenvolvimento da lógica pura como teoria da ciência que Husserl desenvolverá uma solução ao problema de modo a construir o conceito de definitude influenciado e em diálogo com Hilbert, a partir de 1901, e um conceito complementar, o de multiplicidade definida (HARTIMO, 2007, p. 298), gestados até as *Investigações Lógicas*. As *Ideias relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* e a *Lógica Formal e Transcendental* carregarão tal influência como marca distintiva e como modelo exemplar (cf. HILL, 2000, p. 179). A *mathesis universalis* também será entendida de um ponto de vista formal (não meramente formalista) e será a própria expressão da lógica pura como disciplina *a priori* das essências como categorias significativas puras (cf. HUSSERL, 1949, p. 29, §7). Portanto, tais influências não só serão retrabalhadas até o fim da obra filosófica de Husserl, mas trarão resultados consideráveis no desenvolvimento das ideias lógicas de Husserl.

VIII. Considerações finais

O que se pretendeu neste trabalho é apresentar as influências de Hilbert e Leibniz, no que tocam aos conceitos de teoria das multiplicidades, *mathesis universalis* e completude de modo a situá-las em uma problemática tanto geral, ou seja, o problema da objetividade a matemática e seus objetos, e, especificamente, como efetuar a construção matemática de números imaginários a partir da aritmética dos números reais. Leibniz e Hilbert oferecem a Husserl tanto um percurso histórico inovador e semanticamente efetivo contra o psicologismo quanto uma consistência sintática e formal em geral, além de atualidade científica. O projeto de uma lógica pura responde a um problema filosófico muito caro a Husserl que, no final, representa a possibilidade de se entender a construção e a objetividade matemáticas por via lógico-formal. Não nos detemos, contudo, no complemento epistêmico e psicológico que a fenomenologia representa, mas em como um novo projeto de lógica satisfaria tal tarefa e tal problema.

O conceito de definitude e de teoria das multiplicidades – teoria das formas de teorias – representam uma influência retrabalhada e dialogada com uma tradição cronológica e cientificamente próxima, como Hilbert, e

um percurso histórico não acabado, mas que necessita ser reaprendido e refletido, como o é Leibniz. O denominador comum entre os dois autores, no que tange aos interesses husserlianos, é a possibilidade de efetivar um domínio amplo da lógica pura que seja axiomáticamente consistente e semanticamente válido para toda a forma teórica definida de cada ciência.

Hilbert, a partir da década de 1890 do século XIX será um interlocutor pressuposto e constante, com importância crucial para a sua lógica formal e, com efeito, crucial para entender o problema da extensão dos domínios dos números naturais. Este problema não terá uma resposta de Husserl por mera assimilação passiva do conceito e axioma de completude, mas será readaptado, por meio do conceito de definitude e de multiplicidade definida.

Conforme proposto, vemos, por fim, que Husserl, além da resignificação e da readaptação de conceitos hilbertianos e leibnizianos, mesmo de forma programática e não formalizada, consegue entrar em consonância com problemas atuais de sua época, remontando a heranças históricas distantes e teorias efetivadas no contexto científico de sua época.

Bibliografia

HARTIMO, Mirja Helena. Towards Completeness: Husserl on theories of manifolds. In: *Synthese*: Vol. 156: 281–310, 2007.

HILBERT, D. On the Foundations of Logic and Arithmetic. In: HEIJENHOORT, J. v. *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

HILL, C. O.. Husserl's Mannigfaltigkeitslehre. In: HILL, C. O.; HADDOCK, G. R (org). *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics*. Chicago and La Salle: Open Court, 2000.

HILL, C. O. Husserl and Hilbert on completeness. In: HILL, C. O.; HADDOCK, G. R. *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics*. Chicago and La Salle: Open Court, 2000.

HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas – I Tomo*. Traducción del alemán por Maunel García Morente y José Gaos. 2º Ed. Madrid: Revista de Occidente, 1967 (Selecta).

HUSSERL, E. *Ideas relativa a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Ciudad del México: Fondo de la Cultura Económica, 1949 (1º Edição).

HUSSERL, E. *Articles sur la Logique: 1890–1913*. Traduction, notes, remarques et index par Jacques English. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 (2º Ed.).

KNEALE, W; KNEALE, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. Tradução de M. S. Lourenço. 3º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

KUSCH, M. *Linguagem como cálculo e linguagem como meio universal – Um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1º Edição, 2001.

LEIBNIZ, G. W. *Prefácio à Ciência Geral*. In: *Obras Escolhidas*. Tradução de Antônio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.

- LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano – Volume. II*. Tradução de Luiz João Baraúna e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção *Os Pensadores*).
- MURALT, A. de. *La idea de la fenomenología. El Ejemplarismo Husserliano*. Traducción de Ricardo Guerra. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1963 (Colección Filosofía Contemporânea).
- OKADA, M. *Husserl and Hilbert on Completeness and Husserl's Term Rewrite-based Theory of Manifolds*. Disponibilidade: http://drops.dagstuhl.de/opus/frontdoor.php?source_opus=4052. 14/10/2015, 2013.
- PORTA, M. A. G. A Polêmica em torno ao Psicologismo de Bolzano a Heidegger. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 31, n. 99, 2004.
- PORTA, M. A. G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013 (Coleção Leituras Filosóficas).
- SACRINI, Marcus. O projeto fenomenológico de fundamentação das ciências. In: *Scientia Studia*. São Paulo, v. 7, n. 4, p. 577-93, 2009

Artigo recebido em 15/08/2015

Artigo aceito em 26/11/2015

Descritivismo metalinguístico e a teoria da nomeação em Russell

Metalinguistic descriptivism and theory of names in Russell

Palavras-chave: descrição definida, nomes próprios, abreviação, metalinguística, semântica.

Keywords: description defined, proper name, abbreviation, metalinguistic, semantics.

Josailton Fernandes
Mendonça

Professor, UERN.
Doutor em filosofia, UFC,
Natal, RN, Brasil.

josailtonf@gmail.com

Resumo

A teoria semântica dos nomes próprios de Russell, apesar de ser uma extensão de sua bem estabelecida teoria das descrições definidas, é notadamente imprecisa e confusa. Russell, em sua filosofia da linguagem, epistemologia e filosofia da matemática, adota diferentes teses acerca do significado dos nomes próprios. Ressalta-se na literatura a tese que nomes próprios comuns abreviam descrições definidas. Apesar da referida tese encontrar apoio em sua epistemologia – principalmente após o seu famoso artigo *On Denoting* –, Russell parece ter dificuldade em adotá-la na sua análise do comportamento semântico dos nomes próprios. Neste contexto, examina-se a sua teoria da nomeação – com ênfase na tese de que nomes próprios são abreviações de descrições definidas –, apontando os limites dessa concepção e sugerindo duas interpretações para essa tese: (i) uma interpretação cognitivo-psicológica: o falante tem uma disposição de associar ao nome a descrição definida com a qual ele tenciona singularizar o objeto; (ii) uma interpretação semântica: um nome N está semanticamente associado a uma descrição metalinguística – “O portador de ‘N’” –, a qual unifica todos os possíveis usos específicos de N.

Abstract

Russell semantic proper names theory, despite of being an extension of their well-established theory of definite description, is notably vague and confusing. Russell, in his philosophy of language, epistemology and philosophy of mathematics, adopts different theories about the proper names meaning. It is emphasized in the literature the thesis that ordinary proper names abbreviated definite descriptions. Although this thesis find support at its epistemology – especially after his famous article *On Denoting* – Russell seems to have difficulty in adopt it in its analysis of the semantic behavior of proper names. In this context, one examines his theory of naming – with an emphasis on the theory that proper names are abbreviations of definite descriptions – showing the limits of this conception and by suggesting two interpretations for this thesis: (i) a cognitive-psychological interpretation: the speaker has a disposition associate with the name the defined description with which he intends to discriminate the object, (ii) a semantic interpretation: an N name is semantically associated with a metalinguistic description – “The bearer “N”” –, which unifies all possible specific uses of N.

Introdução

As concepções semânticas de Russell em torno dos nomes próprios são uma extensão da sua teoria descritivista, a qual fora elaborada entre os anos de 1903 e 1905 e tem seu ápice com a publicação do ensaio *On Denoting* (1905).

Na referida obra, Russell promove uma forte crítica às teses metafísicas como a de Meinong (1960), a qual aduz que objetos inexistentes concretamente (*Existenz*) têm alguma espécie de ser (Subsistência = *Bestand*) para além dessa existência concreta. E, assim, os nomes desses objetos referem.

No entanto, o alicerce sob o qual se constrói a teoria da nomeação de Russell é fregeano. O problema básico que Russell constatou na concepção fregeana dos nomes próprios é o seguinte: Se um enunciado como (1),

(1) O maior rio em volume d'água do mundo fica no Brasil

é analisado à maneira de Frege, então se comportará semanticamente nos termos de uma função proposicional (Fa), em que (a) é um nome próprio — de fato para o Frege descrições definidas constituem uma categoria de nomes próprios — e (F) é o predicado "ficar no Brasil". Ademais, o significado de (1) é muito claro: de acordo com Frege (2002), tal sentença exprime um pensamento a que se pode atribuir um claro valor de verdade, o verdadeiro. Contudo, Russell (1905) sugere que um enunciado como (2),

(2) O atual rei da França é calvo

é problemático, se analisado sob o modelo de Frege. Primeiro, porque o indivíduo ao qual deveria referir-se à descrição definida, atualmente não existe. Como o valor de verdade do enunciado depende do valor semântico da descrição definida, (2) parece ferir o princípio do terceiro excluído. Realmente, se o valor semântico (significado, conteúdo semântico) de uma descrição definida é o objeto que ele denota; e, por outro lado, se não existe um objeto que denote a descrição "O atual rei da França"; temos que concluir que há pelo menos um caso em que a descrição definida não se comporta como nome próprio, qual seja, o caso das descrições definidas referencialmente vazias ou defectivas. Agora, desde que as proposições — no sentido lógico contemporâneo ou o pensamento no sentido fregeano — têm valor de verdade e o enunciado (2) não pode ser nem verdadeiro nem falso, pela razão aludida, como explicar o seu caráter proposicional singular? Consideremos, a propósito, que para Frege (1956), o pensamento expresso por uma proposição é algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade: "Conto entre os pensamentos tanto o que é falso, quanto o que é verdadeiro. Consequentemente posso dizer: o pensamento é o sentido de uma sentença, sem querer com isso afirmar que o sentido de todo enunciado seja um pensamento" (FREGE, 1956, p.292).

A estratégia de Russell para resolver o problema e, ao mesmo tempo, escapar da implausível hipótese meinonguiana — de que objetos não existentes subsistem — é radical: descrições definidas não podem ser incluídas na categoria dos nomes próprios. De acordo com ele, "a primeira coisa a se perceber acerca de uma descrição definida é que ela não é um nome. Consideremos "o autor de Waverley". Esta é uma descrição definida, e é fácil ver que ela não é um nome. Um nome é um símbolo simples [...]."

(RUSSELL 2010, p. 91; 1978, p. 106). Nesta condição, a inteligibilidade das descrições definidas não exige que estas apontem ou designem objetos, isto é, que sejam expressões objeto-dependentes. Depois, os nomes próprios – e em particular, os nomes próprios comuns – são descrições truncadas ou abreviações de descrições, como ele assevera: “[...] os nomes que comumente usamos como ‘Sócrates’ são realmente abreviações para descrições; não somente isso, mas o que eles descrevem não são particulares, mas complicados sistemas de classes ou séries.” (RUSSELL 2010, p. 27; 1978, p. 71). Há, de fato, um sentido em que a ideia segundo a qual nomes são abreviações para descrições, parece verdadeiro: se considerarmos o Catálogo Astronômico de Messier, a descrição “o primeiro objeto do céu profundo, descoberto pelo astrônomo francês Charles Messier” é abreviada por M1 ou Nebulosa de Caranguejo. Assim, a descrição tem um caráter denotativo, tanto quanto M1 – no Catálogo – é um nome próprio abreviativo desta descrição. O estranho é que, em geral, talvez apenas os astrônomos compreendam M1 como um nome próprio, da mesma forma como não compreendemos o número do Cadastro das Pessoas Físicas (CPF) da Receita Federal como uma expressão nomeadora. Desse modo, se generalizamos o exemplo do Catálogo Astronômico em favor da hipótese de Russell, a afirmação de que “nomes próprios abreviam descrições definidas”, explicita a ideia de que os nomes próprios são descrições resumidas e, portanto, não haveria diferença entre a expressão “Rômulo” e a sigla “EUA”, pois ambos não deixam de ser abreviações: “Rômulo” abrevia “O fundador de Roma” e “EUA” abrevia “Estados Unidos da América”. Contudo, é muito estranho, pois ninguém compreende “Rômulo” como uma sigla, nem “EUA” como um nome. Por outro lado, dizer que nomes próprios abreviam descrições pode sugerir uma tese mais fraca, segundo a qual nomes são equivalentes às descrições. Isso significa – de acordo com Russell – que os nomes se comportam logicamente como descrições. Contudo, no uso que é feito das descrições definidas pelos falantes, não transparece esse comportamento semântico. Ali, nomes são usados para assegurar o *nominatum* e as descrições são usadas para transmitir uma informação identificadora do referente.

Nestas condições, uma tentativa honesta de compreender Russell e expor a sua tese do significado dos nomes próprios, parece enormemente dificultada. Neste artigo, analisaremos a relação entre nomes próprios e descrições em Russell, na perspectiva de uma crítica à noção de nomes próprios como descrições abreviadas. Na sequência, apontar-se-á a tese russelliana das descrições definidas e dos nomes próprios, assim como serão abordadas as objeções clássicas a essa tese. E, na última seção, indicar-se-á uma diretriz metalinguística para compreender em que sentido um nome próprio é uma descrição abreviada.

Descritivismo russelliano e nomeação

A teoria das descrições definidas de Russell, bem como sua teoria da nomeação, estão estreitamente relacionadas. Em geral, quatro problemas permitem o acesso a essas teorias: o problema da referência aparente a inexistentes; o problema dos enunciados existenciais negativos; o problema da identidade, também chamado de “Puzzle de Frege”; e o problema da

substitutividade. Foge ao objetivo deste artigo discutir cada uma destas questões. Contudo, desde que pretende-se, nessa seção, expor criticamente a relação entre descritivismo e nomeação, concebe-se apropriado trilhar a via do problema da referência aparente para um indivíduo não existente. Com efeito, o tratamento que Russell oferece a este problema é um exemplo do poder resolutivo de uma teoria filosófica: não somente deflaciona a ontologia de Meinong – a realidade é constituída de objetos que existem e que subsistem – como soluciona o problema herdado de Frege, da restrição da bivalência em enunciados em que comparecem expressões referencialmente vazias.

Assim, é importante perceber que Russell, aceita, ao menos para os nomes logicamente próprios, a tese fregeana, segundo a qual o valor semântico de um nome próprio é o objeto a que ele se refere ou denota. Neste sentido, "A única espécie de palavra que teoricamente é capaz de representar um particular é um nome próprio, e a questão completa dos nomes próprios é bastante curiosa. Nomes próprios =_{Def} palavras para os particulares." (RUSSELL, 2010, p. 28; 1978, p.71).

Contudo, diferentemente de Frege, Russell resiste à ideia de que descrições definidas têm a mesma natureza, por assim dizer, dos nomes próprios genuínos. De modo mais preciso, Russell assevera que descrições definidas não têm o comportamento lógico de um termo singular. Enunciados da forma "O F é P" em que "F" representa uma descrição e "P" um predicado, são introduzidos pelo artigo definido "O" que abrevia, segundo Russell, uma expressão bem mais complexa do que um simples adjunto adnominal, a saber, uma expressão quantificadora (todos, alguns). Nesta condição, a descrição "O F" é a expressão lógica de um termo geral e não de um termo singular.

Consideremos, por exemplo, o enunciado (1) "O maior rio em volume d'água do mundo fica no Brasil". Nos moldes do que Russell pensa, este enunciado abrevia uma conjunção de três enunciados gerais e nenhum deles faz referência ao Rio Amazonas.

- (i) Há uma coisa que é o maior rio em volume d'água do mundo.
- (ii) Há apenas uma coisa que é o maior rio em volume d'água do mundo.
- (iii) Essa coisa fica no Brasil.

E estas condições podem ser capturadas nos termos seguintes, usando o quantificador existencial ($\exists$) e o quantificador universal ($\forall$) e tomando G para "o maior rio em volume d'água do mundo" e F para "Fica no Brasil",

- (iv) $(\exists x) (Gx \ \& \ ((\forall y)(Gy \rightarrow y = x) \ \& \ Fx))$

O enunciado (iv) é a expressão lógica do enunciado (1) e manifesta o real comportamento das descrições definidas: trata-se de expressões conceituais. Neste caso, a solução do problema básico concernente às descrições defectivas (descrições de objetos inexistentes) é muito natural. Um enunciado no qual comparece uma descrição definida que falha em denotar um objeto, não implicará que esse enunciado não tenha valor de verdade. Consideremos, por exemplo, enunciado (2) "O atual rei da França

é calvo". Apresentando sua forma lógica nos termos do enunciado (iv), para $G = \text{Ser rei da França}$ e $F = \text{Ser calvo}$, temos que,

$$(2') (\exists x)(x \text{ é atualmente rei da França} \ \& \ ((\forall y)(y \text{ é atualmente rei da França} \rightarrow y=x) \ \& \ x \text{ é calvo}))$$

satisfazendo a exigência do princípio do terceiro excluído, sem o compromisso com o objeto de referência. Assim, o valor de verdade dos enunciados em que aparecem as descrições defectivas é garantido, ele é falso.

O segundo movimento de Russell (2010; 1978) para dirimir a questão, foi tratar os nomes próprios comuns como descrições truncadas ou abreviações de descrições. Ocorre que, nome próprio – ao menos no sentido lógico estrito – é uma expressão referencial por excelência. Nesta condição, um nome próprio é introduzido quando desejamos individualizar ou indicar um dado objeto com o qual, de acordo com a exigência russelliana, estamos em contato direto. De fato, para o Russell (2008) "você não pode nomear qualquer coisa que não esteja familiarizada ou em contato". Esta condição distingue um nome próprio de uma descrição definida. Mas ocorre que é possível introduzir nomes para objetos inexistentes como, por exemplo, o nome "Vulcano" dado pelos astrônomos ao suposto planeta entre Mercúrio e o Sol, que seria responsável pela perturbação da órbita do primeiro. Estamos diante de uma situação em que os nomes podem falhar em corresponder a um objeto apropriado. Em geral, a introdução de nomes próprios comuns para objetos e indivíduos com os quais não se está em contato, ou são inexistentes ou obedece ao princípio russelliano do conhecimento por descrição. Daí, em geral, tanto os nomes próprios comuns quanto os nomes referencialmente vazios – ao nível de sua forma lógica – não se comportam realmente como nomes. Assim, é possível tratar os nomes próprios comuns do mesmo modo que as descrições definidas: em termos quantificacionais. Nestas condições, um enunciado como (3),

$$(3) \text{ Vulcano é menor que a Terra.}$$

tem a forma lógica seguinte:

$$(3') (\exists x) (x \text{ é planeta que interfere na órbita de Mercúrio} \ \& \ ((\forall y) (y \text{ é planeta que interfere na órbita de Mercúrio} \rightarrow y=x)) \ \& \ x \text{ é menor que a Terra}).$$

Nessa expressão, as condições de verdade estão logicamente determinadas, e não precisam assumir o compromisso com a existência de um objeto chamado "Vulcano", o qual não existe.

Ocorre que esta teoria da nomeação, além de ser uma extensão do descritivismo russelliano, é respaldada por sua epistemologia. Na verdade, Russell (2008) assevera que não é possível nomear o que quer que seja na ausência de um contato direto com o objeto. Em vista disso, descrições definidas concernem ao conhecimento que temos de certas propriedades do objeto, na impossibilidade de contato direto com este.

Eu direi que um objeto é conhecido por descrição, quando sabemos que é "isto ou aquilo" i. e. quando sabemos que existe um objeto, e nenhum mais, tendo uma determinada propriedade; e será geralmente implícito que não temos conhecimento do mesmo objeto por familiaridade. (RUSSELL, 2008, p. 114)

Ademais, como um nome se aplica apenas a um particular com o qual o falante esteja em contato direto, conclui então o Russell (2010, p. 27; 1978, p.71-72) que nomes, em sentido lógico estrito, restringem-se apenas às expressões demonstrativas "isto" ou "aquilo". Nomes próprios comuns não têm esse caráter lógico-epistêmico. A esse propósito ele (1905, p. 492) assevera:

[...] quando há algo com o que não estamos em contato imediato, mas do qual temos apenas definições por frases denotativas, então a proposição na qual essa coisa é introduzida por meio de frases denotativas não contém realmente essa coisa como constituinte, mas contém, ao invés disso, os constituintes expressos por muitas palavras da frase denotativa. (Tradução nossa).

Isso sugere que descrições definidas introduzem objetos indiretamente no discurso; ou melhor, introduzem objetos, descrevendo-os. O caso de expressões como "Napoleão", "Sócrates", "Pedro", enfim, no caso dos nomes próprios, não apreendemos diretamente o objeto do qual estamos a falar, quando usamos estas expressões. Antes, por meio dessas expressões, o objeto é introduzido no discurso por descrição definida. Por exemplo, "Napoleão, o marido de Josephine", "Sócrates, o mestre de Platão", "Pedro, o primeiro Papa". Daí, conclui Russell (2010; 1978), que nomes próprios comuns são, na verdade, descrições definidas abreviadas.

Até aqui, parece-me, tudo se passa "no melhor dos mundos": o descritivismo russelliano consegue eximir-se dos obstáculos impostos à análise semântica dos nomes próprios em Frege. Particularmente, consegue preservar as leis da lógica, mesmo para enunciados em que comparecem descrições defectivas e nomes vazios, constituindo-se numa aplicação brilhante da "navalha de Ockham". Enunciados cuja forma gramatical expressa proposições singulares são analisadas, segundo sua forma lógica, como proposições gerais. E compreender um nome próprio comum é, ademais, associar o nome com a descrição definida; já compreender um nome próprio genuíno é referir com ele ao objeto com o qual estamos em contato. Com efeito, a teoria descritivista de Russell parece constituir-se numa teoria completa do significado dos nomes próprios.

Mas as teses de Russell no tocante aos nomes próprios comuns, apesar de bem sucedidas em resolver os enigmas aplicáveis aos nomes próprios¹, têm sido objeto de críticas severas. No que se segue, discutirei as objeções ao descritivismo de Russell e introduzirei minhas reservas com relação a ideia segundo a qual nomes próprios são descrições abreviadas.

Objeções ao descritivismo abreviativo de Russell

Em geral, a teoria dos nomes próprios de Russell – não obstante tratar-se de uma extensão da sua bem sucedida teoria das descrições – é imprecisa e, notadamente, pouco elucidativa do ponto de vista do comportamento semântico dessas expressões. Consideremos inicialmente na seguinte passagem da obra *The Philosophy of Logical Atomism* (2010, p. 79; 1978, p.105):

¹ Os enigmas sobre inexistentes (os chamados nomes próprios vazios), sobre os existenciais negativos, sobre o princípio da substituição em enunciados de atitude proposicional e sobre a identidade.

Vemos, portanto, que esta proposição 'Rômulo existiu' ou 'Rômulo não existiu' introduz uma função proposicional, porque o nome 'Rômulo' não é realmente um nome, mas uma espécie de descrição truncada. Representa uma pessoa que fez tais e tais coisas, que matou Remo, fundou Roma, e assim por diante. Ele é limitado por aquela descrição; se desejarmos ele é limitado por, 'a pessoa que se chamava 'Rômulo''².

Transparece aqui três concepções para o significado dos nomes próprios:

- (i) O significado dos nomes próprios pode ser estabelecido em termos de uma descrição definida: "o nome 'Rômulo' não é realmente um nome, mas uma espécie de descrição truncada."
- (ii) O significado dos nomes próprios pode ser estabelecido em termos de feixe de descrições: "Representa uma pessoa que fez tais e tais coisas, que matou Remo, fundou Roma, e assim por diante."
- (iii) O significado dos nomes próprios pode ser estabelecido em termos metalinguísticos: "Ele é limitado por aquela descrição; se desejarmos ele é limitado por, 'a pessoa que se chamava 'Rômulo'".

Com efeito, já em *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* (2008), Russell sugeria que o significado dos nomes próprios estaria associado às diferentes descrições definidas que os falantes – a partir do tipo de conhecimento que têm do objeto referido – vinculam a este objeto. Por exemplo, diz Russell (2008, p.114), que Bismark poderia usar seu nome para designar diretamente uma pessoa com a qual ele tem contato direto³. Mas também o nome 'Bismark' poderia ser usado para designar uma pessoa acerca da qual falamos porque estamos em contato direto⁴. E, finalmente, poderia ocorrer que usássemos o nome para designar uma pessoa da qual possuímos apenas informações históricas⁵. Nesta situação, o significado dos nomes próprios estaria sujeito às vicissitudes das condições cognitivas do falante.

Mas não apenas isso, pois Searle (1958) objeta que se o nome "Wilfrid Sellars" é para mim equivalente a "O indivíduo X e o único indivíduo X que é F e G e...." – em que F, G e o restante são predicados que eu aplicaria ao indivíduo em questão –, então nada impede que aplique uma descrição muito específica para identificar "Wilfrid Sellars", por exemplo, "O filósofo com quem tive uma discussão violenta na sala de George Pappas em 1979". Ocorre que descrições dessa espécie, somente aparecem quando o falante é incitado a oferecer uma descrição demasiadamente específica. Em geral,

² No original: You see, therefore, that this proposition "Romulus existed" or "Romulus did not exist" does introduce a propositional function, because the name "Romulus" is not really a name but a sort of truncated description. It stands for a person who did such and-such things, who killed Remus, and founded Rome, and so on. It is short for that description; if you like, it is short for "the person who was called 'Romulus'." (RUSSELL, 2010, p.79).

³ "[...] Bismark himself might have used his name directly to designate the particular person with whom he was acquainted" (RUSSELL, 2008, p. 114)

⁴ But if a person who knew Bismark made a judgement about him, the case is different. What this person was acquainted with were certain sense-data which he connected (rightly, we will suppose) with Bismark's body. (RUSSELL, 2008, p. 114)

⁵ When we, who did not know Bismark, make a judgment about him, the description in our minds will probably be some more or less vague mass of historical knowledge – far more, in most case, than is required to identify him.(RUSSELL, 2008, p.115)

as descrições que são associadas ao nome como equivalentes dependem do gênero de informação que o falante pensa que o ouvinte deseje acerca do indivíduo. Ademais, em geral, estas descrições estão na mente do falante apenas tacitamente. Quando o nome "Wilfrid Sellars" é usado irrefletidamente pelo falante, ele não tem qualquer descrição particular em mente. Portanto, a tese mais fraca que explicita a ideia de que nomes são abreviações de descrições definidas em termos de equivalência, é, ainda assim, pouco precisa.

A propósito da relação entre nomes e descrições definidas – que parece definir a natureza semântica truncada aos primeiros –, Russell (2008, p. 114) oferece em *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* a seguinte explicação: "Isto quer dizer que o pensamento na mente de uma pessoa usando um nome próprio, só pode geralmente ser explicitamente expresso se substituirmos o nome próprio por uma descrição"⁶. Observemos que, nestes termos, os nomes próprios se comportam semelhante a uma sigla. Com efeito, uma sigla somente pode ser devidamente explicitada se for substituída pelo que significa: CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, FIFA – Fédération Internationale de Football Association, etc. A questão que se coloca é que parece não ser essa a disposição do falante que usa o nome próprio. É claro que o falante que diz, "Sócrates bebeu Cicuta", tinha em sua mente uma disposição de querer se referir, com o nome "Sócrates", ao "Filósofo que foi o mestre de Platão e Marido de Xantipa e o personagem mais famoso dos diálogos platônicos, etc.". Mas, em nenhum momento, compreendeu o nome como um modo de abreviar todo esse conjunto de informações de que ele, enquanto falante, dispunha acerca do homem Sócrates. Em outras palavras, a semântica dos nomes próprios não se deixa definir nos termos de um suposto caráter abreviativo das descrições definidas.

Por outro lado, quando consideramos o caso dos nomes próprios referencialmente vazios, a argumentação de Russell parece seguir um curso natural. Um argumento que sustentaria essa tese poderia ser da seguinte forma:

- (i) Nomes vazios como "Vulcano" têm valor semântico.
- (ii) Uma vez que não têm portadores, não são a rigor nomes.
- (iii) A não ser que sejam descrições definidas abreviadas, eles não têm valor semântico.
- (iv) A conclusão é que nomes vazios são descrições abreviadas.

Contudo, a seguinte réplica é possível: consideremos o enunciado verdadeiro (4).

(4) Vulcano não é o planeta que interfere na órbita de Mercúrio.

Se assumirmos a expressão "Vulcano" como um nome próprio legítimo (o que não ocorre na tese descritivista de Russell), então, o enunciado expressa uma proposição singular verdadeira, em que a expressão "Vulcano"

⁶ "That is to say, the thought in the mind of a person using a proper name correctly can generally only be expressed explicitly if we replace the proper name by a description". (RUSSELL, 2008, p. 114).

está na proposição pelo objeto. Por outro lado, se admitirmos que o nome "Vulcano" abrevia a descrição "O planeta que interfere na órbita de Mercúrio", então o enunciado (4*)

(4*) O planeta que interfere na órbita de Mercúrio não é o planeta que interfere na órbita de Mercúrio.

fere o princípio da identidade, de maneira que um falante estaria disposto a assumir a verdade de (4) mas não de (4*). Assim, ao que parece, nomes próprios – vazios ou não – não abreviam descrições.

Entretanto, a teoria de Russell tem uma consequência importante no que diz respeito à negação. Existe uma ambiguidade quando negam-se proposições contendo descrições definidas na posição de sujeito. Neste caso, a proposição (4*) pode ser lida de duas maneiras diferentes, a saber,

(4**) Existe um X que é o planeta que interfere na órbita de Mercúrio, e X é único, mas X não é o planeta que interfere na órbita de Mercúrio. Ou seja, $(\exists x) (Px \ \& \ ((\forall y)(y=x \rightarrow Py) \ \& \ \sim Px))$

(4***) Não é o caso que existe um x que é o planeta que interfere na órbita de Mercúrio, e x é único, mas x é o planeta que interfere na órbita de Mercúrio. Ou seja, $\sim(\exists x) (Px \ \& \ ((\forall y) (y=x \rightarrow Py) \ \& \ Px))$.

Em (4**) tem-se uma ocorrência primária da descrição definida e em (4***) tem-se uma ocorrência secundária. Isto é, o sujeito ocorre dentro do escopo de negação em (4**) e implica a existência de um objeto, enquanto em (4***) não implica esta existência. Ora, dizer que existe um objeto (Planeta) com a propriedade de interferir na órbita de Mercúrio, mas que, na verdade, não interfere, parece ser paradoxal. Afirma-se que o objeto tem e não tem a mesma propriedade. Por outro lado, em sua ocorrência secundária, a descrição definida não se refere a nada, haja vista que o âmbito do operador de negação abrange o sujeito, logo (4***) assevera ser falso que exista uma entidade com o atributo de "ser o planeta que interfere na órbita de Mercúrio". Nesta leitura, então, (4*) não é paradoxal e a conclusão de que nomes são descrições abreviadas que pareciam ter saído pela porta da frente, voltam pela porta de trás.

Não é à toa que o pomo da discórdia entre Russell e muitos de seus críticos é o uso referencial das descrições definidas e, em particular, as descrições definidas defectivas ou vazias. Entre estas, destaca-se como uma das mais discutidas na literatura, as objeções de Donnellan⁷.

Donnellan (1998) argumenta em favor da distinção entre uso atributivo e uso referencial das descrições definidas. Um falante usa referencialmente uma descrição definida quando pretende chamar a atenção acerca do indivíduo ou do objeto sobre o qual está falando, caso em que o contexto é essencial na determinação do referente. No uso atributivo, é asseverado que algo – o que quer que seja – é tal-e-tal, caso em que a determinação depende apenas do significado semântico das palavras que compõem a descrição. Portanto, enquanto o uso referencial quer chamar a atenção

⁷ Apesar das objeções de Strawson em *On Referring* (1950) serem ainda mais célebres e incisivas que as de Donnellan, quero por em evidência aqui as objeções que discutem as descrições definidas defectivas. As críticas de Donnellan (1998) atendem ao meu propósito, além de serem igualmente importantes.

para uma pessoa ou coisa – ou seja, o que importa é o alvo referencial –, no uso atributivo o mais importante é a relação de satisfação.

Poucos questionariam a distinção estabelecida por Donnellan. Mas o ponto de maior controvérsia gira em torno do significado das descrições definidas defectivas⁸.

Em geral, é aceito que Russell (1905) tem uma solução muito consistente com respeito aos casos das descrições definidas defectivas. E esta solução vem no interior de sua tese acerca do comportamento semântico das descrições definidas em geral. A seu favor está o fato de Russell garantir os princípios da lógica clássica, prescindindo da postulação de entidades inexistentes. Contudo, seus críticos resistem à ideia de que descrições definidas – sejam defectivas ou não –, em geral, não referem. Isso é assim porque, de acordo com Russell, na análise lógica dos enunciados em que aparecem descrições definidas na posição de sujeito gramatical, estas descrições deixam de exercer tal função. E, ainda mais, porque descrições definidas são termos quantificados.

Se a situação é essa, Donnellan (1998) sugere que o uso referencial das descrições definidas – defectivas ou não – são inexplicáveis na teoria de Russell pois, de acordo com ele, quando uma descrição definida é usada referencialmente, o alvo é o *designatum*. Por exemplo, consideremos uma situação em que um homem se agita e grita desesperadamente com uma faca em punho sobre o corpo mortalmente ferido de Smith. Um falante X, presente neste contexto, profere a seguinte asserção; "O assassino de Smith é insano". A descrição "O assassino de Smith" individualiza alguém, ou seja, no enunciado proferido naquele contexto específico, a descrição está pelo objeto. Em outra situação, em que apenas o corpo mortalmente ferido de Smith se encontra à vista de alguém, esse poderá proferir a mesmo enunciado, "O assassino de Smith é insano", fazendo uso da mesma descrição, mas de forma atributiva, isto é, o alvo agora é quem quer que satisfaça a descrição. Mas, como é sabido, o uso atributivo do enunciado "O assassino de Smith é insano", nos termos da análise quantificacional de Russell, expressa o seguinte:

$$(\exists x) ((x \text{ é assassino de Smith} \ \& \ (\forall y)(y \text{ é assassino de Smith} \rightarrow y = x) \ \& \ x \text{ é insano}).$$

A descrição não individualiza — observemos que as variáveis do enunciado não representam alguém em particular. Antes, na análise de Russell, a descrição deixa de estar pelo objeto para ocupar a função de atributo, que pode ser satisfeito por alguém — na forma lógica do enunciado proferido. Isto é, a descrição tem uso atributivo. Igual situação se passa com descrições como "O atual rei da França". Em um contexto em que um falante com a intenção de se referir ao atual presidente da França, profere o enunciado "O atual rei da França é calvo", o uso da descrição é referencial. Mas na análise russelliana, tal uso escaparia.

⁸ Enfoca-se aqui as análises feitas por Donnellan (1998) em objeção a Russell, e na avaliação de Russell a essas objeções. São as análises das quais decorrem toda uma literatura posterior sobre o assunto.

A argumentação, portanto, quanto a esse ponto é a seguinte⁹: Um falante X, em um contexto C, usando uma descrição definida defectiva 'O ϕ ' pode dizer algo verdadeiro ou falso, ao proferir um enunciado como 'O ϕ é G'. Como se sabe, de acordo com Russell (1905), descrições não nomeiam, mas, seu aparecimento como sujeito nos enunciados em que ocorrem, expressa, na verdade, uma imprecisão lógica, corrigida perfeitamente quando o enunciado é apresentado em termos quantificacionais — sua forma lógica. Nestas condições, o que a forma lógica do enunciado apresenta não é o sentido original do uso da descrição definida: tendo sido usada referencialmente, o aparecimento da descrição, na forma lógica do enunciado, expressa sempre um uso atributivo. Portanto, conclui Donnellan (1998), o uso referencial das descrições definidas – em particular, das descrições defectivas – são inexplicáveis na teoria de Russell.

Entretanto, penso que não podemos ser tão contundentes assim. Há descrições definidas cujo uso é tão somente referencial. E tais descrições são perfeitamente contempladas na teoria russelliana. Consideremos, por exemplo, o enunciado (1) "O maior rio em volume d'água do mundo fica no Brasil", e ainda, "O primeiro homem a pisar no solo da lua" ou "O ponto mais oriental da América do Sul". Neste caso, uma réplica à objeção de Donnellan deve, portanto, por em relevo que, em alguns casos, a forma lógica dos enunciados em que comparecem certas descrições, preserva o sentido original do uso destas descrições definidas, a saber, referencialmente.

Convém ainda expor que, o uso referencial ou atributivo de uma descrição definida – defectiva ou não –, emerge das intenções de um falante em uma comunidade linguística. Portanto, os argumentos que Donnellan (1998) aduz contra Russell pressupõem análises de um fenômeno – o uso referencial das descrições definidas por parte de um falante, em proferimentos particulares em um contexto – que, em um sentido estrito, não estaria guiando a teoria russelliana, embora se possa aludir a esse fenômeno dado o enorme poder expressivo da teoria das descrições. E nestas condições, considero difícil examinar como ou em que grau de pertinência as críticas de Donnellan atingem Russell.

De qualquer forma, é importante ressaltar que, de acordo com Russell (2010; 1978), enquanto nomes próprios genuínos são expressões referenciais – no sentido de serem objeto-dependentes –, descrições definidas não o são. Assim, as descrições definidas não são termos singulares, mas antes, expressões quantificadas de determinado gênero. Com efeito, é possível a alguém compreender uma descrição apesar de não ser satisfeita, mas não é possível, de acordo com Russell, compreender um nome genuíno sem conhecer o seu portador. Portanto, acentua-se a tese de que nomes próprios vazios e, em geral, os nomes próprios comuns, a rigor, não são nomes, mas expressões descritivas abreviadas.

Destarte, apesar do comportamento semântico dos nomes próprios comuns – referencialmente vazios ou não – não expressarem aquilo que a análise russelliana lhes atribui, a saber, uma espécie de sigla definidora do objeto, é inegável que o descritivismo de Russell é bem sucedido em

⁹ Toma-se por base nesta argumentação algumas passagens do texto de Donnellan (1998, p. 170, 181, 183, 185).

respaldar a tese de que nomes próprios comuns, a rigor, não são nomes. Entretanto, aduz-se que o descritivismo só garante a tese do nome abreviativo em duas situações ou casos: primeiro, se considerar a relação nome-descrição abreviada, não como definidora ou sinonímica, mas como disposicional; segundo, tomar o nome próprio como equivalente lógico de uma descrição metalinguística. Apresenta-se o primeiro caso nesta seção e remete-se a discussão do segundo para a seção seguinte.

Conforme já se procurou demonstrar, a teoria da nomeação de Russell é imprecisa, todavia, há um aspecto que resiste a essa imprecisão: é a tese de que nomes próprios comuns se comportam como siglas. É difícil resistir a essa ideia, principalmente, quando da análise dos nomes referencialmente vazios. Neste sentido, uma interpretação forte da tese fixaria que nomes próprios comuns =_{def} abreviações de descrições. Mas, neste caso, a seguinte questão imediatamente se impõe: desde que as descrições "são ficções lógicas ou símbolos incompletos" (RUSSELL, 1920, p. 141), como cada uso de um nome próprio N por um falante que tem N em seu idioleto, pode escolher, como referente estrito, um indivíduo o qual aquele falante tem a clara intenção de identificar com o uso de N? Essa é uma questão que demonstra a dificuldade de reconstruir adequadamente a relação entre descrição e nomeação em Russell.

Incomoda o fato de que Russell poderia responder a essa questão no quadro da interpretação forte de sua tese dizendo, por exemplo, que o falante jamais indicaria, com o uso de N, o indivíduo que ele tem a intenção de referir, embora fosse capaz, com tal uso, de descrevê-lo. Nestes termos, o proferimento de um enunciado S, o qual contém um nome próprio comum N, por um falante P, não se constituiria numa proposição singular, mas numa proposição geral. Por outro lado, o falante cumpriria integralmente sua intenção de referir, caso N fosse um nome próprio genuíno, o qual Russell concebe apenas como "isto" e "aquilo". Caso em que o falante proferiria uma proposição singular. Entretanto, por várias vezes Russell, ao argumentar que o enunciado "Scott é Sir Walter" é uma tautologia – diferentemente de "Scott é o autor de Waverley" –, parece sugerir que "Scott" e "Sir Walter" podem ser usados como autênticos nomes próprios.

É imediatamente óbvio que "c" fosse o próprio "Scott", "Scott é Scott" é simplesmente uma tautologia. Mas se tomarmos qualquer outro nome que seja exatamente um nome para Scott, então se está usando o nome como um nome e não como uma descrição, a proposição ainda será uma tautologia, pois o *próprio nome* é *simplesmente um meio de apontar para a coisa* (grifo nosso) [...].

Desde modo existem apenas duas alternativas. Se "c" é um nome, a proposição "Scott é c" é falsa ou tautológica. Mas a proposição "Scott é o autor de Waverley" não é uma coisa nem outra [...]. Esta é outra maneira de ilustrar o fato de que uma descrição é uma coisa bastante diferente de um nome. (RUSSELL, 2010, p. 82; 1978, p. 107)

A suposição que nomes próprios comuns são autênticas expressões nomeadoras – e não descrições abreviadas – é ainda mais claro na seguinte passagem de *Introduction to Philosophy of Mathematics* (1920):

Sócrates é um homem, Platão é um homem, Aristóteles é um homem, mas não podemos inferir que "um homem" significa o mesmo que "Sócrates", significa também o mesmo que "Platão", significa também

Portanto, no que concerne ao entendimento segundo o qual nomes próprios comuns são símbolos incompletos – porquanto abreviam descrições definidas –, a teoria da nomeação de Russell parece não conseguir responder, com a precisão exigida, como o cada uso de um nome próprio N por um falante pode ser capaz de escolher, dentre o conjunto de indivíduos, o *nominatum* estrito.

Entretanto, a maneira como se compreende a ideia de que nomes são descrições abreviadas ou truncadas, prevaleceria em uma interpretação que considerasse como uma disposição do falante usar o nome como uma espécie de signo interpretante de um conjunto de descrições, com as quais ele identifica o indivíduo pretendido. Suponhamos que eu diga, "Marcos é o autor do primeiro evangelho"; se me perguntassem, "Por 'Marcos' você quer identificar o apóstolo de Jesus que esteve no monte das Oliveiras na ocasião em que ele foi preso e que escreveu o texto mais antigo dos atos e discursos de Jesus?"; eu diria. "Sim, é esse que quero identificar com o nome 'Marcos'". É claro que, se trata aqui de uma predisposição ou de uma intenção de empregar o nome associado aos atributos identificadores que destacam o objeto, atendendo assim as exigências de um processo cognitivo e psicológico, mas não uma exigência do uso semântico como termo singular genuíno.

Agora, como é possível o uso semântico do nome próprio comum, tomando-o como descrição abreviada à maneira de Russell? Quais são as condições necessárias e suficientes para que um indivíduo P, através de um nome N, se refira a um objeto X? Na seção seguinte, sugere-se respostas a essas questões no quadro da teoria metalinguística do significado dos nomes próprios.

Nomes, descrições metalinguísticas e propriedade sortal

A origem da tese metalinguística remete àquela tese do descritivismo de Russell de acordo com a qual nomes abreviam descrições, descrições não nomeiam ou designam coisas e os enunciados que envolvem descrições definidas têm estrutura lógica que é diferente de sua estrutura gramatical. Por exemplo, o enunciado "O φ é G" é capturada pela forma lógica da proposição $(\exists x)(\varphi_x \ \& \ ((y)(\varphi_y \rightarrow y = x) \ \& \ G_x))$. Nesta situação, enunciados envolvendo descrições definidas na posição de sujeito, são decomponíveis em funções proposicionais que expressam propriedades das coisas e não têm a função de nomear o que Frege afirma ter.

Se esta ideia é correta, o problema da referência dos nomes próprios se transforma no problema da referência das descrições definidas que, por sua vez, destituída dessa função referencial, apenas enuncia as propriedades exemplificadas – ou não – pelos objetos.

A teoria metalinguística é uma resposta possível ao referencialismo, ao mesmo tempo, não deixa de ser uma nova leitura de certos aspectos da teoria descritivista para os nomes próprios. Talvez, por isso mesmo, e face às progressivas retificações da teoria milliana da referência, a explicação para o comportamento semântico dos nomes próprios, sob a ótica da teoria

metalinguística, apesar de correta — ao menos é o que aqui se defende — tenha sido sujeita a contínuas rejeições, constituindo-se numa tese minoritária na discussão.

Em linhas gerais, a teoria propõe uma relação entre o nome próprio e uma descrição que faz menção ao nome. Neste sentido estrito, alega-se que pode haver a compreensão de que o nome próprio abrevia aquela descrição definida. Trata-se, portanto de uma relação em que uma expressão linguística é objeto de análise em outra expressão linguística que o menciona. Temos, assim, a teoria caracterizada como metalinguística.

A teoria encontra apoio em duas distinções: aquela entre característica da linguagem e característica do uso da linguagem e aquela entre significado linguístico de um enunciado e o que é comunicado pelo proferimento sincero e literal desse mesmo enunciado. De fato, as regras da linguagem estão situadas no nível-tipo, constituídas pelas normas semânticas e sintáticas. Já as características de uso da linguagem estão sujeitas às vicissitudes inerentes ao que é dito, num certo contexto, por certo falante. São os *tokens* linguísticos. A relação entre as regras e o seu uso efetivo no que é dito, é um problema à parte nesta discussão em torno dos nomes próprios. De qualquer maneira, é importante apontar, para os fins pretendidos nesse estudo, que a distinção entre regras linguísticas e uso efetivo é fundamental na teoria da comunicação. A ideia de significado natural e significado não natural é decisivo em trabalhos como o de Grice (1975) e Searle (1958); a concepção de que é possível que um enunciado diga mais do que o literalmente expresso, encontra respaldo nas motivações cognitivas do falante e no impacto cognitivo sobre o ouvinte, das crenças e desejos que o falante imprime ao que é dito. Consequentemente, a análise metalinguística dos nomes próprios não é uma teoria da referência, no sentido de que não tem como objetivo central fornecer resposta à seguinte questão: quais são as condições necessárias e suficientes para que um indivíduo P, através de um nome N, se refira a um objeto X?

Assim, o valor semântico do nome é determinado pela regra linguística representada pela descrição definida que menciona o nome e que constitui o seu conteúdo léxico fundamental. Em resumo, um falante S refere-se a um particular X, ao proferir N, antes de tudo porque o nome próprio N tem um valor semântico, nos termos da regra linguística, que explica o seu poder referencial.

Como já ressaltado, essa regra diz exatamente que um nome próprio é semanticamente equivalente a uma descrição que o menciona. Tal descrição varia conforme as especificidades aduzidas para a teoria. Por exemplo, para Russell (2006, p. 512), "[...] o significado convencional de um nome N em certo grupo de falantes [...] é o mesmo que o significado convencional da descrição definida 'A coisa ou a pessoa chamada N'"; para Katz (1994), o nome N significa "O portador de 'N'"; Para Bach (1994), o sentido de um nome próprio N tem a forma "A coisa a qual é o portador de 'N'"; para Kneale (1962), o nome N significa "O indivíduo chamado 'N'".

Entretanto, apesar de todas as teorias metalinguísticas explicarem o significado dos nomes próprios, em termos desse significado literal, diferem entre si quanto ao entendimento da descrição que funciona como significado literal. Kneale (1962), por exemplo, sugere com a descrição,

"O indivíduo chamado 'N'", uma relação entre o nome e uma propriedade real do portador, tal que somente essa propriedade é capaz de satisfazer à exigência fregeana de determinação de referência, embora não seja informativa. Para Russell (2006, p. 526), a relação não envolve a rigor a existência de propriedades reais, mas uma regra de uso causalmente fixada, que ele formula em termos de "ser chamado N": X é o referente para o uso geral de N, tanto por aqueles que estão na origem do uso referencial de N como por aqueles que atualmente são os utilizadores potenciais desse uso de N para se referir a X. São eles que sustentam e garantem o uso referencial de N. Para Bach (1994) aquela descrição é semanticamente equivalente ao nome mencionado, invocando apenas uma relação nominal com quem porta o nome. Katz (1994) tem uma ideia semelhante, embora tome a descrição "a coisa que é o portador de N" como constitutiva do sentido do nome. Bach (1994) não invoca a noção de sentido.

Mas o que justifica, em linhas gerais, essa tese metalinguística? Inicialmente, é importante destacar que a tese compartilha da pressuposição básica de toda teoria do significado: o significado de uma expressão da linguagem não é um fato bruto. Por exemplo, não é um fato bruto que a palavra "cavalo" signifique cavalo, nem que a palavra "proton" signifique próton. A questão, portanto é: que fatos dão a uma expressão da linguagem o seu valor semântico? No caso dos nomes próprios, que fatos fazem com que um nome próprio particular – usado por um falante num determinado contexto – tenha o valor semântico que tem? Há, então, os que respondem asseverando que os objetos, propriedades e relações do mundo determinam o valor semântico das expressões. E há os que defendem que as expressões da linguagem têm seu valor semântico alicerçado no pensamento, isto é, as coisas que são pensadas determinam o significado das expressões. Da forma como compreende-se neste trabalho, a tese metalinguística dirige-se ao problema do valor semântico dos nomes próprios, afirmando que o significado dos nomes próprios é superveniente, isto é, decorre de uma regra linguística. E, como parte de um sistema linguístico, nomes próprios são, como diz Castañeda (1988, p.37), "variáveis sortais". O que significa dizer que, um nome próprio denota simplesmente a classe de todos aqueles indivíduos para os quais o nome fora dado; em outras palavras, um nome próprio aponta para uma propriedade geral da forma "ser chamado tal e tal", ou "o portador de 'N'".

Neste sentido, compreende-se que o nome próprio – como parte de um sistema linguístico – pode aplicar-se a qualquer número de objeto/indivíduos; a classe dos indivíduos denotados pelo nome instancia ou exemplifica a propriedade tipo "O portador de 'N'", que invoca uma relação nominal entre o nome e o seu portador e não transmite qualquer informação acerca dele, exceto que é o portador do nome. Neste caso, a única relação que se pode fixar entre o nome e a propriedade descrita "O Portador de N" é intralinguística. Consideremos, por exemplo, as frases (5) (6) e (7):

(5) "Cícero" tem seis letras

(6) "Incipiente" é um adjetivo

(7) "Sócrates" significa "O portador de "Sócrates"".

Em cada caso, o predicado se aplica a um objeto linguístico. Fala acerca da expressão linguística. Em outras palavras, toma as expressões que ocorrem entre aspas nestas frases como sendo mencionadas antes que usadas. No caso que aqui interessa, exemplificado na frase (7), é dito que entre o nome e a descrição que o menciona vigora uma relação de equivalência semântica, a qual especifica o valor semântico do nome. Portanto, uma análise do comportamento semântico dos nomes próprios – em termos metalinguísticos – tem por fundamento o seguinte: Um nome "N" significa literalmente "O portador de 'N'", isto é, um nome N abrevia uma propriedade geral da forma "O portador de 'N'".

Isso suscita a seguinte questão: o que se pode saber acerca de Aristóteles ou Einstein em virtude exclusivamente de seus nomes? "nada", exceto quando seu uso é não literal. E, sob a perspectiva da tese metalinguística, ao menos da forma como se apreende neste estudo, o uso não literal do nome é uma ocorrência de um ato de fala metafórico. Por exemplo, é possível usar o nome "Einstein" para se referir a Pedro, querendo com isso qualificá-lo como pessoa muito inteligente, como em um enunciado "No exame Pedro revelou-se um Einstein". Então, nestes casos, o nome transmite alguma informação, porém, é um equívoco tomar tais usos comunicacionais como constitutivo do valor semântico do nome próprio. Tais usos atendem a um requisito do contexto e o nome próprio é livre para transmitir qualquer informação, ao operar em um enunciado proferido no contexto de um ato de fala.

A objeção da circularidade e respostas

Algumas objeções têm favorecido o descrédito da teoria metalinguística¹⁰: talvez a mais grave para os defensores da teoria metalinguística, é de que a teoria viola a condição exigida de toda teoria da referência, a saber, a não circularidade.

Com efeito, em *Naming and Necessity* Kripke (1980, p. 69) estabelece a seguinte condição (C) para qualquer teoria descritivista dos nomes próprios:

(C) Para que uma teoria tenha êxito, a explicação não pode ser circular. As propriedades usadas na votação não devem supor elas mesmas a noção de referência de tal maneira que estas resultem ao fim impossível de eliminar. (Tradução nossa)

Um exemplo claro deste tipo de violação é apresentada por Devitt (2006, p.521): suponha uma teoria que aponta como descrição identificadora,

¹⁰ Ademais, outras importantes objeções são suscitadas pelos críticos à tese metalinguística: uma dessas é decorrente do argumento modal de Kripke, a saber, assumindo que a teoria metalinguística é um caso específico do descritivismo acerca da semântica dos nomes próprios, o argumento modal, que parece refutar este último, também reprova aquele. Depois, desde que o significado de um nome N é dado pela descrição, "O portador de 'N'" então por paridade de raciocínio, o significado de uma palavra como "Cavalo" inclui "ser chamado 'Cavalo'", isto é, ao defende-se que a análise correta do comportamento semântico dos nomes próprios é aquela apresentada pela teoria metalinguística, deve-se querer explicar a razão pela qual os nomes próprios são diferentes de outras palavras. É o argumento da generalização, que a rigor não se constitui numa objeção, antes um desafio colocado pelos críticos da teoria. Como a intenção deste estudo é prover uma análise da teoria abreviacionista dos nomes próprios de Russell, não parece apropriado desenvolver uma defesa pormenorizada da tese metalinguística que incluiria o exame das objeções de seus críticos, bem como resposta a essas objeções. Enfatiza-se então apenas aquela que parece de maior relevância para justificar a posição aqui assumida.

"O indivíduo chamado N". Neste caso, admitiríamos a seguinte transmissão da referência: um falante y, ao proferir N, estará associando a N a descrição "O indivíduo a que x refere por N"; um falante z, ao proferir N estará associando a N a descrição "O indivíduo a que y refere por N", mas y refere por N ao indivíduo que x refere por N, e x refere por N ao "O indivíduo chamado N". Mas quem é "O indivíduo chamado N"? Aquele que o falante y associa a descrição "O indivíduo que x refere por N". Uma teoria assim infringiria a condição (C).

Kripke (1980) atribui tal situação à teoria metalinguística. E, dessa forma, justifica a rejeição de hipóteses como a sugerida por Kneale (1962) para o conteúdo semântico dos nomes próprios. Segundo Kneale (1962), "é obviamente trivial que Sócrates é chamado 'Sócrates'" porque "Sócrates" significa "O indivíduo chamado 'Sócrates'". A trivialidade é explicada pelo fato de qualquer falante competente da língua portuguesa que possua o nome "Sócrates" no seu repertório linguístico está em posição de reconhecer, imediatamente, como verdadeira a frase, "Sócrates chama-se 'Sócrates'". Mas, de acordo com Kripke (1980) essa teoria não é aceitável à medida que propõe o que deseja explicar: Diz Kripke (1980, p. 70):

Perguntamos "A quem ele se refere com 'Sócrates'?" E então a resposta: "Bom, ele se refere ao homem ao qual se refere". Se isto for tudo que há a respeito do significado de um nome próprio então não se lograria nenhuma referência em absoluto. (Tradução nossa).

Em outras palavras, Kripke (1980) diz que a teoria metalinguística é insatisfatória como teoria da referência.

Entretanto, mais recentemente, Bach (2002) tem sugerido que o argumento da circularidade é equivocado. Basicamente, Kripke relaciona a propriedade "Ser chamado" com "Ser referido" ou "Ser nomeado". Contudo, há uma diferença fundamental a ser considerada: portar um nome ou ser chamado por um nome, não é a mesma coisa que ser referido por um nome. Por exemplo, uma coisa é dar a Renato Cartesius o nome de "Descartes" outra coisa é ser referido por esse nome. O mesmo caso de portar um número da cédula de identidade e ser referido por esse número. Com efeito, esclarece Bach (2002, p. 101)

Embora seja mais apropriado referir a uma pessoa pelo nome, podemos referir ao invés pelo número de seu seguro social [...] Números e seguros sociais de fato não são usados (para referir), mas poderiam ser. Nomes próprios são usados (para referir), mas poderiam não ser". (Tradução nossa)

Portanto, referir e portar um nome são propriedades distintas. Sócrates é chamado 'Sócrates', ele porta esse nome. Dado então que referir é algo que as pessoas fazem ao utilizar a expressão e que o valor semântico é alguma coisa que a expressão tem e, considerando que a teoria metalinguística trata do valor semântico do nome próprio, ela não é uma teoria da referência como Kripke (1980) compreende e muito menos viola a condição de não circularidade.

Loar (2006) utiliza-se de um argumento semelhante para dirimir a objeção de circularidade à sua tese. Em sua abordagem metalinguística, ele considera que o significado convencional de um nome próprio N é o mesmo que o significado convencional da descrição definida "A coisa ou a

pessoa chamada "N". Isto quer dizer que existe uma relação de sinonímia entre o nome e esta descrição, a qual, de acordo com Loar (2006), age como um qualificador referencial do nome, que, por sua vez, obtém esse significado com o batismo inicial. Nestas condições, o valor semântico de um nome N não pressupõe a referência ou como ele diz, "o conceito de nome não pressupõe o referir". Todavia, para além deste significado literal existem, segundo Loar (2006), descrições definidas cujo uso identificador do referente é essencial. E tais descrições transmitem, ao final, as intenções individualizadoras e as crenças do falante numa determinada ocasião de uso daquelas descrições aplicadas a um particular, independente da existência deste.

Recanati (1997) é outro teórico que, ao defender uma abordagem metalinguística para a análise dos nomes próprios, o que ele chama de visão indexical, nega que esta abordagem seja circular.

De acordo com ele, o comportamento semântico dos nomes próprios é análogo ao dos indexicais como "você", "agora", "eu". Assim, compreender o proferimento dessas expressões, incluindo nomes próprios, envolve a identificação do referente do termo. Nisto o ouvinte é como que auxiliado pelo significado do termo referencial. Tanto no caso dos indexicais quanto no dos nomes próprios, o referente varia no contexto. Quando Carolina diz "eu" o referente é Carolina, de conformidade com a regra linguística que define "eu" como significando "aquele que fala" ou o falante; quando Valquíria diz "eu", o referente é Valquíria. Por sua vez, o nome "Sócrates", a depender do contexto de proferimento, tanto pode designar o filósofo grego quanto o jogador de futebol da seleção brasileira na década de 1980. No caso dos nomes próprios, o que é linguisticamente transmitido corresponde ao que Recanati (1997) chama de característica REF (o qualificador referencial, segundo Loar; e o caráter, segundo Kaplan), definida então como a indicação de que "há uma entidade x tal que um proferimento S(N) é verdadeiro se e somente se x satisfaz S()" (RECANATI, 1997, p. 138). Deste modo, o referente do nome N é a entidade que é chamada N ou a entidade que porta o nome N, em um contexto de proferimento. Em suma, semelhante aos indexicais, cujo significado remete a regras linguísticas, as quais orientam seus usos para referir, os nomes próprios dispõem de um significado que os caracteriza como expressão linguística, a saber, a característica REF. Assim, o referente de um nome próprio, em todos os casos, é a entidade que porta aquele nome.

Contudo, de acordo com essa concepção, os nomes próprios não transmitem somente a característica REF, mas também um modo de apresentação do referente. Este nada mais é do que toda a informação transmitida pelo nome em virtude de uma convenção não linguística, que permite a individualização do portador. Como tal, esse modo de apresentação do referente não é parte do significado do nome. Portanto,

Em sua estrutura, um nome próprio refere por uma convenção linguística a quem quer que ocorra ser o portador do nome, mas quem (o que) é o portador do nome é relativa ao contexto, uma matéria não linguística, uma matéria de convenção social. A referência do nome assim depende do fator contextual como a referência de uma expressão indexical. (RECANATI, 1997, p.140). (Tradução nossa).

Nestas condições, de acordo com Recanati (1997), sua abordagem não viola a condição de não circularidade. Por uma razão muito simples: não se trata de uma teoria completa da referência, mas uma teoria parcial, no seguinte sentido: explica apenas o primeiro estágio do caráter referencial dos nomes próprios, isto é, argumenta que a referência do *token* de um nome próprio depende da referência do nome-tipo na comunidade. Enquanto teoria parcial da referência escapa à objeção de circularidade ao assumir, em linhas gerais, as razões de Loar (2006) e Evans (1982), a saber: enquanto num primeiro estágio a regra semântica captura o determinante da referência, uma análise completa desse caráter referencial dos nomes exige que se enfatize o papel dos fatores sociais. Estes fatores permitem, de acordo com a versão metalinguística de Recanati, focalizar o importante papel dos utilizadores atuais e do passado da comunidade os "produtores" como diz Evans; ou a "origem causal" como diz Loar. Em suma, desde que um falante competente da língua é um conhecedor dessa língua, ele sabe, ao proferir um nome próprio N, que essa expressão refere ao particular chamado N na comunidade. E a referência dessa expressão na comunidade é determinada pela prática de outros no passado da comunidade e atualmente.

É válido supor que a nota comum em todas essas análises é a de que o referir de um nome próprio é sempre contextual, portanto a unicidade do *designatum* não pertence ao nome-tipo, isto é, não pertence ao qualificador referencial ou propriedade REF. É o uso do nome que nos conecta ao referente estrito.

Nesta linha de argumentação verifica-se o seguinte: não há circularidade em saber, por exemplo, que um nome próprio N tem um interpretante que é o *designatum* desse *N-sort*. Uma propriedade "*sort*" ou "*espécie*" são aquelas como, "ser um coelho", "ser uma cadeira", "ser uma mesa" etc. Nomes próprios, na abordagem metalinguística que se está a defender, exemplificam propriedades dessa espécie. Assim, um indivíduo chamado N exemplifica a propriedade "*N-sort*" ou da "Espécie N". Logo, a questão principal, concernente à exigência de não circularidade diz respeito à natureza da propriedade "ser chamado N" ou "ser o portador de N". Esta propriedade deve remeter a uma disposição por parte do falante em associar N a um *designatum* que se apresenta como signo interpretante. O falante deve estar propenso a escolher, entre os indivíduos que carregam o nome, aquele que é o *designatum* do nome, orientado por fatores como o contexto do seu proferimento, as suas crenças e suas percepções. Sendo assim, a singularidade da referência por um nome próprio é um fenômeno da pragmática.

Considerações finais

O que conta como valor semântico do nome próprio é o fato de se constituir na expressão de uma propriedade geral, que reúne ou unifica – como num arquivo – todos os possíveis usos dos nomes segundo o contexto, as crenças e as informações do falante. Neste sentido, como parte de um sistema linguístico, o nome próprio não é um termo singular e, sob este aspecto, considera-se neste trabalho que Castañeda está certo, como se mencionou, o nome é "uma variável sortal".

Mas o uso do nome para referência singular obedece ao seguinte desiderato: em todos os casos de referência, alguma associação é feita entre o nome e o seu portador. Nesta condição, referir é uma ação interna do falante a qual incorpora elementos contextuais e psicológicos. Assim, há uma disposição do falante, determinada contextualmente, em usar o nome próprio associado às propriedades que especificam o *nominatum*. Essa pressuposição define um fenômeno pragmático. Por outro lado, a semântica do nome próprio é o resultado de uma propriedade objetiva "Ser o portador de 'N'", a qual é distinta de propriedades expressas por locuções como "meu nome é...", caracterizando o nome como parte do sistema linguístico. Neste sentido, chega-se ao mesmo resultado de Russell, a saber, do ponto de vista semântico, nomes próprios não são termos singulares genuínos, ainda que possam ser usados para fazer referência singular.

Acredita-se que é preciso ainda explorar as possibilidades que esta visão metalinguística oferece à explicitação dos aspectos pragmáticos e semânticos dos nomes próprios. Em particular, se crê que as questões relativas à explicação de como enunciados contendo nomes próprios envolvem referência singular, a co-referência, e o fato de um número massivo de objetos/indivíduos do mundo podem partilhar o mesmo ou diferentes nomes, merecem ser examinadas mais detidamente, à luz da visão metalinguística aqui proposta. Mas, isso é outra história.

Bibliografia

BACH, K. What's in a name? *Australasian Journal of philosophy*, v. 59, n. 4, p. 371-386, 1981.

_____. *Descriptivism Distilled*, [Online]. Disponível em: <http://online.sfsu.edu/~kbach/oldies/descriptivism.html>. Acesso em: 15 de setembro de 2008, 1994.

CASTAÑEDA, H.N. *Thinking, language and experience*. Minneapolis, USA. University of Minnesota press, 1988.

DEVITT, M. Brian Loar on singular terms. In: DAVIDSON, M. *On sense and direct reference: readings in the philosophy of language*. USA: McGraw-hill, 2006, p.517-524.

DONNELLAN, K. Reference and definite. In: OSTERTAG, G. *Definite descriptions: a reader*. Massachusetts, Massachusetts institute of technology, 1998, p. 173-193.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução de Paulo Alcoforado. 2 edição. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 2002, p. 129-158.

_____. The Thoughts: A logical inquiry, *Mind*, new series, v. 65, n. 259, jul. 1956, p.289-311.

GRICE, H.P. Logic and conversation. In: COLE, P.; MORGAN, J.L. (eds). *Syntax and Semantics*. New York, Academic press, 1975, Vol. 3.

KATZ, J. Names Without Bearers. *Philosophical Review*, n. 103, v. 1, p. 1-39, 1994.

KNEALE, W. Modality De Dicto and De Re. In: NAGEL, E.; SUPPES, P.; TARSKI, A. (Eds.). *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*. Stanford, Stanford university, 1962.

LOAR, B. The semantics of singular terms. In: DAVIDSON, M. *On sense and direct reference: readings in the philosophy of language*. USA, McGraw-hill, 2006, p. 496-516.

_____. Names and descriptions: A reply to Michael Devitt. In: DAVIDSON, M. *On sense and direct reference: readings in the philosophy of language*. USA, McGraw-hill, 2006, p. 524-528.

MEINONG, A. Theory of objects. In: CHISHOLM, R. M. *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe, Free press, p. 76-117, 1960.

RECANATI, F. *Direct Reference: from language to thought*. Massachusetts: Blackwell, 1997.

RUSSELL, B. On Denoting. *Mind*, New Series, v.14, n.56, p. 479-493, 1905.

_____. A filosofia do atomismo lógico. In: *Lógica e Conhecimento: Ensaios escolhidos*. São Paulo, Abril cultural, 1978, p. 53-125, (Os Pensadores)

_____. *The Philosophy of Logical Atomism*. London, Routledge Classics, 2010.

_____. *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* [Online], Disponível em: www.hist-analytic.org/Russellacquaintance.pdf. Acesso em 23 de maio de 2008. 1910-1911.

RUSSELL, B. *Introduction to Mathematical Philosophy*. 2 ed. George Allen & Unwin, Ltd., London, 1920.

SEARLE, J. Proper Names. *Mind*, v. 67, p. 166-173, 1958.

STRAWSON, P. F. On Referring. *Mind*, New Series, v. 59, n. 235, 1950, p. 320-344.

Artigo recebido em 14/08/2015

Artigo aceito em 30/11/2015

Fichte: Filosofia & Arte

Fichte: Philosophy & Art

Resenha do livro FICHTE, Johann Gottlieb. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução, introdução e notas Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014.

Cláudia Souza

Pós-doutoranda em filosofia,
Bolsista Fapesp, USP, São
Paulo, SP, Brasil.
Doutora em letras, UFMG,
Belo Horizonte, MG, Brasil.
claudiasouzza@hotmail.com

No final do século XVIII, Schiller decide fundar um periódico mensal – *Die Horen (As Horas)* – mais precisamente no ano de 1794, que contará com a presença de “ilustres sábios” da época. Fichte participa já no primeiro número, onde publica o texto – *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*. A boa recepção do artigo de Fichte garantiu um convite para publicar também no número seguinte da revista. O filósofo alemão então prepara um novo escrito: *Sobre o espírito e a letras na filosofia – numa série de cartas*. Para surpresa de Fichte, Schiller envia-lhe uma carta no dia 24 de Junho de 1795, comunicando a sua decisão de não publicar o artigo enviado. Inicia-se aqui uma disputa entre dois grandes filósofos: Schiller e Fichte, disputa que recebeu o nome de *Horenstreit*.

Todo o material reunido, traduzido e publicado no livro *Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia* – pelo Professor Ulisses Razzante Vaccari – está relacionado de alguma forma com a disputa entre Schiller e Fichte acerca da não publicação no segundo número da revista *As Horas* do manuscrito escrito por Fichte.

O livro está dividido em quatro partes: na primeira se encontra o texto que Fichte enviou para a revista *As Horas*, na segunda, as cartas trocadas entre Schiller e Fichte sobre a disputa que se impôs a partir da negativa de Schiller em publicar o texto enviado por Fichte, na terceira parte se pode ler o primeiro artigo publicado por Fichte no primeiro número da revista – *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*, na última parte do livro se encontram os escritos de *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, registros do curso oferecido por Fichte em Jena (1784-1785), cujas reflexões serviram para a elaboração das *Cartas sobre o espírito e a letra na filosofia*.

Esse material reunido e traduzido pela primeira vez para a língua portuguesa representa um importante contributo para o avanço dos estudos de Fichte e do idealismo alemão no Brasil. Em 1975, o Professor Rubens Rodrigues Torres Filho destacou a importância destes escritos, publicando *O espírito e a letra: crítica e imaginação radical em Fichte*²,

Ipeitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 233-235, jan-jun, 2016

¹ Segundo Ulisses Razzante Vaccari, até mesmo Goethe, foi convidado para participar deste periódico: “Numa carta de 13 de Junho de 1794 a Goethe, em que convida o grande poeta para fazer parte do conselho editorial da revista, Schiller escreveu que a reunião originária desta sociedade ocorreu ‘em Jena com os senhores Fichte, Woltmann e von Humboldt.’” (VACCARI, *In: FICHTE*, 2014, p.15).

² TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: crítica da imaginação radical em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

livro que é uma importante referência para o estudo de Fichte no Brasil. Depois de quarenta anos da publicação do Professor Rubens Rodrigues Torres Filho, Ulisses Razzante Vaccari preenche – através da tradução que realizou – a lacuna necessária para a compreensão do pensamento estético de Fichte no Brasil.

A partir da tradução dos textos já mencionados de Fichte podem surgir diversos estudos científicos sobre o pensamento deste importante filósofo do idealismo alemão. A edição revela diversos aspectos do pensamento de Fichte e de Schiller. Para além de compreender a recusa de Schiller em publicar o texto enviado por Fichte para o segundo número da revista *As Horas*, o leitor poderá também aprofundar seu conhecimento sobre a visão estética de Fichte. O livro descortina essa perspectiva do pensamento de Fichte: um filósofo que se ocupou com questões estéticas. Os pesquisadores podem conhecer o pensamento de Fichte para além da *Doutrina da Ciência* e descobrir seu interesse nas relações entre a arte e a filosofia.

Os escritos de Fichte sobre o *Espírito e a Letra* traduzidos pela primeira vez de forma integral nesta edição de Ulisses Razzante Vaccari, revelam um filósofo dedicado à questão da imaginação criadora, que seria o espírito, responsável tanto pela consciência filosófica quanto pela consciência artística³. Filosofia e arte teriam então, de acordo com os escritos de Fichte sobre o *Espírito e a Letra*, uma origem em comum. O filósofo alemão através de suas reflexões sobre a imaginação produtiva acaba por lançar as bases para uma filosofia da arte, que será aproveitada sobretudo pelo primeiro romantismo alemão.

Na correspondência entre Schiller e Fichte fica evidente a dificuldade de Schiller em aceitar a origem comum – defendida por Fichte – entre a filosofia e arte. Na carta endereçada a Fichte, datada de 24 de Julho de 1795, indicando a recusa em publicar o manuscrito "Sobre o espírito e a letra na filosofia numa série de cartas", Schiller destaca: "O senhor intitula o texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia* e os três primeiros cadernos tratam apenas do espírito nas belas-artistas que, até onde sei, é algo completamente diferente do contrário de letra." (FICHTE, 2014, p. 177). Na continuidade deste trecho Schiller continua explicando a sua incompreensão diante da aproximação realizada por Fichte entre a filosofia e a arte. Na resposta a esta carta, Fichte defende a origem comum entre filosofia e arte:

A coisa se deu do seguinte modo: ou o senhor compreendeu meu escrito de forma equivocada ou, para dizer abertamente, não compreendeu absolutamente a ideia do todo; pois o sentido que o senhor dá a ele não faz nenhum sentido. Até onde eu sei, espírito na filosofia e espírito nas belas-artistas são tão próximos como todas as subespécies do mesmo gênero e penso ter apresentado a prova desta afirmação. (FICHTE, 2014, p. 187).

A relação entre filosofia e arte defendida por Fichte em seu manuscrito foi apenas uma questão de discordância entre os dois filósofos. Nas cartas trocadas por ambos, outros pontos de distanciamento entre ambos se evidenciam, como a questão do estilo. Schiller critica o estilo seco e frio de fazer filosofia de Fichte e Fichte por sua vez, critica o estilo de expor filosofia através de imagens, segundo ele um método praticado por Schiller.

³ Na introdução, Ulisses Vaccari explica: "(...) Fichte estabelece de uma maneira inteiramente nova a ligação entre a arte e a filosofia, a saber, ao notar que a origem da consciência filosófica é a mesma da do artista: a imaginação produtiva." (VACCARI, In: FICHTE, 2014, p.71).

É interessante perceber que o manuscrito de Fichte *Sobre o espírito e a letra na filosofia* que deu início a toda essa discussão, foi escrito em cartas, o tradutor explica em nota que filosofar através de cartas era um tendência da época. (VACCARI, *In*: FICHTE, 2014, p.86). O interessante é que a continuação do pensamento expresso neste manuscrito se deu também através de cartas: as missivas trocadas entre Fichte e Schiller.

Os demais textos sobre o espírito e a letra – *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, *Eu quero investigar em que se diferencia em geral o espírito da letra na filosofia* e *Sobre o espírito e a letra na filosofia* – compõem uma série de textos, onde o leitor poderá aprofundar seu conhecimento sobre essa importante temática na obra de Fichte, ainda pouco explorada no Brasil.

Para compreender todo o contexto em que surge essa disputa entre Fichte e Schiller é imprescindível a leitura do texto – *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade* – que foi publicado no primeiro número da revista *As Horas*. Neste texto, Fichte defende a existência de um impulso [*Trieb*] puro pela verdade presente no homem:

Assim como todo interesse em geral, também o interesse pela verdade fundamenta-se em um impulso [*Trieb*] originário que reside em nós. Mas o impulso pela verdade está também em nossos impulsos puros. Ninguém *deseja* errar, e todo aquele que erra toma seu erro pela verdade. Se alguém pudesse mostrar por meios convincentes que erra, ele desistiria imediatamente de seu erro e, ao invés deste, agarraria a verdade. (FICHTE, 2014, p. 221).

Fichte apresenta uma concepção hermética da verdade, a verdade fechada no pensamento do próprio homem que teria inclusive que abdicar da sensibilidade que poderia enfraquecer o acesso a verdade:

Jamais permitirei uma influência da sensibilidade ou de qualquer coisa que seja exterior a mim na formação do meu modo de pensar; estarei sempre de acordo comigo mesmo, não importa o quanto o círculo de visão se estenda, porque minha vontade será sempre esta. (FICHTE, 2014, p. 229).

Este artigo fichteano tem interesse não somente por fazer parte do contexto da disputa entre Fichte e Schiller, mas porque revela aspectos importantes do pensamento filosófico do autor do idealismo alemão, que ao tematizar o interesse puro pela verdade, aborda questões relativas à sensibilidade, à liberdade e à moral.

Para além de todo este importante material traduzido, que diz respeito ao pensamento filosófico de Fichte, essa edição conta também com uma introdução primorosa. Ulisses Vaccari analisa aspectos relevantes da edição no estudo introdutório do livro. As notas ocupam uma posição de destaque, muitas delas clarificam determinados aspectos do contexto filosófico do período da *Horenstreit*.

Bibliografia

FICHTE, Johann Gottlieb. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução, introdução e notas Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014. 341p.

Apresentação

Ulisses Razzante Vaccari

Os poemas que seguem são fruto de um desvio, de um extravio; de sentido, de conduta e de fidelidade. Em carreira dedicada à filosofia, sempre flertei com o inimigo, como que para não perdê-lo de vista. Que se podia apreender assim, tacitamente? Talvez a inoperância da palavra poética que, com o perdão da ousadia, penso ter tocado de leve em sua essência. Desde cedo veio o gosto do desespero, que constitui a poesia mais séria. Em companhia de poetas mais leves, a ironia, em face de suas fantasias, com a vergonha secreta por seus mais baixos despudores. E se o essencial da poesia não residisse, talvez, na ausência, na negatividade diante de vidas por vezes demasiado repletas de sentido? Não é questão aqui, decerto, do romantismo mais rasteiro, da negatividade trocada por um sentimento qualquer, mas do trabalho incansável da linguagem, que, como um diapasão, paradoxal, torna presente a harmonia pela ausência. Não é, assim, pelo caos, que toda ordem adquire (algum) sentido?

É preciso dizer que a filosofia apenas deixou de ser estéril para mim no dia em que pude enxergá-la em seu ser-outro, em seu oposto; quando sua especificidade se diluiu e se confundiu, naquele momento em que estive prenhe de seu próprio estranhamento (talvez por isso o ceticismo sempre me pareceu a mais consequente e corajosa forma de pensamento). Saber transitar desde o Si mesmo até a margem oposta, o inteiramente outro, sem dilaceramento – eis o que ensinava a filosofia romântica e o que, desde então, constitui para mim poesia em seu sentido mais profundo: a transição dos opostos (não a superação), a capacidade de passar do mais elevado ao mais baixo sem aniquilamento; a capacidade de trocar o mundo dos deuses pelo dos homens, e este por aquele, e manter em si a unidade de ambos. Não se trata do poético, palavra vazia, maltratada pelos filósofos e espécie de jargão viciado pela mesma abstração metafísica de sempre; tampouco se trata do sentimentalismo rasteiro dos Moraes e dos Nerudas. A principal característica da poesia reside para mim na elasticidade própria da linguagem, que a permite romper com o limite do assim chamado poético (o elevado) e arriscar-se na direção do prosaico (o cotidiano), sem assumir inteiramente sua forma; elasticidade que permite à poesia flertar com a não-poesia, como uma forma de subverter a si mesma, sua essência e sua natureza, enveredando por uma senda insuspeita e inesperada. O elemento surpresa, a ausência do solo, a falta de ar: eis o que toda poesia deveria perseguir. Mas não o simples choque, o puro golpe, mas, reitero, a ausência e a falta poéticas, perseguidas pelo exercício contínuo e ininterrupto e infinito do caráter elástico da linguagem, o trabalho paciente da ausência que leva ao êxtase.

Poesia poderia ser definida, talvez, como o esforço de perseguição e fuga simultâneas dos extremos do poético e do prosaico. O movimento de deixar o elevado e vazio poético para trás, o esforço em direção ao oposto, ao prosaico, e o retorno estranhado a si mesmo. Daí a sugestão,

sem dúvida paradoxal, de que a poesia deve ser não poética em sua *exposição*, e mais propriamente prosaica. Mas não simplesmente prosaica, e sim poético-prosaica, produto do esforço elástico de abandono do que é íntimo, a conquista do estranho. Assim não se dá o retorno ao mesmo, agora outro?. Com isso, a poesia conquista finalmente a sua pátria, o paradoxo, como atesta, entre outros, Murilo Mendes, o nosso poeta mais antipoético: "Atraído simultaneamente pelo terrestre e o celeste, pelo animal e o espiritual, entendi que a linguagem poderia manifestar essa tendência, sob a forma dum encontro de palavras extraídas tanto da Bíblia como dos jornais; procurando mostrar que o 'social' não se opõe ao 'religioso'"¹.

A cidadela

Antigamente,
Quando a gente era pobre
E ninguém sabia de que dor era o mundo
E o pássaro cantava apenas por isso
Não havia um além do pássaro
Ou do canto
Tudo era cor sobre cor

E o que desbotou virou cinza
E o que calou ficou mudo
E a fumaça subiu silenciosamente pelos telhados
Das casas apagadas e apagadas e apagadas
Na cidadela que se espriava por entre os montes

Mas no fundo um pássaro que ficou
No fundo do peito da dor
Que flutua e flui e paira e jorra
E jorra como o canto de dentro
Da linguagem

No som do dia-a-dia
Uma cor abafada pelos transeuntes
Um grito espremido pelos falantes
Algaravia de um dia
E nada foi realmente dito
Que foi realmente falado
Que não caiba numa única sílaba
E ainda nada restou para falar

Mas ficaram todos tortos por um fio
Entre a curva da rua que desce
E a reta da ladeira que sobe
Para o nada além do nada

¹ Murilo Mendes, *A poesia e o nosso tempo*. In: "Antologia Poética". São Paulo: Cosac & Naif, 2014, p.251.

E eu que ainda estou aqui
Como um fio de água
Que escorre
Obstinadamente pelo meio fio
Sob os pés, sob o sol e a chuva
E o medo e a risada de quem passa
Por cima

O corpo da tarde

Quando me fecho dentro dos meus olhos
E aperto com força a existência
E esqueço do meu corpo
Me recordo da ausência
Do teu tão proximamente corpo
Que agora presente

As carícias, a sede da pele
O selo do beijo da tarde
A deflagrar a tempestade
E nós protegidos do tempo
Que arde

Manifesto

Contra essa vida pequeno-burguesa de família feliz pai mãe filhinho sorriso no shopping center de domingo eu tenho o samba. O samba safado, o samba surrado, o samba sabiá. O samba-tristeza de cartola, o samba-escarrado nos versos-pigarros, o samba melodia-ironia-adoniran, o samba melancolia-de-caixinha-de-fósforo-nelson-sargento. O samba contra o espírito natalino, contra o fim de ano, a favor do carnaval, o samba-carnal dos poros da vida, que vaza a morte, respira a tristeza, trucidada a verdade, o samba que excita a cidade, que palpita, e precipita, o samba que chora esse choro da existência bandida, da existência perdida, da existência fudida; que chora o sem sentido, o sem partido. Contra essa vida performático-acrobática esquelético-hepática, contra essa vida raquítica, eu tenho o samba vagabundo, o samba moribundo, o samba submundo, o samba do fundo, sangue na veia, fogo na venta, o samba capital, o samba visceral, o samba-sarjeta, expulso, proibido, malvisto, ignorado, rejeitado, escarrado; o samba mal-ajambrado, revoltado, o samba das beiradas, das velas, das favelas. O samba grito de dentro, dos cortiços, o samba desabafo, o samba desdentado, vicioso, o samba dos quintos-dos-infernos, o samba o grito do diabo. Contra a felicidade enojada, a alegria forjada, contra essa vida transbordante de sentido, contra a mentira e a verdade, o samba, o samba, o samba. Mas no lugar de samba pode-se ler simplesmente a poesia.

O amarelo das horas

O teu cheiro no meu cheiro
Um olhar atravessado e certo
A risada ecoada no peito
Insufla a vida do dia
Um raio de sol perfura o ambiente
E o jovial calor da hora matutina
Tudo está azul e vermelho
E calmo e suave como um lago no sopé da montanha
O amarelo das horas se prolonga e se inflama
E teus cabelos a me proteger da queda
No leito que flutua no espaço líquido
Do tempo