

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

2

ipseitas

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

2

ipseitas

ISSN 2359-5159
vol. 1, n° 2
jul-dez 2015

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

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho -
Coordenador

Projeto Gráfico
Victória Vic

Apoio
Ufscar / Erasmus Mundus

São Carlos 2015



Editor chefe

Paulo Roberto Licht dos Santos (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)
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)
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca (UFSCar)
Wolfgang Leo Maar (UFSCar)

Corpo Editorial

Alessandro Carvalho Sales (UNIRIO)
Aline Sanches (FAFJAN)
Américo Grisotto (UEL)
André Constantino Yazbek (UFPA)
Arlence 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)
Claudio Oliveira da Silva (UFF)
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)
Joaquim José Jacinto Escola (Universidade de
Trás-os-Montes e Alto Douro)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Léa Silveira (UFPA)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa)

Luciano Donizetti da Silva (UFJF)
Marcelo Fernandes de Aquino (UNISINOS)
Márcio Alves da Fonseca (PUC-SP)
Marco Antonio Casanova (PUC-RJ)
Marcos Alexandre Gomes Nalli (UEL)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Mária Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Maria João Cabrita (Universidade do Minho)
Martina Korelc (UFG)
Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPP)
Osvaldo Frota Pessoa Junior (USP)
Pablo Rubén Mariconda (USP)
Patrícia Maria Kauark Leite (UFMG)
Pedro Süssekind Viveiros de Castro (UFF)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)
Ricardo Nascimento Fabbri (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)
Rúrión 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)
Thomaz Kawauche (UFS)
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Vladimir Pinheiro Safatle (USP)
Zeljko Loparic (UNICAMP)

Editores de Área

André Santana Mattos (UFSCar)
Caio Souto (UFSCar)
Fernando Sepe (UFSCar)
Fillipa Carneiro Silveira (UFSCar)
Gustavo Oliveira Fernandes Melo (UFSCar)
Ilias Voiron (Erasmus Mundus)
Luiz Henrique Monzani (UFSCar)
Marcio Tadeu Girotti (UFSCar/FATECE)
Rubens José da Rocha (UFSCar)

	6	Editorial
Entrevista	8	Vladimir Pinheiro Safatle
<hr/>		
Artigos	17	Um crisol contra o estado servil: sobre Espinosa, <i>Tratado político</i>, III, 1-9 Fernando Dias Andrade
	36	A necessidade de re colocação do problema da alegoria e da interpretação alegórica em Platão Juliano Orlandi
	50	O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão – parte II Christian Iber
	66	Une approche à « l'ultime scepticisme » nietzschéen : Quelle est la voie sceptique de Zarathoustra ? Lucía Ana Belloro
	76	Os limites da fenomenologia na investigação do imaginário Gabriel Gurae Guedes Paes
	93	Heráclito e Schopenhauer: o contraponto da vida à luminosidade ideal da essência Harley Juliano Mantovani

- 104 **Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias**
Gerson Luiz Louzado
- 117 **O cômico do *Fausto* de Goethe em *O Mestre e Margarida* de Bulgákov**
Gabriel Salvi Philipson
- 132 **As complexões de Leibniz nos *Elementos* de Euclides**
Raquel Anna Sapunaru
-

Tradução

- 142 **Apresentação de Harald Høffding**
Caio Souto
- 144 **O conceito de *vontade***
Harald Høffding
Tradução Caio Souto

A segunda edição da Revista Ipseitas traz entrevista com Vladimir Safatle. O professor fala um pouco sobre seu período de formação, sobre o método de pesquisa e ensino de filosofia e sobre sua produção teórica nos campos da filosofia da música, da filosofia da psicanálise e da teoria das ciências humanas.

A revista conta também com artigos de diferentes áreas de pesquisa. Juliano Orlandi desenvolve, a partir do conceito de alegoria, uma revisão crítica do papel dos mitos e da interpretação alegórica nos diálogos de Platão. Ainda em conversa com a filosofia antiga, mas já no contexto da filosofia moderna, Raquel Anna Sapunaru explora a relação do pensamento de Leibniz com a matemática de Euclides, abrindo caminho para análise do conceito de complexão na obra do filósofo alemão.

Na intersecção da filosofia moderna com a filosofia política, Fernando Dias Andrade reinterpreta o capítulo III do *Tratado Político* de Espinosa e desenvolve a noção de estado servil, entendendo-o como uma consequência da distorção do estado civil, ocasionado pela usurpação da coisa pública.

O personagem Fausto é o **ponto de partida de Gabriel Salvi Philipson**, que analisa características do cômico, a meio caminho entre filosofia da arte e teoria literária, presentes no drama *Fausto* de Goethe e no romance *O Mestre e Margarida* de Bulgákov.

Em complemento à análise do conceito de determinação da reflexão, publicada na primeira edição da Revista Ipseitas, Christian Iber elucida o papel dos conceitos de identidade, diferença, diversidade, oposição, contradição e fundamento na lógica dialética de Hegel.

Gerson Luiz Louzado mostra como a tese, proposta por alguns intérpretes de Kant, de que as categorias produzem conhecimento ao ser aplicadas ao próprio sujeito, ignora a distinção entre as funções lógicas do pensamento, as categorias do entendimento e a unidade da apercepção, o que obscurece a compreensão da maneira como esses três momentos do idealismo transcendental convergem no ato de julgar.

Harley Juliano Mantovani interpreta, no encontro da filosofia contemporânea com a filosofia da arte, as reflexões de Schopenhauer sobre a música, apresentando-a menos como imagem conceitual ou estética da audição do que como um passo decisivo do filósofo em direção a uma ontologia da vida.

À luz de noções clássicas do ceticismo implícitas na obra *Assim falou Zaratustra*, Lucía Ana Belloro avalia o procedimento e o alcance da crítica de Nietzsche à moralidade cristã em *O Anticristo*.

Fechando o estudo de autores contemporâneos, Gabriel Gurae Guedes Paes concentra-se na análise dos conceitos de imaginário e realidade nas obras de juventude de Sartre para mostrar como a crítica à fenomenologia de Husserl preparava terreno para a formulação de problemas que estão na raiz da filosofia existencialista de *O Ser e o Nada*.

Por fim, na última seção, Caio Souto traduz o artigo “Conceito de Vontade” do filósofo dinamarquês Harald Høffding (1843-1931), que desenvolveu uma teoria original, embora pouco estudada no Brasil, sobre temas da psicologia, em constante diálogo com as teorias científicas contemporâneas e com a filosofia.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Vladimir Pinheiro Safatle Possui graduação em filosofia pela USP (1994), graduação em comunicação social pela ESPM (1994), mestrado em filosofia pela USP (1997) e doutorado em Lieux et transformations de la philosophie - Université de Paris VIII (2002). Atualmente é professor livre docente do departamento de filosofia da USP. Foi professor visitante das Universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse, Louvain e Stellenbosch (África do Sul), além de responsável de seminário no Collège International de Philosophie (Paris). Desenvolve pesquisas nas áreas de: epistemologia da psicanálise e da psicologia, desdobramentos da tradição dialética hegeliana na filosofia do século XX e filosofia da música. É um dos coordenadores da International Society of Psychoanalysis and Philosophy, do Laboratório de Pesquisa em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) e presidente da Comissão de Cooperação Internacional (CCint) da FFLCH-USP desde 2012.

Principais publicações *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012; *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012 (trad. espanhola *La izquierda que no teme decir su nombre*. Santiago: LOM Ediciones, 2014); *Fetichismo: colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008; *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006 (trad. francesa *La passion du négatif : Lacan et la dialectique*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010). Organizou *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. Também organizou com Edson Telles *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010; com Ronaldo Manzi e Antonio Teixeira *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008; com Rodrigo Duarte *Ensaios sobre música e filosofia*. São Paulo: Editora Humanitas, 2007; com Tania Rivera *Sobre arte e psicanálise*. São Paulo: Editora Escuta, 2006; e com Antonio Teixeira e Gilson Iannini *O tempo, o objeto e o avesso: ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

IPSEITAS Para começar, você poderia nos contar um pouco sobre seu período de formação e seu percurso na filosofia?

SAFATLE Na verdade, eu cheguei à filosofia vindo da música. Tinha a ideia de fazer formação em composição musical, até porque já tinha atividades de composição antes de entrar na faculdade. Mas a composição era, para mim, uma forma meio peculiar de se perguntar sobre como pessoas eram afetadas e se deixavam modificar, como eram constituídas, como se desconstituíam. Havia um interesse especulativo que me levava constantemente para fora de questões estritamente musicais. Tanto que, ao invés de se preparar para provas técnicas de instrumento, eu passei os dois anos anteriores ao vestibular descobrindo filosofia (Sartre, Nietzsche) e psicanálise (Lacan, Freud). Quando o vestibular chegou, o mais natural era optar por uma das duas áreas, e acabou por ser a filosofia. Mas como minha família é uma família de imigrantes e eu era um sujeito meio perdulário, quando falei que faria filosofia a reação foi desesperadora. Achavam que passaria a vida gastando dinheiro de terceiros, que nunca conseguiria me sustentar. Por isto, acabei por inventar um curso para esconder que havia passado em filosofia e poder morar sozinho em São Paulo. Ao mesmo tempo, eu fazia propaganda e marketing na ESPM. Meu pai só foi saber que estava fazendo o curso de filosofia quatro anos depois, praticamente no último mês do curso. Foi assim que acabei tendo também um diploma em propaganda e marketing.

Durante o curso de filosofia, minhas maiores descobertas foram Hegel e Wittgenstein, além dos cursos sobre Nietzsche e Pascal. Comecei a fazer uma iniciação científica sobre Hegel e Lacan que acabou dando no meu mestrado. Mas a verdade é que durante todo este tempo eu tentava acertar as contas com meu interesse por psicanálise fazendo cursos no departamento de psicologia, além de cursos de formação em instituições psicanalíticas. Continuei também

minha formação musical fazendo cursos na USP e fora dela. Era um tripé que me deu trabalho para sustentar, além de bastante angústia, mas que acabou se estabilizando quando fui fazer um mestrado sobre Lacan ao mesmo tempo que eu voltava a dar concertos com composições que fiz (Funarte, Mube) com um grupo que se chamava IFC e que ainda tinha uma soprano, um tenor e uma violoncelista.

Quando fui fazer um doutorado em Paris, continuei com o mesmo malabarismo. Enquanto fazia um doutorado sobre Lacan e ia enfim lendo de maneira mais sistemática Adorno e a filosofia francesa contemporânea (Foucault, Deleuze, Derrida), dei continuidade à formação em psicanálise a ponto de passar um ano fazendo estágio em um hospital psiquiátrico na periferia parisiense, além de gastar boa parte do meu dinheiro com aulas particulares com um pianista que ainda hoje admiro bastante e agradeço por ter me apresentado o repertório pianístico do século XX, Jay Gottlieb. Acho que isto explica um pouco minhas opções filosóficas posteriores, assim como os trabalhos em filosofia da psicanálise e filosofia da música.

IPSEITAS Você foi orientado por Bento Prado Jr., a quem dedicou um de seus livros. Não por acaso, sua atividade como pesquisador sugere algumas proximidades temáticas com a obra do Bento, como a filosofia da psicanálise e o estatuto da teoria do sujeito na contemporaneidade. Você poderia contar um pouco como foi seu convívio com ele, os diálogos e confrontações teóricas que marcaram sua trajetória intelectual?

SAFATLE Bento foi meu orientador de mestrado e a pessoa responsável por eu ter continuado na filosofia. No meio do mestrado, ainda tinha várias dúvidas sobre que caminho seguir, se havia realmente feito a escolha certa decidindo pela filosofia. Como vocês viram, meu trajeto na filosofia sempre foi muito articulado por áreas exteriores a ela, então a escolha em privilegiá-la não poderia ser sem questionamentos posteriores. Mas acho que consigo me lembrar como me conciliei com minhas escolhas. Estava em uma aula de mestrado onde o Bento explicava o advento do discurso da primeira pessoa em filosofia. Ele tinha um esquema que começava com as *Confissões*, de Agostinho, passava pelos *Ensaio*s, de Montaigne, pelas *Meditações*, de Descartes, pelos *Pensamentos*, de Pascal, e pelas *Confissões*, de Rousseau. Quando ele chegou em Rousseau e suas descrições de uma personalidade cindida que toma a si mesmo como juiz de si mesmo (*Rousseau, juiz de Jean-Jacques*), ele chorou, pediu para suspender a aula por alguns minutos e depois retornou. Para quem tinha ouvido durante toda a sua formação que a filosofia era associada principalmente ao “rigor”, ver um professor capaz de chorar por causa de ideias filosóficas era como andar de cabeça para baixo. Aquilo de certa forma decidiu minha vida. Com aquelas lágrimas, Bento havia mostrado como ha-

viam ideias que nos faziam chorar, que eram capazes de nos tocar de forma tal que nos era, depois, impossível viver sem estar próximo de seu movimento. De fato, foi isto que ocorreu. Aos poucos, de maneira silenciosa, uma mutação foi ocorrendo dentro de mim. Ela era a expressão do desejo em não mais viver longe do movimento de certas ideias. Foi Bento, com sua honestidade intelectual, que me mostrou a possibilidade deste desejo. Ao que eu lhe serei grato o resto da vida.

IPSEITAS Sabemos como o método de leitura estrutural, que caracterizou a prática da história da filosofia francesa na primeira metade do séc. XX, marcou de maneira decisiva a formação dos departamentos de filosofia no Brasil. Embora ainda hoje pareça indiscutível a necessidade de desenvolver habilidades de leitura respeitando a sistematicidade interna dos textos, podemos facilmente incorrer na armadilha de fazer do ensino e da pesquisa de filosofia, como dizia Foucault, “*um comentário infinito de seus próprios textos, uma prática institucional sem relação com exterioridade alguma*”. Quais cuidados devemos tomar para evitar essa armadilha?

SAFATLE O melhor cuidado consiste em lembrar-se de uma afirmação de Deleuze, segundo a qual todo filósofo tem, no fundo, um conjunto limitado de questões com o qual ele trabalhará durante toda a vida. Não se tratam de questões que serão, de alguma forma, respondidas. Na verdade, são problemas montados que dizem respeito a algo de profundamente decisivo em nossas vidas, problemas que nos fazem sofrer e alegrar-se, que nos constituem em nossa posição singular. Por isto, problemas com os quais estamos ligados, como dizia Maiakovski, “como o soldado mutilado que cuida da sua única perna” e que, por ter esta força de ligação orgânica, nos impulsionam continuamente a pensar e a criar. Somos formados por problemas, uma vida é apenas um conjunto de problemas que pensa a si mesmo, ela produz um modo de problematização que é o que temos de mais decisivo, e a filosofia é um pouco a arte de transformar tais modos de problematização em questões que se desdobrarão em vários campos, que nos permitirão inquirir o trabalho de outros filósofos a partir de perspectivas singulares, ler discussões tradicionais de forma nova produzindo caminhos capazes de reabrir as possibilidades de pensar e agir. Neste sentido, todos aqueles que realmente se interessam por filosofia e querem se dedicar a ela devem, em algum momento, ter clareza sobre qual conjunto de problemas e quais modos de problematização os movem. Isto é, a meu ver, muito mais produtivo do que afundar-se, como dizia Foucault, neste comentário infinito que mais parece, às vezes, querer viver a vida de algum filósofo que nos antecedeu, seguir seus passos, preencher as lacunas de seus textos, repetir seus gestos, sentir suas sensações, abrir suas cartas, ler os livros que ele leu. De fato, eu não saberia nem como começar a fazer isto.

IPSEITAS Em seus cursos, livros e artigos, vemos constantemente a preocupação em articular áreas externas à filosofia – como a psicanálise e a reflexão estética sobre música – com problemas tradicionais da história da filosofia. Você poderia comentar um pouco esse método de trabalho que lembra a conhecida afirmação de Georges Canguilhem: “a filosofia é uma reflexão para quem toda matéria exterior é boa, e nós diríamos – de bom grado – para quem toda matéria boa é exterior”?

SAFATLE Para mim, a filosofia é um discurso vazio. Não no sentido de ela ser irrelevante, mas no sentido de ela não ter objeto que lhe seja próprio. Não é possível fazer ontologia sem lógica, teoria do conhecimento sem conhecimento aprofundado de, ao menos, uma ciência (física, biologia, psicologia etc.), filosofia política sem reflexão política contemporânea, moral sem psicologia e psicanálise, estética sem o conhecimento aprofundado de, ao menos, uma linguagem artística, sem conhecer muito bem crítica de arte. O desenvolvimento daquilo que Foucault chamava de “empiricidades” exige atualmente a capacidade de compreender como acontecimentos são produzidos em tais campos. A filosofia não produz acontecimento algum, por isto a metáfora hegeliana da coruja de Minerva é tão justa. Cabe à filosofia reconhecer os acontecimentos que são produzidos em tais “exterioridades” e explicitar sua dimensão de acontecimentos. Mas “explicitar” não é simplesmente revelar o que já está lá; há algo de produtivo quando explicitamos o que ainda não se vê de maneira clara, já que para se ver deve-se, muitas vezes, reconstruir o campo do visível. Por isto, explicitar nunca é simplesmente explicitar, mas é definir as coordenadas do visível, reconstruir as condições de visibilidade. Esta é certamente uma das ações mais duras e decisivas, pois sem ela nada de fato acontece. Ela é uma espécie particular de acontecimento que só a filosofia pode produzir.

Por outro lado, esta relação entre a filosofia e os campos das empiricidades talvez nos explique porque boa parte da filosofia mais relevante do final do século XIX e dos séculos posteriores foram experiências intelectuais produzidas em pontos de intersecção. Marx e a intersecção entre filosofia e economia política, Nietzsche e a intersecção entre filosofia e literatura, Wittgenstein com as sobreposições entre filosofia e análise da linguagem, Adorno e as passagens entre filosofia e crítica cultural, Foucault a filosofia e a história, só para ficar em alguns dos mais evidentes.

IPSEITAS Nos últimos anos, você tem se dedicado, de forma bastante original, à construção de uma teoria do reconhecimento baseada na articulação de aspectos relevantes da filosofia de Theodor Adorno e da psicanálise de Jacques Lacan. Em alguns de seus textos, você não só levanta ressalvas contra teorias tradicionais do reconhecimento, geral-

mente centradas na transparência da consciência e na certeza circular da autoidentidade, como propõe uma crítica sistemática ao pensamento da identidade com a valorização de experiências que propiciam a abertura de um novo horizonte de reconhecimento e de uma nova potência de cura para o sujeito. Gostaríamos de perguntar o que poderia ou deveria ser esse novo horizonte de reconhecimento quando pensado a partir do primado da não-identidade ou de algo que poderíamos chamar, talvez, de uma ipseidade? E qual a importância dessa teoria do reconhecimento para os debates e os conflitos políticos atuais?

SAFATLE A meu ver, teorias hegemônicas do reconhecimento (como as que conhecemos através de Axel Honneth, Charles Taylor) pecam por dependerem de uma antropologia profundamente normativa que acaba por naturalizar os pressupostos identitários da individualidade moderna. Este é o tema que comecei a trabalhar em *Grande Hotel Abismo* e que me levou a aprofundar em meu próximo livro: *O circuito dos afetos*. A incorporação da reflexão psicanalítica de Jacques Lacan, com sua noção de sujeito descentrado e sua compreensão da produtividade de experiências de negatividade parece-me capaz de fornecer um quadro radicalmente diferente para a inscrição das demandas de reconhecimento e, a meu ver, muito mais próximo do sentido das articulações presentes na filosofia hegeliana sobre o tema. Politicamente, ela permite abrir o espaço teórico para uma política pós-identitária, capaz de operar através de um conceito não-substancial de universalidade, a meu ver, fundamental para a orientação das lutas políticas. Tal política é uma possibilidade maior do presente, seu parto é difícil pois as forças contra ela são enormes, mas é através dela que poderemos dar um sentido novo à noção de liberdade.

Por outro lado, diria que este debate filosófico permite darmos lugar àquilo que, nos sujeitos, não se conforma à figura da identidade ou de uma redução egológica da subjetividade. Acho fundamental pensar as condições para uma teoria não-identitária do sujeito pois nunca estive de acordo em descartar o sujeito como o fundamento dos descaminhos do pensamento moderno no interior das sendas da representação e da identidade. Esta é uma leitura que ignora a irredutibilidade da centralidade das funções implicativas próprias a um sujeito e que lê mal autores como Hegel, Marx, além de ignorar uma das contribuições mais decisivas de Adorno. Lá onde houver implicação a um acontecimento, haverá sempre um sujeito, por mais larvar que ele possa parecer. Podemos reconstruir nosso conceito de sujeito, mas não creio que podemos simplesmente abandoná-lo. Criticar a antropologia presente no horizonte da humanidade do homem não significa criticar o sujeito como função implicativa: esta me parece uma das contribuições mais decisivas do pensamento lacanianiano à filosofia. Ela merece uma meditação mais cuidadosa.

IPSEITAS Em cinco lições sobre o caso Wagner, Alain Badiou mostrava como a filosofia de Theodor Adorno antecipava uma série de questões que estariam no coração das reflexões do dito pós-estruturalismo francês (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard): “O alvo de Adorno é, portanto, o papel representado pelo princípio de identidade no racionalismo ocidental. Isso implica que o universalismo é suspeito, na medida em que ele consiste precisamente na imposição do Um, isto é, na imposição da identidade, onde uma coisa pode valer por outra, operação que, em outros termos, tudo reduz ao mesmo, o mesmo tornado a norma universal. (...) Se a identidade é o adversário, consequentemente o objetivo é a diferença, a diferença é o último telos da dialética negativa.” O encontro tardio entre o pensamento francês e a primeira geração da escola de Frankfurt gerou muitos desencontros no debate filosófico contemporâneo. Basta lembrarmos como o pensamento dialético costuma ser tratado pelas “filosofias da diferença”, isto é, como um discurso incapaz de pensar a diferença por ela mesma, tendo como fim sua subsunção à identidade. Em contrapartida, pensadores ligados sobretudo ao marxismo não deixaram de questionar a primazia da diferença na filosofia francesa contemporânea, acusando-a de um suposto imediatismo “*désirant*”. Apesar do uso de estratégias diferentes, você não acha que um confronto mais rigoroso entre ambas as tradições poderia revelar um solo comum de crítica e ultrapassagem da identidade como tarefa de um trabalho filosófico preocupado em evitar tanto a redução do pensamento ao automatismo do desejo quanto à retomada ingênua do projeto moderno, com sua crença em pressupostos normativos de unificação e racionalização da vida social?

SAFATLE Sim, acho que uma das tarefas filosóficas de nossa época é mostrar a produtividade que se abre a partir do momento que conseguimos criar um campo de relações entre o pensamento francês contemporâneo e o pensamento alemão contemporâneo de inspiração dialética. Não se trata aqui apenas de se deleitar diante das possibilidades de descoberta de aproximações inusitadas entre autores que praticamente se desconheciam, mas de dizer que há algo de impensado quando somos incapazes de pensar a partir do sistema de passagens entre experiências filosóficas autônomas. O pensamento francês contemporâneo tem uma compreensão caricata da dialética (que, diga-se de passagem foi simplesmente abandonada pela segunda e terceira geração da Escola de Frankfurt), assim como o pensamento alemão contemporâneo tem uma compreensão caricata da crítica da racionalidade moderna operada pelo pensamento francês, querendo dar a impressão de que se trata de flertes esteticizantes com o “irracionalismo” (seja lá o que este conceito possa significar). Eu diria que uma dialética a altura de nosso tempo só pode se constituir através

da integração de temas e estratégias desenvolvidas pelo pensamento francês. Da mesma forma, uma perspectiva crítica que queira dar continuidade à genealogia, à desconstrução ou à ontologia deleuzeana com sua univocidade só pode se constituir através da integração de uma leitura renovada da dialética. Sei que nenhum dos dois partidos levaria tal sugestão a sério, mas tudo o que posso dizer é que sei que tenho razão, só preciso de mais tempo para mostrar isto.

Um exemplo involuntário deste sistema de desconhecimentos mútuos é a própria citação de Badiou que vocês trazem. Ao afirmar que, para Adorno, o universalismo é suspeito por ser a imposição do Um e que o objetivo seria a diferença, Badiou tenta colocar Adorno como uma versão alemã de temas que ele próprio combate no campo da filosofia francesa. No entanto, ele erra primeiro por não levar em conta que a crítica à falsa totalidade do Capital com sua generalização da estrutura de equivalências da forma-mercadoria não leva Adorno a descartar a possibilidade de uma totalidade verdadeira. Em Adorno, há uma totalidade que não deve ser compreendida como determinação normativa capaz de definir, por si só, o sentido daquilo que ela subsume, mas como a força de descentramento da identidade autárquica dos particulares. Por isto, Adorno deve reconhecer, nos melhores momentos de seus textos, que a totalidade não pode ser vista como negação simples do particular, como subsunção completa das situações particulares a uma determinação estrutural genérica. Ela será a consequência necessária da compreensão de o particular ser sempre mais do que si mesmo, de ele nunca estar completamente realizado. Na verdade, ela aparecerá como a condição para que a força que transcende a identidade estática dos particulares não seja simplesmente perdida, mas possa produzir relações. Talvez isto explique porque não é exatamente o conceito de diferença que Adorno privilegia (como Deleuze, por exemplo), mas o conceito de não-identidade que, a sua maneira, é uma explicitação da ideia hegeliana de contradição. A não-identidade é resultado de uma identidade negada, identidade que, ao retornar a si, destrói sua determinação inicial por trazer para si uma alteridade na qual se aloja a possibilidade de uma estrutura de relações que permitirá a constituição de “sínteses não-violentas”, para usar um termo importante. Neste sentido, eu tenderia a dizer que a posição real de Adorno colocaria problemas muito mais complexos para a própria filosofia de Badiou do que ele está disposto a aceitar.

IPSEITAS O tema do riso mereceu a atenção de diversos filósofos desde a Antiguidade, como Sócrates, Platão e Aristóteles, passando pela ironia romântica, pela gargalhada filosófica de Nietzsche, pelo chiste em Freud, pela comicidade em Bergson e pela filosofia cognitiva contemporânea. Numa acepção particular, seu livro *Cinismo e falência*

da crítica parece empenhado em denunciar a apropriação cínica do riso como uma característica central da sociedade moderna, capaz de produzir a crítica de si mesma, integrando o riso em seu mecanismo de autorreprodução e reduzindo-o ao estatuto de paródia. Nesse sentido, em diagnóstico consonante aos pensamentos de Peter Sloterdijk e de Slavoj Žižek, o cinismo teria atribuído uma nova característica performativa ao riso, articulada à transparência do mecanismo ideológico no capitalismo contemporâneo que, não temendo mais rir de si mesmo, inviabilizaria a tarefa crítica como possibilidade de transformação social. Haveria ainda um passo a dar em direção ao que você chama o “verdadeiro desespero conceitual”, o qual enfim dissolveria as formas paródicas que parecem ter capturado a possibilidade de contestação pelo riso? Qual tarefa caberia ao pensamento diante dessa urgência perante a realidade efetiva?

SAFATLE Esta temática a respeito do cinismo era uma forma de indicar certa patologia social caracterizada pela capacidade de estabilizar uma situação de crise de legitimidade, de constituir modelos de ação a partir da aceitação tácita da contradição entre critérios normativos e disposições práticas de conduta. Uma situação que normalmente seria descrita como anômica acaba se transformando em condição de funcionamento do capitalismo em seu estágio final. Se a ironia foi a estetização deste sistema de descompassos entre ideia e efetividade, diria que o cinismo é sua estabilização funcional e compreendê-lo parece-me a maneira mais adaptada de entender como a ideologia funciona atualmente para além das temáticas clássicas da alienação da falsa consciência na dimensão da aparência.

Neste sentido, eu diria que a tarefa urgente do pensamento é, inicialmente, abandonar a noção de que a crítica deve funcionar como alguma forma de desvelamento da contradição entre critérios normativos e efetividade, entre o objeto e seu próprio conceito. Tal crítica perdeu sua força porque a ideologia não teme mais a contradição. Melhor seria passar a um modelo de crítica baseado na desativação de mecanismos libidinais. O cinismo não é apenas uma forma de racionalidade, ele também é uma forma de gozo. Compreender como tal gozo se constrói e onde ele se quebra, qual sofrimento ele procura calar em vão é uma estratégia crítica fundamental. Toda sociedade é uma forma de gerir sofrimento. À sua maneira, o cinismo é uma forma de gestão social. Seria o caso de se atentar para os sintomas deste modo de gestão e transformá-los em motor para uma crítica renovada.

IPSEITAS Se lembrarmos alguns fatores históricos que marcaram a experiência social no Brasil, como a escravidão, a economia primária de exportação e o jogo de favores que funciona na base do sistema político, em que medida podemos afirmar que o cinismo, enquanto

forma de vida hegemônica no capitalismo contemporâneo, se sobrepõe às figuras clássicas do malandro e do homem cordial?

SAFATLE Talvez ele seja mesmo algo como uma dialética da malandragem aplicada em escala global, o que não seria nada estranho para um estágio do capitalismo atual marcado exatamente pela “brazialização”, como disse uma vez o finado Ulrich Beck.

IPSEITAS Em um país “bastante orgulhoso” de sua riqueza musical, como o Brasil, surpreende o fato de muitas vezes nos depararmos com um profundo desconhecimento da produção musical contemporânea e com uma reflexão ainda incipiente em áreas historicamente produtivas na interface com a música, como é o caso da filosofia. Em sua opinião, quais os motivos para a pouca incidência da música no debate filosófico brasileiro? Não estaríamos em frente a um estranho sintoma de nossa vida cultural que exige uma nova postura da reflexão?

SAFATLE Faz parte da ideologia cultural nacional acreditar que nossa musicalidade “brota naturalmente”, como dizia Villa-Lobos, que ela está mais próxima da “sensibilidade natural”, da interioridade do Eu, anterior a toda mediação do conceito. Talvez isto explique em parte o inflacionamento do interesse acadêmico pela música popular e o embotamento de tal interesse em relação à música erudita. Não se trata aqui de desqualificar a música popular, com suas qualidades inegáveis. Mas um país para o qual a reflexão musical resume-se à música popular é como um país cujo sistema literário seria composto exclusivamente de crônicas. Há uma reflexão sobre a forma e a natureza de suas categorias que não cabe nos limites da forma-canção, por mais que ela também tenha sua riqueza interna.

Creio ainda haver uma questão mais geral ligada ao lugar da música na sociedade contemporânea. De todas as artes, a música foi a mais refratária à submissão a certa estética quase-transcendental do tempo e do espaço, socialmente produzida pela aceleração do tempo e espetacularização do espaço e que tende a colonizar outras artes. Como sua matéria prima é o som em movimento, ou seja, a experiência sensível da temporalidade, a música tem uma resistência orgânica a submeter-se a um tempo que não seja instaurado por ela mesma. Daí porque toda verdadeira experiência musical baseia-se em uma reconstrução do tempo. O tempo tensionado de Beethoven, o tempo liberado de sua vetorialidade em Debussy, o tempo multiplicado em Ligeti, o tempo estacionário de Feldman são apenas alguns exemplos neste sentido. Creio que, por isto, a música contemporânea é hoje a arte que mais tem problemas de circulação com o grande público, diferentemente da arte contemporânea com suas grandes mostras, só para ficar no caso mais evidente.

Perguntas elaboradas por
Caio Souto, Fernando Sepe
e Rubens José da Rocha

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 8-16, jul-dez, 2015

Um crisol contra o estado servil*

A crucible against servile status

Sobre Espinosa, *Tratado Político, III, 1-9*
On Spinoza, Political treatise, III, 1-9

Palavras-chave : *imperium, status civilis, civitas, res publica, estado servil.*

Keywords *imperium, status civilis, civitas, res publica, servile status.*

Fernando Dias Andrade

UNIFESP, Guarulhos, SP,
Brasil.

Doutor em Filosofia pela USP.
Realizou estágios de pós-
doutorado pela USP e pela
Université de Rennes I
(França).
Filósofo espinosano do
Direito, é um dos membros-
fundadores do Grupo de
Estudos Espinosanos da USP.
grus@uol.com.br

*

O presente texto foi
originalmente apresentado
ao Grupo de Estudos
Espinosa da USP em 2 de
outubro de 2012.

Resumo

O primeiro parágrafo do capítulo III do *Tratado político* de Espinosa contém uma verdadeira prova de fogo para a tradução e interpretação do pensamento político (ou político-jurídico) espinosano. Do parágrafo 2º ao 9º, levanta-se o instrumental espinosano contra o que chamo de estado servil, uma aberração política nascida no *status civilis* e que a este se opõe como resultado da usurpação da coisa pública.

Abstract

Spinoza's Political treatise, at chapter III, § 1, has a very fireproof for translation and interpretation of Spinoza's political (or politico-legal) thought. From §§ 2 to 9, Spinoza's tools arise against what I call servile status, a political aberration born inside *status civilis* and that opposes itself to this one as a result of the usurpation of the common wealth.

The res publica means, or ought to mean "the public convenience". When it does not it is an evil to be ameliorated or amended out of, or into decent, existence.

Ezra Pound

Sobre TP, I-II

Os dois primeiros capítulos do *Tratado político* de Espinosa mostram respectivamente uma defesa do realismo político e, por consequência, um desmonte do jusnaturalismo. A política vivida pelos homens deve seguir regras tiradas da experiência política e não de concepções finalistas nem moralistas. A vida política – a que corresponde um estado civil – é a própria vida natural – a que corresponde um estado de natureza –, considerada agora como incluindo as relações políticas entre os homens; não há passagem cronológica, portanto, de um estado a outro, nem transferência de direitos naturais de um a outro na vida política. Há, porém, o dado real das instituições políticas, que são instituições político-jurídicas sem as quais nenhuma vida política se concebe e que decorrem do exercício, já,

de um direito comum. Tais instituições aparecem pela primeira vez, na demonstração apodítica, em *TP*, II, 15 – antes do capítulo III, que explicará a estrutura da ordem política.

Se o grande dado real do estado de natureza – e não do direito natural – é a potência de cada indivíduo, o dado fundamental do chamado estado civil, ao menos segundo a ordem apodítica, é a existência, já, de um direito comum – antes que no *Tratado* se defina (em II, 17) o que é o *imperium*, que é o nome usualmente dado a esse dado real que é o direito comum definido pela *potentia* da *multitudo*. Esse movimento sutil, o de mostrar primeiro a coisa e depois seu nome, é particularmente interessante dado que também o *imperium* é objeto de certa confusão interpretativa por parte dos leitores da política espinosana, quando a chave para a sua devida concepção é explicitamente dada desde o *TP*, II, 15, com a referência ao *jus commune*. O *imperium* é um nome; o *jus commune*, a despeito de também ser um nome, é dado como coisa e contém a realidade que o autor político exige de seu objeto para deste tratar verdadeiramente. A vida humana é, mostram os dois primeiros capítulos, uma vida política ou civil porque é uma vida marcada pela presença de instituições políticas comuns, apontadas já na forma desse direito comum. Não há descrição de vida política sem a presença fundamental de direitos comuns, ontologicamente causados pela potência da multidão e posteriormente denominados *imperium*. Este nome, *imperium*, poderia ser retirado do processo sem prejuízo real; se há vida comum, porém, não há como retirar-se a potência da multidão; restaria saber, todavia, se haveria como retirar-se o direito comum. O cap. II não nos dá essa liberdade: se há vida política, há direitos comuns (ou um direito comum), seja lá qual for seu conteúdo. Igualmente, não há cenário não político: não há como “voltar ao estado de natureza” como ainda permitiria Hobbes e, convenhamos, qualquer jusnaturalista antes e depois de Espinosa.

Na carta-prefácio ao *Tratado político*, Espinosa, em seu resumo acerca do objeto do livro em progresso, diz que o cap. II trata do direito natural e que o cap. III trata do *Jus Summarum Potestatum* (direito das potestades supremas), ou seja, o direito público. Na verdade, o cap. II não trata somente de direito natural, mas, porque o direito civil continua o direito natural, trata também já de direito civil (um direito que pressupõe cidadãos) e, porque o direito civil é fundado num direito público (o direito comum definido pela potência da multidão), o capítulo já antecipa algo sobre o direito público, que é o grande objeto do cap. III e ganhará, por todo o *Tratado político*, uma relevância muito maior do que qualquer discussão político-jurídica sobre direitos individuais. A partir de II, 17 (definição de *imperium*) e do início do cap. III, talvez persista a impressão de que o *imperium* é o principal termo político em questão na discussão do *Tratado*, como se este se dirigisse à construção de uma teoria das formas de governo. Não é o caso. A alegada teoria das formas de governo é apenas um artifício retórico para expor, ao leitor jurista, a constante validade do princípio de que o poder político nada mais é do que uma imagem dada àquilo cuja única realidade consiste em ser um direito comum determinado pela potência da multidão. A questão posta pelo filósofo

ao jurista é: como garantir um direito público que convenha ao direito comum da multidão?

Sobre TP, III, 1

S. i. Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur, et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica. Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus, et subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parère tenentur. Denique status Civilis tria dari genera, nempe Democraticum, Aristocraticum et Monarchicum, in Art. 17. Cap. praeced. diximus. Jam antequam de unoquoque seorsim agere incipiam, illa prius demonstrabo, quae ad statum civilem in genere pertinent; quorum ante omnia considerandum venit summum Civitatis, seu summarum potestatum jus.
Ed. Gebhardt

1. Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. Finalmente, dão-se três gêneros de estado civil, a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico, como dissemos no art. 17 do capítulo anterior. Agora, antes de começar a tratar de cada um deles em separado, demonstrarei primeiro aquelas coisas que pertencem ao estado civil em geral, à cabeça das quais vem o direito soberano da cidade, ou dos poderes soberanos. Trad. Pires Aurélio

O primeiro parágrafo do cap. III do *TP* é desafiador tanto para o tradutor quanto para o leitor. De fato, estão aí não apenas todos os principais termos político-jurídicos que se desdobram na obra como há aí definições com a costumeira concisão espinosana. Eis os termos: império; estado civil; cidade; negócios comuns; coisa pública; cidadãos; direito civil; comodidades; súditos; submeter; instituições da cidade; leis da cidade; gêneros de império; império democrático; império aristocrático; império monárquico; direito supremo da cidade; direito supremo; direito das potestades supremas; potestade suprema.

Há que se falar em definições, neste caso? Espinosa apresenta, afinal, definições aparentemente nominais em lugar de definições reais: “a isso se chama...”, “isso é dito...”. Porém, como estamos no ambiente da política, isso não constitui maior problema, já que a experiência mostra que as coisas aí definidas têm descritos os nomes costumeiros e, mais importante do que tais nomes, é evidenciado cada definido graças à experiência suficiente do leitor e do autor. Ou seja: não há como não reconhecer o que é definido ou o nome que é referido. Ainda, talvez seja o caso de considerar se tais definições, mais tácitas que expressas, são tão fortes quanto as definições reais da *Ética*. Se transportadas ao plano da *Ética*, que se dirige, nas definições, para a intuição e a razão, é certo que as definições aqui visíveis são mais frágeis; todavia, dado que aqui se dirige o texto para a experiência do leitor – uma experiência política e histórica –, as definições são válidas para a construção das demonstrações.

O que diz o parágrafo? Basicamente, o parágrafo redefine o império (*imperium*) e define alguns de seus operadores (*cives*, *subditos*): 1º Há império; este: *a.* é detido por alguém (quem?); *b.* tem negócios comuns (a “coisa pública”) dirigidos por aquele alguém; *c.* tem corpo íntegro (a “cidade”); *d.* tem estado (“civil”), que tem três gêneros (“monárquico”, “aristocrático”, “democrático”; cf. II, 17); 2º Há homens; dada a cidade: *a.* há comodidades e há direito civil; donde há fruição de comodidades e fruidores (“cidadãos”); e *b.* há institutos ou leis; donde há subordinação e subordinados (“súditos”).

Os nomes pelos quais são chamados os entes aí descritos ou definidos (“coisa pública”, “cidade”, “estado civil”, “cidadãos”, “súditos” etc.) são terminologia especial do vocabulário político e não poderiam faltar num tratado político ou jurídico. Mas não são apresentados por Espinosa como as coisas em definição. O que é definido, quando se fala de tais nomes, é o império em primeiro lugar; em seguida, os homens relacionados com o império. O império e os homens a ele relacionados são os dados reais em definição e, não por acaso, são evidentes para a experiência do leitor. Que são o império e os homens a ele relacionados? Ambos são entes reais vinculados à multidão: o império é um direito que a multidão constitui; e os homens relacionados ao império são, aqui, integrantes da multidão, e não indivíduos separados desta. O § 1º do cap. III, assim, define elementos constituintes da atividade da multidão, desdobra a definição da atividade da multidão – aqui visível na forma de atributo (império) e de coisa singular (cidadão ou súdito).

Como traduzir a primeira frase do § 1º (“*Imperii cujuscunque status dicitur Civilis [...]?*”) Já ela é reveladora das intenções do tradutor enquanto intérprete. Diogo Pires Aurélio a traduz da seguinte forma: “*Diz-se civil a situação de qualquer estado [...]?*”. Ou seja, traduz *imperium* por *estado* e *status* por *situação*. De todos os termos político-jurídicos do parágrafo, *imperium* é talvez o mais desafiador, seja pelo papel que presta no próprio texto de Espinosa, seja por conta das acepções que carrega da tradição (particularmente a teológico-política). A opção de Pires Aurélio, a adotar *estado* para *imperium*, recupera a referência tanto de Hobbes (que utiliza o termo *state* para *imperium*) quanto de Maquiavel (que utiliza *stato*). Sucintamente, cabe dizer que em Hobbes o *state* é um organismo jurídico formado a partir do movimento de separação entre a multidão e o soberano, além de sempre apresentar-se como estrutura institucional à qual se subordinam os cidadãos e os súditos. Em Espinosa, ao contrário, o *imperium* não se separa da multidão nem se apresenta como instituição, ainda que dele decorra a cidade (que *também não é* uma instituição) e, desta, finalmente as instituições (as leis e as obrigações); donde o *imperium* espinosano não é o *state* hobbesiano. Nem é o *stato* maquiaveliano: a despeito do *stato*, em Maquiavel, corresponder a uma organização autônoma dos cidadãos em que estes livremente se organizam na vida política e não por subordinação a um soberano, ao *stato* de Maquiavel se aproxima a cidade de Espinosa e não seu *imperium*. Finalmente e mais importante que essa questão de cognatos, o *imperium* de Espinosa não é algo como o Estado moderno, nem mesmo o do século XVII. Não se trata de vê-lo como uma cons-

trução jurídica à maneira hobbesiana, pois o que Espinosa propõe é uma saída da fórmula de Hobbes. Trata-se de pensar as instituições políticas e jurídicas como o que são: não separadas da multidão. Isso exige reconhecer o poder político, seja lá o que for isso, como algo nas mãos do povo e não de instituições que dele se separem. Dado que o *imperium* é definido como direito da multidão, não se separa dela em momento algum nem aceita representação em seu exercício. A concepção hobbesiana de *state* (próxima da ideia atual – positivista – de Estado) e a concepção maquiaveliana de *stato* (próxima da noção atual de comunidade política) são incompatíveis com um *imperium* que é inseparável da *multitudo*, é expresso pela cidade mas não se confunde com ela, é expresso pelas leis mas não se confunde com elas. A despeito da tranquilidade com que Pires Aurélio utiliza o termo *Estado* para *imperium*, não vejo motivo para não traduzir este termo por *império*; ao contrário, parece-me uma necessidade diante do risco constante de adaptação do pensamento de Espinosa seja a uma inclinação hobbesiana seja a uma inclinação maquiaveliana.

A definição de *imperium* vem sendo construída, recorde-se, desde *TP*, II, 17. Ali, Espinosa é claro ao definir o *imperium* como um *jus*: ele é, assim, *potentia* (atividade interna) e não *potestas* (uma potencialidade). Principalmente, o *imperium* é um *jus* da *multitudo*: o império é um direito da multidão. É uma atividade atual da multidão, na forma de direito comum, ou seja, na forma de produção do que é comum aos componentes da própria multidão. O império é uma afirmação da multidão como sujeito político coletivo, como comunidade política; ele não se confunde com a comunidade política nem é nome para ela, mas é nome de uma criação da comunidade política: um direito que ela cria para si mesma, um direito comum que é atividade comum de afirmação da própria comunidade. Há império enquanto há uma comunidade política livre que por sua própria iniciativa se afirma como comunidade. O império não tem, pois, função como direito privado ou individual, como direito separado do que é comum; trata-se de um direito fundador e especialíssimo, cuja peculiaridade está em ser coletivo. Concebê-lo como um Estado na acepção moderna ou como uma cidade na acepção renascentista é injustificável: seria uma recusa da atualidade da atividade da multidão, porque seria a proposta de sua substituição por uma estrutura institucional pensada como sua substituta.

Voltando à definição que abre o § 1º do cap. III, ela, partindo do império como um fato dado, trata de esmiuçar suas expressões. É nesta condição que aparecem, como entidades dependentes, o estado civil, a cidade e a coisa pública. O estado civil é um dos principais usos de Espinosa para o termo *status*. Na definição presente, estado civil é *expressamente* distinguido de império, o que novamente torna abusiva a interpretação de *imperium* como estado. O império tem um estado – o “estado civil”, como “é dito”. Não se trata de uma condição passageira, donde é outro abuso traduzir *status* por situação. O *status* do *imperium* é sempre *civilis*, sendo impossível retirá-lo dessa condição. Onde, em lugar de apenas estar situado como civil, ele é civil. O termo *status* indica não uma situação transitória do império, mas uma condição a que ele chegou e na qual se fixa uma vez que esteja

constituído. O fato dado e experienciado é o império, esse direito comum da multidão; porque o império se mostra finalizado e com efeitos, tem uma disposição interna; porque esta é visível, mostra-se como um estado; porque este estado tem efeitos políticos, é dito civil. O estado civil, assim, é uma expressão, no plano da experiência política, da disposição do império, e não o próprio império. O império é um certo direito; o estado é uma certa disposição. Assim, em lugar de “Diz-se civil a situação de qualquer estado [...]”, proponho “Diz-se civil o estado de qualquer império [...]”, sem nenhum prejuízo ao exato sentido do texto e dos desdobramentos desses conceitos. Logo: dado qualquer império, seu estado é civil, ou seja, sua disposição é dita civil.

Ao lado de estado civil (*status civilis*), aparecem a cidade (*civitas*) e a coisa pública (*respublica*), que não por acaso às vezes são propositalmente ou acidentalmente confundidas seja com o estado seja com o império, no interior da fortuna crítica e também das traduções. O que é a cidade e o que é a coisa pública?

“[...] imperii autem integrum corpus Civitas appellatur”: “[...] mas ao corpo [íntegro] do [império] chama-se cidade”. A cidade é uma expressão física do império, seu “corpo íntegro”. Não é a urbe, que aparecerá em outros lugares como distinta do campo. É, agora, algo que enfim se aproxima do *stato* de Maquiavel, sem todavia se confundir com o império (um direito da multidão) nem com o estado civil (uma disposição do império). A cidade é uma estrutura visível e íntegra que exprime, por meio de produção física de efeitos, o império. A cidade, “corpo íntegro do império”, é não o conjunto de instituições (estas ainda aparecerão em outro momento), mas o conjunto dos cidadãos; especificamente, é a organização coletiva dos cidadãos, é sua expressão coletiva singularizada num único corpo, ou seja, numa única coletividade identificada por uma mesma ação física. A cidade não é urbe: não é um conjunto de edifícios, muralhas e ruas. A cidade não é um nome: não é uma designação dada a um local no mundo. A cidade é uma atividade física específica, é a atividade civil coletiva da afirmação unificada de uma comunidade política. Dado o império, porque este é direito de uma multidão, é necessariamente dada a multidão. Esta já realiza uma ação coletiva ao produzir um direito comum, o império. Este tem uma disposição civil, ou seja, é operado num plano político, é posto para a vida política, diz respeito à vida política (ou seja, não é, em sua concepção, “natural” – ainda que na prática, como já se sabe pelo cap. II, se identifique com a vida natural, o dito “estado de natureza”). Além disso, o império tem um corpo, que enquanto indiviso – enquanto íntegro – é dito cidade. Como o império é realidade produzida pela multidão e como o estado civil é a disposição desse direito criado pela multidão, sua manifestação física se dá também com os elementos da política e não com os elementos da “natureza não política”. A cidade é a expressão física do conjunto dos cidadãos enquanto multidão organizada que realiza uma mesma ação política. Em outras palavras, a cidade é seus cidadãos efetivamente unidos numa prática comum. É interessante que as urbes tenham nomes – Amsterdam, Recife, Veneza... –, mas as cidades que com elas se confundirem são, na verdade, as organizações físicas de seus

cidadãos. Quando se falar em cidade, assim, não se trata de um lugar, e sim de uma comunidade política que se identifica como sujeito político e realiza voluntariamente uma mesma ação política coletiva. Não se trata de império num império, mas se trata de uma cidade do império. Se há uma comunidade política formada, ela certamente se instala em algum lugar; porém, a cidade aí instalada é o próprio corpo de cidadãos enquanto se mantém unido em sua atividade política. Com isto, a cidade se identifica fisicamente com um povo e não com um território, com o que pode haver cidade sem território, mas não cidade sem povo nem, todavia, cidade sem império.

Continuando: “[...] *Et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica.*”: “e aos [negócios] comuns do [império], que dependem da direção de quem o detém, chama-se [coisa pública]”. O que é a república ou, mais precisamente, a coisa pública? Outra consequência do direito comum que o império é, a coisa pública é a valiosa denominação dada ao conteúdo daquele direito comum. De fato, dado o império, há uma multidão interessada em organizar-se de maneira unificada (como cidade) para a expressão (em estado civil) de um interesse comum, ou seja, de desejos comuns. Tais desejos comuns que a multidão em estado civil manifesta na cidade são a coisa pública: os interesses e problemas pertinentes a todos, visíveis a ponto de serem apontados como a coisa de interesse de toda a comunidade, de todo o público – coisa pública. A expressão *res publica* é particularmente interessante para o leitor jurista para além de seu significado político porque contém o termo *res*: a coisa pública, que é decorrente de um *jus* – o império – aponta para outro *jus*, um *jus* sobre *rerum*. Quem tem direito a essa coisa que é a coisa pública? A multidão que concebe o império, dispõe-se num estado civil e organiza-se como cidade – porque deseja a coisa pública. O império, esse ato, é efeito de se desejar a coisa pública, e não sua causa. Não houvesse a coisa pública concebida e desejada, não haveria impulso para a concepção do império e, conseqüentemente, para a disposição civil (enquanto estado civil) e para a organização civil (enquanto cidade). Donde: sempre que o império é concebido sem vínculo com a coisa pública, *ele não é real*. O império só se concebe como direito comum de uma multidão organizada por si mesma e vidente de sua própria ação comum, donde sua disposição é civil e não servil. Ao contrário, conceber um império para a privatização da coisa pública é conceber não um estado civil (onde há cidade a despeito de haver estado de natureza), mas um estado servil (onde, hobbesianamente, não há cidade mas só estado de natureza).

Chega-se à segunda parte desse conjunto inicial de definições no § 1º do cap. III: aquele que se refere aos homens que, componentes da multidão, relacionam-se com o império. Em lugar de definir, aqui, o “soberano” (o que não seria aberrante, dado que o assunto anunciado do capítulo é o direito das potestades supremas), o que Espinosa mostra como fato são os cidadãos e os súditos – uns e outros, distintos tradicionalmente do que se usaria chamar soberano; mas, uns e outros, não necessariamente distintos entre si no plano do real.

O que é o cidadão? “*Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus [...]*”: “Depois,

chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade [...]”. O cidadão decorre do fato da cidade. Uma vez dada a cidade, ou seja, a organização comum da multidão por si mesma, busca-se a realização e proteção da coisa pública, cujo conteúdo é visto – seja numa acepção jurídica, seja numa acepção moral – como um bem ou um conjunto de bens. A vida civil construída pela cidade é cômoda, cheia de benefícios para seus integrantes, ou seja, os cidadãos. Ser cidadão, portanto, não é dispor de um título, mas é fruir atualmente dos benefícios proporcionados pela vida civil. Nenhuma palavra é dada, aqui, que permita distinguir nativos e peregrinos: o cidadão é aquele que, na cidade, dela usufrui. Ser cidadão é, pois, não pertencer a uma raça específica, mas é ser acolhido pela coisa pública e ter acesso a ela – também porque se integra a multidão que deseja essa coisa pública e cuida de manter-se unida. Quanto ao súdito, distingue-se em alguma coisa, como de costume, do cidadão: “[...] *Et subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parêre tenentur.*”: “[...] e súditos na medida em que têm de submeter-se [aos institutos] ou leis da cidade”. Os súditos são distintos dos cidadãos unicamente na relação que têm com o império: enquanto os cidadãos são definidos por fruírem os benefícios da vida civil, os súditos são definidos por conta de sua subordinação aos institutos e leis da cidade. Cidadãos e súditos, porém, são as mesmas pessoas consideradas apenas em situações – aqui sim, situações – específicas diante da cidade e do império. Não há, na distinção entre o cidadão e o súdito, uma oposição real tal qual aquela entre cidadão e servo, reservada a certos gêneros de império ou de estado servil. Ao contrário, dado o fato da atividade dos homens na formação do império e, simultaneamente, da cidade, cuidam de formar sua própria condição também simultânea de governantes (enquanto cidadãos) e governados (enquanto súditos). Esta noção, que será cara à democracia, está presente já na noção geral de cidade: em toda cidade há, criados pela potência da multidão, a figura do cidadão e a figura do súdito. O papel daquele que exercer um cargo será secundário diante desse quadro, e mesmo sequer aparece aqui no panorama do § 1º do cap. III do *TP*. É relevante justamente a simultaneidade do lugar do cidadão e do súdito: não há como ser um sem ser, simultaneamente, o outro, pois a fruição dos bens da cidade depende do reconhecimento da cidade como fonte de regras a que se deve submeter. Não se concebe, portanto, a vida civil sem a subordinação a certas regras, os institutos e leis da cidade. Porém, dado que a cidade é o corpo íntegro do conjunto unido e ativo dos cidadãos, tais regras são regras que a multidão, de alguma maneira, põe. Espinosa explicitamente inclui aí as leis (*legibus*): instrumentos que, independentemente do gênero imperial, garantem a subordinação à coisa pública que acompanha a fruição dos bens da coisa pública. Como se sabe, é este assunto a principal ausência do inconcluso *Tratado político*: embora possamos construir sua teoria da democracia com o que ficou esboçado, só há como conjecturar até onde ele iria com o tema da formação das leis.

O § 1º ainda termina repetindo a menção (já feita em II, 17) da existência de democracia, aristocracia e monarquia (nesta ordem – que é a provável ordem histórica de sua produção sucessiva) como

gêneros de império (e não de “estado”), o que será assunto detalhado da maior parte do *Tratado político*, a partir do cap. VI. Não se tratará de apresentar uma teoria das formas de governo, ou uma teoria dos modelos de Estado; tratar-se-á de mostrar que, independente do gênero de império adotado por cada cidade, sua fonte é sempre a potência da multidão, com consequências para os destinos da própria cidade.

Sobre TP, III, 2-9

Dos §§ seguintes trato com maior brevidade.

Sobre TP, III, 2: Retomando *TP, II, 15*, Espinosa afirma que “o direito do [império], ou [das potestades supremas], não é senão o próprio direito de natureza”. De fato, uma vez dado aquele quadro dos elementos fundamentais do império e da cidade no § 1º, nota-se que não há, ali, definição do tradicionalmente valorizado poder soberano, ou poder supremo. O tema do poder também é tratado por Espinosa visando certo esvaziamento conceitual: não se trata de revelar uma *potestas* do Estado ou de uma autoridade como fonte da vida civil, mas trata-se de mostrar que é a *potentia* da multidão que causa toda a vida civil e qualquer autoridade que nela se instale. Nesse quadro, a ideia de um poder soberano perde relevância, pois não há sequer lugar para um poder soberano em sentido tradicional no cenário espinosano; particularmente o soberano de Hobbes, a quem a multidão aliena seus direitos naturais, não existe nem poderia existir. Há, porém, uma *potestas* no cenário da espinosano da política, e ela é aqui descrita: as potestades supremas (*summarum potestatum*). Trata-se não de uma *potestas* que causa a vida política, mas de uma *potestas* que a recebe, pois que recebe um direito que lhe é específico. Trata-se não de uma *potestas* única – enquanto é única e una a *potentia* da multidão –, mas de várias potestades. Enfim, trata-se não de uma força abstrata, mas de uma função concreta, ou seja, um cargo no interior da cidade. A expressão *jus imperii, seu summarum potestatum* diz respeito ao que a tradição jurídica lista como direito do poder político-jurídico, ou seja, direito público, ou direito que regula a ordem pública assim como a si mesmo. Trata-se do conjunto de regras que põem a forma do império, da cidade e dos direitos e obrigações dos particulares diante da ordem pública (regras penais, princípios universais, obrigações perante a comunidade, função fiscal e financeira, regras para a administração da própria cidade etc.). Campo político-jurídico destinado a regular a vida pública, regula fundamentalmente os direitos e obrigações dos próprios administradores públicos. É irrelevante, note-se, se este administrador é um monarca, um concílio ou uma assembleia; independente do tipo que execute a função, importa que seja executada a função de administrar a coisa pública. Por isso, Espinosa menciona, genericamente, as potestades supremas, o que evidencia que se trata de funções que vêm a ser ocupadas por pessoas específicas segundo regras definidas por cada cidade. Não há a figura de um modelo universal de potestade suprema, por exemplo, um “soberano”. Em lugar da figura de um soberano, o que há é a instituição, já, do campo do direito público simultaneamente à instituição da própria cidade – que é efeito da atividade do império. For-

mado o império pela potência da multidão, dispõe-se o estado civil, organiza-se a cidade e definem-se as funções do poder público, estas potestades supremas que, por sua natureza, têm por razão proteger a coisa pública – o que impossibilita transformarem a cidade numa anticidade, o estado civil num estado servil. O § 2º mostra que, na cidade, cada indivíduo tem suas liberdades individuais estendidas ao limite de sua potência individual, o que significa que suas liberdades individuais são ultrapassadas pela potência da própria multidão que, “conduzida como que por uma só mente”, produz uma ação maior e mais forte do que a ação de cada indivíduo isolado. E, como o direito do império é identificado ao direito de natureza, ou seja, à potência da multidão, o direito do império, que é direito das potestades supremas, é de fato superior ao direito individual posto naturalmente por cada um. Como consequência, temos que o indivíduo é súdito das potestades supremas não porque lhes aliene direitos naturais ou mesmo direitos civis, mas porque através das regras administradas pelas potestades supremas o próprio súdito tem multiplicada sua potência individual. Tal subordinação à cidade é subordinação às regras do poder público e, por isso mesmo, não é subordinação às vontades individuais de quem detém a investidura nas funções das potestades supremas. Essa condição se mantém enquanto as potestades supremas se mantiverem guardiãs do interesse público e do próprio direito público, o que obriga uma administração que mantenha potente a coisa pública, no sentido de ser fruível pelos súditos que, fruindo-a, põem-se como cidadãos. Não há, portanto, enfraquecimento do cidadão-súdito enquanto obedece às leis da cidade, porque, se estiver no estado civil e não em estado servil, obedece àquilo que o torna mais potente, e neste sentido obedece a si mesmo. Quando se fala, assim, de um decreto comum da cidade, trata-se de um decreto formalmente unificado de um desejo que efetivamente está em cada indivíduo, ainda que só possa ser formalizado por razões instrumentais pelas potestades supremas.

Sobre TP, III, 3: O § 3º confirma a unidade da potestade pública. Esta potestade, que é um direito derivado da potência da multidão, pode ser pela multidão transferida a alguém: a um, a alguns, a muitos (senão todos). Não que deva ser transferida por qualquer motivo, mas há como fazê-lo. A ideia da transferência é cara aos jusnaturalistas que Espinosa ataca: segundo aqueles, a causa do poder monárquico seria justamente a transferência de poder de todos para um só, a causa do poder aristocrático viria da transferência do poder de todos para alguns, e a do poder democrático viria do poder de todos para si mesmos. Sem fazer referência a essa vinculação entre quantidade de receptores do poder político e gêneros de cidade, Espinosa reconhece a viabilidade da transferência de potência, cujo efeito é a criação de uma potestade específica. Porém, das três formas – transferência a um, a alguns ou a muitos –, as duas últimas destroem a cidade e o império. A transferência a alguns destrói o império porque divide o poder público, que é uno, em facções, que não têm como garantir o respeito à coisa pública já que esta exige unidade na identidade entre administrador e administrado. O mesmo vale para a transferência a todos, dado que, a despeito de sua aparência democrática, voltar-se-

-ia ao dito “estado de natureza” já que aí não haveria mais sujeição à coisa pública mas apenas ao interesse particular de cada um dos indivíduos agora desunidos. Só a transferência a um só, porém, manteria unificada a potência que forma o poder público pois, ainda que implicasse transferência, é transferência legítima (alguém, a multidão, transfere algo que é mesmo seu: seu direito, ou seja, sua potência) que mantém uno o que se transfere. A princípio, a aparência é monárquica. Não é, porém, o caso. A multidão não transfere a um monarca (um “soberano”) o poder público, pois se o fizesse provocaria uma divisão entre si mesma e o poder político, dado que, por definição, um monarca é um soberano distinguido de seus súditos – e neste caso, teríamos nova divisão de facções. Quando a multidão transfere a um só a sua potência de maneira a produzir o poder público uno, transfere-a a si mesma – na forma, porém, de multidão unificada como cidade. As potestades supremas são uma função criada pela cidade para a administração de uma vida civil sobre a qual a multidão nunca perde poder. Ela transfere a função administrativa da coisa pública, mas não a própria liberdade. As potestades supremas são, literalmente, funcionárias da multidão, e nestes termos o que é aqui chamado de direito é, em verdade, uma obrigação. Não é lícito, é certo, que em qualquer cenário cada cidadão viva segundo seu engenho individual, o que o colocaria em “estado de natureza” e que seria perfeitamente lícito lá. Ao homem, na verdade, é impossível voltar a um estado de natureza separado do estado civil, de maneira que todas as suas liberdades individuais medidas pelo que se usa chamar de seu direito natural seguem ativas no estado civil: “Com efeito, o direito de natureza de cada um (se atentarmos corretamente no assunto) não cessa no estado civil.” Isso faz sentido na medida em que, ao obedecer, no estado civil, às instituições da própria cidade, o cidadão obedece na prática a si mesmo, pois, como só há cidade se há estado civil e só há este se há cuidado da coisa pública, obedecer aos decretos comuns da cidade significa seguir aquilo que se sente apto a garantir a própria segurança e interesse. Esta é a regra de validade do poder público: garantir que a cidade se mantenha organizada de tal maneira a cada cidadão sentir-se seguro e desejar-se súdito da cidade porque isso é ser súdito e protetor de si mesmo graças à força da multidão.

Sobre TP, III, 4: O poder público, conjunto de funções que vêm a ser exercidas pelas potestades soberanas de modo a cuidar da coisa pública, tem, em razão de sua estrutura institucional, um caráter administrativo. Significa isto que as potestades soberanas, ao administrarem a coisa pública (os negócios comuns da cidade), fazem-no por meio de funções específicas que definem as funções públicas. Uma destas funções, a primeira explicitada por Espinosa como função de quem é encarregado da administração do poder público, é a função de “interpretar os decretos ou direitos da cidade”. Ou seja, é a *função de julgar*, que virá a ser não por acaso designada costumeiramente como função judiciária do poder público (e equivocadamente denominada, em ambientes menos civilizados, “poder judiciário”). Chega a ser pressuposto que a função judiciária é contida entre as funções públicas, e certamente é um dado que todos concebem e mesmo desejam praticar o ato de interpretar os decretos e seus conteúdos (ou seja, os direitos

e obrigações que conferem). Tal função, porém, não pode ser deixada nas mãos dos cidadãos enquanto indivíduos. Ainda que seja natural o desejo de interpretar as leis e direitos, dado que isso é consequência de se desejar direitos, a interpretação individual dos direitos que são definidos por um decreto comum já é negação dos princípios que determinam o conteúdo do decreto comum, o que torna absurda a ideia de que cada particular poderia a seu bel-prazer interpretar os decretos da cidade. Aqui, a ideia de interpretação particular dos decretos comuns significa, na verdade, uma insubordinação do súdito diante da validade do próprio decreto, o que significa igualmente que o indivíduo não deseja ser súdito e, portanto, não se vê acolhido pelo decreto. Em suma: se o indivíduo recusa a validade da interpretação do decreto comum dada pelas potestades supremas, é porque não se vê integrado à cidade. Simultaneamente, a interpretação dada pela potestade suprema só vale desde que efetivamente preserve o cuidado da coisa pública: não é a sua condição de potestade que lhe garante a validade na interpretação, mas é a segurança efetivamente produzida sobre o súdito e cidadão que confirma sua eficácia. É uma noção importantíssima: da mesma maneira que é absurdo ao cidadão querer apresentar uma interpretação individual do decreto, também é absurdo à potestade apresentar uma interpretação individual. Trata-se de apresentar uma interpretação republicana, o que só é feito pela potestade por uma questão instrumental, e com validade por uma questão publicamente afetiva (o afeto coletivo da segurança).

Sobre TP, III, 5: Aqui se corrobora o que é dito no § anterior. No estado civil, o cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade. É igualmente pressuposta, no estado civil, a definição de deveres e obrigações para todas as partes da vida civil, bem como a definição dos valores públicos para a vida prática e a vida em comum (“o que é justo e o que é injusto, o que é pio e o que é ímpio”), conteúdos fundamentais de todo direito público por mais rudimentar que seja sua elaboração. Ou seja, assim como cabe ao poder público a função judiciária, cabe-lhe a *função de legislar*. É interessante que esta função apareça depois da função judiciária: o ato de julgar algo como certo ou errado é efetivamente vivido antes que se perceba a utilidade de positivar um paradigma para o cálculo do que seja certo ou errado na vida civil, pelo que a função legislativa é uma decorrência, e não uma causa, da função judiciária. Igualmente, porém, seria absurdo permitir ao particular legislar segundo seu interesse privado, assim como seria absurdo permitir à potestade suprema fazê-lo. Os conteúdos das leis e os procedimentos para a sua elaboração devem garantir o respeito à coisa pública, sem o que outra vez se põe em risco a segurança da multidão. Uma vez que os decretos sejam devidamente produzidos segundo ritos também definidos pelo direito público (e que variarão de gênero de império para gênero de império, e de cidade para cidade), é inevitável que venha a haver discordância da parte de um particular quanto à equidade do que é decretado; ainda aí, “mesmo que o súdito considere serem [iníquos] os decretos da cidade, tem não obstante de executá-los”.

Sobre TP, III, 6: O § 6º busca justificar perante a razão a própria condição da subordinação do súdito. De fato, dado que a razão

garante ao homem conhecer a si mesmo como um ser racional e principalmente passional, interessado constantemente em viver segundo os seus próprios interesses e sempre com vistas à realização de seus desejos, não seria contrária à natureza humana uma conduta de subordinação a uma vontade ou a um poder externo ao próprio indivíduo? Não seria mais racional viver segundo as próprias paixões ou, mesmo, segundo a própria vontade? A hipótese é, afinal, válida mesmo em Espinosa dado que o homem que efetivamente se torna apto a viver segundo os ditames da razão alcança uma vida tão livre quanto pode alcançar naquilo em que depende de si. Tal condição daria ao homem um desejo ainda maior de viver segundo seus próprios desejos, dado que a vida racional lhe faz conhecer plenamente sua potência e lhe permite lidar melhor com o próprio desejo, além de lhe permitir desejar melhor pois que deseja o que o torna ainda mais livre e mais apto a viver segundo a razão. Porém, ainda que no ápice do controle dessa vida segundo a razão ou justamente por conta dela, ao homem cabe reconhecer que por máxima que seja sua potência, esta é inferior à potência da multidão; que a potência da multidão é não apenas superior, como é multiplicadora de sua potência individual desde que ele seja dela integrante; e que, dada a cidade, já se é cidadão e já se participa da instituição do campo político e do império. A razão permite reconhecer, enfim, que a vida civil é o campo próprio para o exercício do máximo de liberdade que ao homem cabe em sua vida, porque é ela o campo da vida coletiva, em que cada um se une aos demais e integra com eles uma cidade. Ser cidadão implica ser súdito da cidade, mostram-no a experiência e a razão; e a razão leva a reconhecer que a causa dessa construção coletiva de liberdade é justamente uma subordinação coletiva e individual aos decretos da cidade *desde que estes sejam protetores da coisa pública*. Note-se que esta exigência de legitimidade para os decretos derivada de sua vinculação ao cuidado com a coisa pública tem caráter ontológico e não moral nem teológico. Simplesmente, se a coisa pública não é o índice da atividade do poder público, o império é usurpado e a cidade não mais existe, impondo-se a todos um estado servil – que, todavia, não vingará historicamente pois não há como fazer o homem desejar a própria destruição. Se, porém, a cidade se organiza claramente no sentido de impor institutos que a todos evidenciam o cuidado com a coisa pública, todo cidadão e súdito sentirá imediatamente segurança em sua condição, e é apto a reconhecer racionalmente a utilidade dessa mesma condição. Donde, por qualquer hipótese, a razão sempre leva a concluir que, seja em razão do bem que proporciona (a fruição das comodidades civis), seja em razão do mal que evita (uma condição servil ou uma vida em risco), a obediência aos decretos da cidade é desejável e, para o homem livre, efetivamente desejada. Não se trata de um elogio da subordinação, porque a situação é tal que, ao subordinar-se, o súdito subordina-se a um desejo que é seu. Igualmente não se trata de uma aceitação cega de qualquer conteúdo por parte dos decretos da cidade pois, desde que é a razão que confirma a utilidade de obedecer aos decretos, isso significa que eles efetivamente garantem a preservação da coisa pública. É impossível à razão aceitar como equitativa uma determinação que cause o enfraquecimento da

cidade. Por definição, a potestade suprema é protetora da coisa pública dado que administra os negócios comuns da cidade, e sempre que em algum de seus decretos ou em alguma de suas interpretações afrontar a coisa pública em benefício de uma vontade privada, estará a agir não mais como potestade a serviço da multidão mas como particular contra a multidão, o império, a coisa pública e a cidade. A razão, em suma, recomenda a vida civil (chamada por alguns de “estado civil”), desmistifica a vida natural (chamada por alguns de “estado de natureza”) e recusa a usurpação do império (aberração a que bem se poderia chamar “estado servil”).

Sobre TP, III, 7: Assim como a razão faz o homem reconhecer a validade de seguir os decretos da cidade porque isso o torna mais potente, a própria cidade será mais potente se seguir os mesmos decretos da cidade, ou seja, se estiver sob jurisdição de si própria. Esse tema, que é relevante particularmente para o jusnaturalismo grociano, diz respeito tradicionalmente à liberdade de uma cidade diante de ameaças externas, assunto que voltará por algumas ocasiões no correr das exposições sobre a monarquia e as aristocracias. Para Espinosa, nesta exposição de princípios da vida política, interessa a liberdade da cidade a partir do que há em seu interior e não em seu exterior. A cidade, porque reunião unificada do conjunto de cidadãos, é nestes termos um indivíduo coletivo. Quando a multidão cria o império, organiza-se como cidade para que, tendo efetivamente reunido numa só potência as potências de cada cidadão, funcione como organismo autônomo. A cidade, “corpo íntegro do império”, é explicitamente um corpo: reúne num corpo coletivo os corpos dos cidadãos que nela se reúnem como modos finitos conformes entre si para a produção de uma mesma atividade corpórea. Porém, a cidade, que é corpo, reúne indivíduos que não são apenas corpos, mas mentes. Por isso, a despeito de ser corpo, também opera na vida civil a mente de cada um dos seus integrantes, e porque essa atividade conjunta é uma, a atividade do corpo coletivo, sem ser atividade de uma mente única, é tal que opera como se o fosse. A cidade é um gigantesco modo finito constituído por uma multidão de outros modos finitos, seus cidadãos; ela mesma é um corpo, mas age como se tivesse uma só mente. Essa só mente é o *conatus* da coisa pública, que se impõe na vida civil como o que é mais desejado por todos os cidadãos, e simultaneamente desejado. É para constituir uma coisa pública que o império é criado por uma multidão organizada em cidade. O corpo da cidade deseja sua própria conservação, o que é o mesmo que desejar a preservação da coisa pública, ou o seu estabelecimento enquanto uma cidade republicana. A união das consciências individuais dos cidadãos forma uma consciência coletiva que, como uma só mente, concebe a ideia do desejo da coisa pública e reconhece racionalmente, por uma comunhão racional, a validade da noção comum de que a cidade deseja ser livre e constrói sua própria liberdade por si mesma, e não como saldo de ausência de restrições externas. A cidade é livre, mostra a razão de cada cidadão e mostra a razão coletiva da própria cidade, enquanto está sob sua própria jurisdição, ou seja, enquanto dirige a si mesma segundo suas próprias forças. Não há potência maior, no plano da política, do que a potência da multidão;

consequentemente, é mais livre a cidade que se dirige para o respeito à coisa pública, porque é somente ela que preserva maximamente a potência da multidão: “esta união de ânimos não pode de maneira alguma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens”. No decorrer do *Tratado político*, a sã razão espinosana ensinará ser uma vida democrática o único meio de vida política e realizar plenamente essa vida aqui dita republicana.

Sobre TP, III, 8: O 8º parágrafo tem como conclusão uma reiteração da oposição entre uma conduta civil orientada pelo estado de natureza e uma conduta civil orientada pelo estado civil: aquele que prefere agir não segundo os decretos da cidade mas segundo os seus próprios decretos (ou seja, não sob a jurisdição da cidade mas segundo sua jurisdição pessoal a despeito de viver na cidade) é um inimigo da cidade e pode legitimamente ser coibido. Trata-se de uma confirmação do que acabara de ser dito acerca da necessidade de os cidadãos obedecerem aos decretos da cidade, uma vez que esta cuida da coisa pública. Porém, o principal alvo do § 8º não é o cidadão, mas a cidade: aqui se recusam à cidade poderes impossíveis. Se a cidade pode exigir do cidadão que seja súdito, isso é decorrência da necessidade com que o cidadão já está passionalmente e racionalmente vinculado aos decretos da cidade. O cidadão, que deseja maximização de sua potência, sente-se protegido pela cidade que integra e sente-se amparado pelo cuidado que a potestade suprema tem pela coisa pública (quando o tem e o mostra, é claro); mais do que esse afeto, ele reconhece racionalmente a validade e a utilidade dessa relação de subordinação aos decretos da cidade, exclusivamente por força da equidade que os decretos da cidade efetivamente prestam à multidão que a integra. Se, ao contrário, não se verificasse esse amparo e essa equidade, não haveria eficiência por parte dos decretos ainda que aparentassem eficácia formal, e em consequência não seriam, nem de fato nem de direito, eficazes no plano de uma cidade republicana. Assim, para que os institutos postos pelo poder público (as potestades supremas) sejam eficazes no plano da política e eficientes no plano da ética, devem por um lado promover o fortalecimento da coisa pública e, por outro, não devem obrigar ao impossível. Este parágrafo, dos mais longos no presente capítulo, se demora na exemplificação desse erro recorrente por parte das potestades, o de exigir o impossível da parte de seus súditos. Por impossível, entenda-se aqui não o que não seria fisicamente possível realizar, mas aquilo que já é contrário à essência singular do cidadão ou mesmo de toda a multidão e, portanto, é já impossível de ser desejado – tanto que o cidadão ou a multidão já deseja seu contrário. Assim, “tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade”, ou seja, não cabe ser conteúdo das leis editadas na cidade pelas potestades supremas. Há desde o direito penal antigo a noção de crime impossível, segundo a qual uma conduta não pode ser considerada delito caso tenha sido impossível realizá-la. Até hoje a noção de crime impossível é excludente penal: se alguém não poderia ter cometido um alegado crime (seja porque não tinha os meios para fazê-lo, seja porque aquilo não é crime), é inocente. Já é irracional

condenar como culpado um inocente; se, porém, um crime é impossível, não há sequer autoria, ou seja, não há culpa e ninguém pode ser culpado. A noção, que parece ter mesmo nascido do direito penal (não há pecado se não há delito), passou ao imaginário jurídico em geral como princípio segundo o qual não há delito se não há dano. Retoma-se aqui a idéia já apresentada segundo a qual só há pecado na cidade, porque a própria noção de pecado, porque vinculada à noção de delito, é instituto civil. Não há pecado na vida natural porque na vida natural não há eficácia dos institutos civis e, por isso, não há que se falar em pecado nem delito na vida natural. Porém, na vida civil há eficácia dos fatos naturais (afinal, o “estado de natureza” continua no “estado civil”), e o que é impossível segundo a natureza segue impossível na vida civil. Como a vida civil, porém, é uma construção também da imaginação, é nela que surge uma profusão de aberrações institucionais, concentradas nas tentativas de exigir dos súditos que realizem o que lhes é, por natureza, impossível. Essa crítica já se encontra, com clareza, em Hobbes: não adianta exigir do cidadão que faça o impossível, que, por exemplo, aliene seu direito à vida. Mas em Espinosa ela não se restringe a um cenário jurídico, sendo na verdade relevante por conta da impossibilidade constatada imediatamente pela razão. É impossível fazer o contrário do que se deseja, ensina a razão; igualmente, faz-se o que se deseja. Os institutos da cidade só conseguem ser eficientes sobre os ânimos e as mentes de seus súditos desde que cumpram essa regra, fazendo com que os súditos obedeçam graças fundamentalmente a uma causa afetiva, que efetivamente os ponha sob a jurisdição da cidade. Ou seja: as leis da cidade não são válidas por si mesmas. Consideradas em si mesmas, são mesmo letra morta enquanto não produzem efeito sobre o ânimo do súdito ou do cidadão. Um mesmo homem se relaciona com as leis da cidade sempre na condição seja de súdito, seja de cidadão; em ambas, o que o move é um impulso afetivo, que o põe sob a jurisdição da cidade mas, no caso, sem afronta à razão: um indivíduo sempre obedece a uma obrigação imposta pelos institutos da cidade, ou usufrui de uma faculdade concedida por aqueles institutos, seja porque teme os efeitos de não cumprir a obrigação ou de perder a oportunidade da fruição, seja porque deseja ser compensado pelo cumprimento da obrigação ou porque deseja ser alegrado pela fruição do bem. Se, porém, a cidade o obriga a fazer algo que lhe repugna profundamente o ânimo ou que por suas forças é mesmo impossível cumprir, não há medo de castigo nem promessa de compensação que o faça cumprir o ordenado. Numa palavra: o impossível não pode ser exigido do súdito nem pode ser desejado pelo cidadão. O que é o impossível? É não aquilo que não é possível, mas é aquilo que se opõe ao caráter do indivíduo; portanto, é aquilo que o violenta; é aquilo contrário ao que lhe é ético. É da ordem da ética, e não da política ou do direito, que vem o princípio segundo a qual a cidade não deve exigir o impossível. Dada a evidência dessa regra, por que a necessidade de Espinosa se demorar tanto no assunto, com tantos exemplos e casos a ilustrá-lo? Um dos motivos é o dado segundo o qual, a despeito do absurdo da situação, todas as cidades costumarem apresentar constituições e leis onde é exigido o impossível de seus cidadãos. Espinosa não chega a

fazer um inventário histórico de tais casos, permanecendo no plano dos princípios gerais. Mas tais casos aparecerão no interior das exposições dos gêneros de império, e não por acaso estarão vinculados às causas que lerão uma cidade à sua própria destruição.

Sobre TP, III, 9: A cidade, finalmente, deve ser dirigida segundo uma prudência específica: ainda que não possa sempre agradar a todos os seus súditos (tanto que é comum súditos considerarem iníquos os decretos da cidade), não lhe cabe provocar “a indignação da maioria”. A cidade é livre desde que preserve a potência da multidão que a sustenta desde sua criação. Caso a cidade, por meio de seus institutos civis, promover não mera discordância individual mas uma profunda indignação coletiva (o que só ocorreria desde que, novamente, as potestades supremas não mais cuidassem da coisa pública), a cidade perderia controle sobre si mesma – perderia a jurisdição sobre si mesma – porque passaria a temer a si mesma, já que provocaria em seu interior uma divisão facciosa que, dada a natureza humana, é sempre apta a se instalar em épocas de crise. O que mantém a cidade potente é aquilo que mantém unidos os seus constituintes: um mesmo medo, um esmo desejo, uma mesma alegria, reconhecidos publicamente como que por uma só mente. Quando essa mente coletiva se enche de contradições por conta das aberrações que uma má administração venha a produzir, não há mais identidade entre a multidão que compõe a cidade e as potestades que gerem a coisa pública. O resultado não será a substituição da experiência política por um retorno a um “estado de natureza” – uma experiência anarquista? –, mas o saneamento da própria cidade por meio do fortalecimento de seus institutos e da sua concepção de potestade suprema.

Do crisol

O próprio Diogo Pires Aurélio já disse certa vez¹ que “a prova de fogo para a tradução do *Tratado político* é o primeiro parágrafo do capítulo III”. De fato, estão ali não apenas os principais termos do vocabulário político-jurídico considerado fundamental por Espinosa (vocabulário que exclui a *potestas*), como está ali uma tarefa interpretativa fundamental por parte do tradutor e do leitor de Espinosa e da Filosofia política como um todo. Como traduzir aqueles termos políticos? Especialmente, como traduzir *imperium*, *status*, *civitas*, *respublica* – e, não menos importante, *summa potestas*?

Ao anunciar, na carta-prefácio, que o cap. III trata do direito das potestades supremas, Espinosa nomeia, com estas palavras, um meio termo entre um assunto clássico (o direito do soberano) e uma inovação pessoal (o direito da multidão). De maneira alguma as potestades soberanas, reveladas aí um mero conjunto de funcionários, são o principal objeto do cap. III. Os parágrafos iniciais do cap. III acima comentados tratam, ainda, da multidão como criadora do império, porque tratam exclusivamente dos efeitos da atividade produtora que é executada desde o cap. II pela multidão. A apresentação dos direitos das potestades supremas revela, na verdade, deveres que tais potestades têm diante da multidão, e confirma os direitos que

1 Em conversa pessoal com este autor (Curitiba, setembro de 2001).

esta tem na cidade. A cidade, ao mesmo tempo, é um fator muito mais importante, no cap. III, do que as potestades. O capítulo se concentra na exposição da maneira como se compõe a cidade, ou seja, a multidão unificada num corpo íntegro. Sem ser instituição ou conjunto de instituições, a cidade é atuação integrada da mesma multidão que cria o império. O império, enfim, é confirmado não como instituição, mas como fonte da necessidade de criação de instituições, ao mesmo tempo que sempre mantém sua condição de direito fundamental da multidão. Sempre que esse direito (que o império é) é usurpado ou violentado, perde-se a legitimidade dos institutos civis, ou seja, perdem validade as leis da cidade ou os comandos das potestades. O império, portanto, não pode em hipótese alguma ser contrário à multidão, pois que é produzido por ela, nem pode ser conduzido contrariamente ao desejo de segurança da multidão, porque seria impossível manter a submissão. O império, assim, não pode ser concebido como um Estado que, uma vez tornado legítimo soberano, pode agir contra a coisa pública visada pela multidão *lhe deu causa*. O império, porém, está na fonte da elaboração de um Estado, ainda que se queira considerar este Estado não a disposição a que corresponde o estado civil, mas uma instituição construída para organizar a vida civil – o que, na construção espinosana, faz parte das criações da cidade. A multidão, disposta no estado civil mas interessada num bem comum, concebe a coisa pública e compõe-se como cidade, instituindo daí: leis e direitos que deem acesso à coisa pública; e funções administrativas (as potestades) que gerem a coisa pública e a vida em comum. Qual o lugar do Estado moderno em tudo isso? Nem o estado hobbesiano nem o estado maquiaveliano se identificam com quaisquer desses elementos descritos no § 1º do cap. III, nem aparecerá nenhuma brecha a permitir uma conversão de Espinosa ao hobbesianismo ou ao maquiavelismo, a despeito de toda a adesão de Espinosa ao vocabulário de Hobbes e de sua postura elogiosa diante de Maquiavel. Espinosa está diretamente instalado na discussão republicana e democrática travada na Holanda, e tem em mãos um problema específico: como evidenciar que o poder político decorre não de um modelo de Estado, mas da simples atividade da multidão? Como evidenciar que esse poder é não uma faculdade de uma potestade, mas um direito de uma multidão naturalmente democrática? Em Espinosa, jamais a forma estatal se sobrepõe à coisa pública, e isso já é mostrado em linhas gerais pelo cap. III do *Tratado político*. Se será o caso de apresentar em detalhe os diferentes gêneros de império, tal procedimento permitirá apenas confirmar os princípios aqui colocados. O império é anterior à cidade, mas é posterior ao estado civil; é anterior à instauração de uma potestade, mas é posterior aos efeitos da potência uma da multidão. Em algum momento no correr desse processo, aparece a coisa pública. Embora esta venha a ser visível especialmente como objeto da gerência pública dos assuntos públicos da cidade, o que levava à organização da multidão como cidade fora um desejo comum de constituir um corpo integrado, o que só ocorreu porque houve uma identidade entre as atividades individuais dos corpos e ânimos dos indivíduos conviventes no estado civil. Os homens sempre estão simultaneamente em “estado de natureza” e em “estado

civil”. Mais correto, porém, seria dizer que os homens estão sempre num estado civil que não é antinatural. E, dada sua natureza, desejam igualmente aquilo que os fortalece na vida em comum e reconhecem, a partir da experiência e da razão, seu desejo comum de um bem comum, que no estado civil é concebido como por todos, como numa só mente, como coisa pública. Esse desejo de república é natural nos homens em estado civil. Porque o têm, criam o império, organizam-se em cidade, concebem finalmente as funções de direito público e, por tudo isso, instituem-se. A primeira potestade aparece somente no final do processo, e nunca no começo. E porque ninguém – cidadão ou cidade – lhe outorga potência o bastante para alunar a potência da multidão, nunca a potestade, a despeito de suprema, tem potência superior à potência da multidão. É, realmente, uma teoria político-jurídica que evidencia a vida política como criação da multidão e não de uns seus delegados. É uma vida política que se reconhece enquanto tal enquanto se reconhece a multidão como ativa e unida, indisposta constantemente para a servidão e sempre apta a fortalecer-se enquanto mente da cidade.

Mais adiante, sabemos, Espinosa tratará pois dos gêneros de império. Serão os gêneros classicamente definidos como formas de governo: monarquia, aristocracia (ambas oligarquias, para Espinosa) e democracia (única forma “natural”). Tais gêneros apenas dão azo a uma diferenciação dos institutos civis, que serão minuciosamente tratados por Espinosa. Interessa verificar como se confirmam, nos capítulos sobre os gêneros, o que é dito nos primeiros capítulos do *Tratado* e particularmente neste capítulo III. Note o leitor de Espinosa que, mesmo quando descreve os institutos de cada gênero de império – ou seja, as maneiras de conformação, em cidade, de cada gênero –, permanece intocado o princípio segundo o qual o império vem da multidão e nela permanece. Da monarquia à democracia, a multidão nunca deseja a servidão, e sempre deseja uma vida civil que respeite a coisa pública. Entre a constatação do estado civil e a conformação da cidade, dá-se primeiro o desejo de república e depois a criação do império – e é por isso que o império pode se distinguir em gêneros: sendo posterior ao desejo do bem comum que é a coisa pública, nunca um gênero de império poderá apagar, na multidão que o concebe, o desejo fundamental por um direito público republicano.

Bibliografia

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, ISBN 9788578271411.

A necessidade de recolocação do problema da alegoria e da interpretação alegórica em Platão

The necessity for replacement of the problem of allegory and allegorical interpretation in Plato

Palavras-chave Platão, alegoria, mito.

Mots-clés Platon, allégorie, mythe.

Juliano Orlandi

UFSCAR, São Carlos, SP,
Brasil.

Doutor em Filosofia pela
UFSCar, com período de
estágio sanduíche no Centre
National de la Recherche
Scientifique (França).
juliano_orlandi@yahoo.
com.br

Resumo

Tradicionalmente, a questão da alegoria em Platão recebeu de seus intérpretes um tratamento indireto. Foi investigada como um tema subalterno cujo esclarecimento serviria para iluminar outros problemas da filosofia platônica. Um exemplo desse procedimento se encontra na tradição francesa de comentário ao problema do mito em Platão, aqui representada por Perceval Frutiger, Jean Pépin e Luc Brisson. Preocupados fundamentalmente com a natureza e o valor do discurso mítico, eles abordaram a questão da alegoria exclusivamente do ponto de vista da interpretação alegórica dos mitos tradicionais. Em certa medida, eles excluíram de suas investigações a presença do discurso alegórico em circunstâncias textuais não míticas da obra platônica, tais como nas narrativas apresentadas pelas personagens (Alegoria da Caverna, por exemplo) ou nos próprios enredos literários dos diálogos. Chegaram, assim, a conclusões que, se comparadas à complexidade dos casos platônicos de alegoria, se mostram parciais. Meu objetivo é apresentar as dificuldades nas quais incorreu essa tradição de comentário e, assim, demonstrar a necessidade de recolocação do problema da alegoria em Platão.

Résumé

Traditionnellement, la question de l'allégorie chez Platon a reçue de ses interprètes un traitement indirecte. Cette question a été étudiée comme un thème secondaire, où l'élucidation pourrait servir à éclairer d'autres problèmes de la philosophie platonicienne. Un exemple de cette procédure est dans la tradition française de commentaire sur le problème du mythe chez Platon, représentée par Perceval Frutiger, Jean Pépin et Luc Brisson. Occupés principalement de la nature et la valeur du discours mythique, ils ont abordé la question de l'allégorie sous le point de vue de l'interprétation allégorique des mythes traditionnels. Dans une certaine mesure, ils ont supprimé de leurs enquêtes la présence du discours allégorique dans circonstances textuelles pas mythiques de l'oeuvre platonicienne, comme dans les récits présentés par les caractères (Allégorie de la Caverne, par exemple) ou dans les propres parcelles littéraires de dialogues. Comparées à la complexité des cas platoniciens, ils sont arrivé ainsi à conclusions partielles. Mon

but est de présenter les difficultés encourues par cette tradition de commentaires et de démontrer ainsi la nécessité de la reformulation du problème de l'allégorie chez Platon.

Não é fácil encontrar na tradição de comentário à filosofia platônica uma investigação que tenha se dedicado pormenorizadamente ao problema da alegoria nos diálogos. A maior parte dos intérpretes, embora utilize eventualmente esta ou aquela passagem alegórica para iluminar um ou outro aspecto do pensamento de Platão, não apresenta, contudo, uma interpretação mais detalhada sobre o tema. Raras foram as vezes que algum comentador o investigou e esboçou assim uma compreensão clara sobre o papel do discurso alegórico na obra platônica. Pode-se destacar, nesse caso, a tradição francesa de comentário representada sobretudo por autores como Frutiger (1930), Pépin (1976) e Brisson (1994). A alegoria não constituiu, é bem verdade, o tema central de suas investigações, mas eles não deixaram de lhe dedicar alguma atenção. Em linhas gerais, suas considerações se caracterizaram como abordagens indiretas, cujo objetivo era, na verdade, discutir outros tópicos da filosofia platônica tais como o problema do discurso mítico. Que isto tenha acontecido é fato absolutamente natural, pois as alegorias se apresentam de maneira multifacetada nos diálogos e incidem, em maior ou menor grau, sobre uma diversidade de problemas. A contrapartida foi, no entanto, a falta de uma compreensão unitária da questão que resultou, por um lado, em respostas incapazes de articular a multiplicidade dos casos de alegoria e, por outro, em interpretações claudicantes que, apesar de acertos eventuais, podem ser refutadas por uma consideração mais ampla do problema. Meu objetivo no texto que o leitor tem em mãos é simplesmente fazer um exame crítico das respostas oferecidas pelos comentadores franceses, mostrando como elas não articulam as múltiplas ocorrências de alegoria na obra platônica e não fornecem uma interpretação satisfatória para o uso do discurso alegórico nos diálogos. Espero assim ser capaz de demonstrar a necessidade de re-colocação do problema da alegoria em Platão.

A primeira dificuldade com a qual se depara o presente trabalho é conceituar seu objeto de estudo e, assim, delimitar seu campo de investigação. A razão está no fato de que Platão não oferece em nenhuma parte de sua obra uma definição de alegoria. Na verdade, não há no *corpus platonicum* sequer uma ocorrência do vocábulo grego “ἀλληγορία” do qual deriva o correspondente homofônico em português. A dificuldade se desdobra então em dois níveis: em primeiro lugar, não há uma definição platônica que pudesse servir de ponto de partida de uma investigação e, em segundo, não há passagem alguma no *corpus platonicum* que, tendo sido designada como alegórica pelo próprio autor, pudesse então servir para extrair um conceito preliminar de alegoria. A única alternativa que resta aos comentadores de Platão é estabelecer uma definição externa à obra do filósofo e, a partir dela, delimitar o campo de estudo a ser investigado.

Alguns intérpretes¹ encontraram numa passagem da *Moralia* (1878, 4) de Plutarco uma maneira de tentar desviar dessa arbitrariedade. Lá o filósofo platônico diz:

Esses mitos, que os antigos chamavam de enigmas (ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις) e que nós chamamos de alegorias (ἀλληγορίας δὲ νῦν λεγομέναις) foram frequentemente deturpados pelos comentadores com sentidos absolutamente forçados e estranhos àqueles do poeta. Eles afirmaram, por exemplo, que o adultério de Vênus e Marte, que foi descoberto pelo Sol, significava que as pessoas nascidas sob o signo de Vênus e de Marte, quando esses planetas estão em conjunção, estão sujeitas ao adultério, e que se seu nascimento ocorre com a ascensão do Sol, seus adultérios são descobertos. O mito do cinto de Vênus, que Juno vestiu para surpreender Júpiter, representa, segundo os comentadores, a purificação do ar pela mistura com o fogo.²

Plutarco identifica que seus contemporâneos chamam pelo nome de ἀλληγορία o que os antigos chamavam pelo nome de ὑπόνοια e, na sequência, apresenta exemplos de interpretações das figuras divinas de Homero em termos físicos. Ele se refere a uma perspectiva hermenêutica que consistia basicamente em compreender que os poemas homéricos apresentavam explicitamente um significado, constituído por divindades e criaturas fantásticas, que representava simbolicamente uma explicação para os fenômenos físicos. O sentido explícito do poema constituiria assim uma representação do significado implícito. Partindo da identificação de Plutarco, aqueles intérpretes de Platão procuraram nas ocorrências do vocábulo grego “ὑπόνοια” a possibilidade de delimitar um conceito de alegoria e, assim, demarcar o campo para seu estudo.

Há, com efeito, três passagens no *corpus platonium* em que ocorre o termo “ὑπόνοια” ou um derivado de sua forma verbal “ὑπονοεῖν”. A primeira delas se encontra no Livro II d’A *República* (2006, 378d-e) e aparece por ocasião de uma discussão sobre o uso de mitos na educação das crianças. Sócrates afirma:

Que Hera foi agrilhoada pelo filho e que Hefesto foi arremessado do alto pelo seu pai, quando ia defender sua mãe que estava sendo agredida, e tantas quantas lutas entre deuses Homero narra em seu poema, tudo isso não deve ser acolhido em nossa cidade, quer tenha sido criado como alegoria [ὑπονοίαις], quer não. É que o jovem não é capaz de distinguir o que é alegoria [ὑπόνοια] e o que não é, mas, quando tem essa idade, o que apreende das opiniões costuma tornar-se indelével e imutável.

O termo “ὑπόνοια” é utilizado aqui para caracterizar o tipo de mito que Sócrates censura no Livro II e aparece no contexto de uma eventual objeção a sua tese. O filósofo teme que as narrativas que apresentem os deuses em atos imorais possam fomentar comportamentos reprováveis nas crianças gregas e, por isso, julga melhor afastá-las do processo educacional. Esses mitos, o próprio Sócrates admite, poderiam, no entanto, ser compostos como ὑπόνοιαι, isto é,

1 Cf. BRISSON, 2000, p. 122; TATE, 1929, p. 145 e PÉPIN, 1976, p. 85-92.

2 Tradução a partir da versão francesa de Ricard (PLUTARQUE, 1844, p. 43-44).

poderiam conter implicitamente um sentido diferente do superficial. Mesmo nesse caso, justifica o filósofo, eles deveriam ser censurados, pois os jovens são incapazes de distinguir o sentido implícito de um relato mítico.

A passagem do Livro II utiliza o termo “ὑπόνοια” praticamente no mesmo sentido que Plutarco lhe atribui no trecho supracitado da *Moralia*. Com ele, Platão designa um conjunto de narrativas míticas, atribui-lhes dois níveis de sentido e alude ao processo de leitura ou interpretação de relatos. A principal diferença entre as duas passagens está na natureza que é atribuída ao conteúdo tácito dos mitos. Enquanto Plutarco se refere à interpretação que vê nos deuses homéricos representações de fenômenos físicos, Platão trata de mitos que representam fenômenos de ordem moral. Aos comentadores que seguiram a pista de Plutarco, a diferença não pareceu, contudo, significativa. Eles entenderam que o platonista designava as duas possibilidades de interpretação com o termo “ὑπόνοια” e que, na perspectiva de oferecer um simples exemplo, havia mencionado apenas uma delas. Compreenderam, portanto, que ὑπόνοια, em Platão e em Plutarco, designava simplesmente os mitos compostos com dois níveis de sentido.

A segunda passagem em que Platão utiliza o vocábulo “ὑπονοεῖν” está no Livro III d’*As Leis* (1961, 679c) e não apresenta o termo exatamente com o mesmo sentido que Plutarco lhe atribuiu. Descrevendo os homens que sobreviveram às catástrofes, o ateniense afirma:

Então estes homens eram bons, tanto por essas razões quanto por sua simplicidade, como é chamada; pois, sendo simples, quando ouviam coisas ditas boas ou más, eles tomavam o que era dito por pura verdade e acreditavam. Nenhum deles tinha a perspicácia dos homens de hoje para suspeitar (ὑπονοεῖν) de falsidade, mas aceitavam como verdadeiras as afirmações sobre os deuses e os homens e viviam de acordo com elas.

Aqui o termo “ὑπονοεῖν” designa a capacidade de desconfiar do que é dito a respeito dos deuses e dos homens. Embora a passagem o utilize também para se referir às narrativas míticas, tal como acontece na citação da *Moralia*, ela não contém, todavia, a sugestão da existência de dois níveis de sentido. O ateniense complementa o verbo “ὑπονοεῖν” com o termo “ψεῦδος”, falsidade, e afirma simplesmente que aqueles homens eram incapazes de suspeitar da falsidade dos mitos. O procedimento de interpretação ao qual se refere Plutarco consiste, com efeito, em desconfiar da falsidade de um relato mítico, mas, em segundo lugar, descobrir-lhe uma verdade tácita. Essa ideia de que há nos mitos um sentido implícito verdadeiro não está expressa na passagem d’*As Leis* e, por essa razão, parece-me apressado relaciona-la às palavras de Plutarco. Não há no texto platônico elementos suficientes para garantir que seu uso de “ὑπονοεῖν” exprima o sentido de alegoria ou de interpretação alegórica.

Finalmente, a terceira ocorrência de um derivado de ὑπονοεῖν no *corpus platonium* está no *Górgias* (2011, 454b-c). Por ocasião de uma consideração metodológica a respeito do desdobramento do diálogo, Sócrates dirige as seguintes palavras ao sofista:

E eu já suspeitava de que dirias que era essa a persuasão e a que concernia, Górgias. Mas para não te surpreenderes se daqui há (sic) pouco eu te endereçar novamente uma pergunta semelhante, torno a te perguntar o que parece ser, entretanto, evidente – é o que eu digo: formulo as perguntas em vista de concluir ordenadamente a discussão, e não em vista de ti, mas a fim de que não nos habituemos a antecipar, por meio de suposições (ὑπονοούντες), o que cada um à sua volta tem a dizer. Que tu concluas, como quiseres, a tua parte conforme o argumento!

Nesse caso, o sentido de “ὑπονοεῖν” é consideravelmente diferente daquele que lhe atribuiu Plutarco. Em primeiro lugar, Sócrates e Górgias não discutem qualquer tema que esteja relacionado diretamente às narrativas míticas. Em segundo, não há qualquer sugestão de que Górgias tenha deliberadamente construído um discurso com um sentido implícito. Se algo permaneceu oculto, a recomendação socrática pretende que ele agora seja revelado. E, em terceiro lugar, não há uma caracterização do sentido explícito como falso e do sentido implícito como verdadeiro. A relação entre ambos é de complementação. Ὑπονοεῖν é utilizado aqui no simples sentido de ver ou pensar (νοεῖν) algo por debaixo (ὑπο-). Isso não significa necessariamente que diga respeito aos mitos, que quem se expressa tenha escolhido manter algo velado nem que o explícito seja símbolo do que está implícito.

Das três passagens mencionadas, portanto, apenas a primeira contém um uso do termo “ὑπόνοια” perfeitamente harmônico com o sentido que Plutarco lhe atribuiu. A alguns comentadores de Platão, a solitária ocorrência pareceu suficiente para estabelecer um conceito provisório de alegoria e então investigar o *corpus platonicum* em busca de uma posição mais detalhada do filósofo sobre o tema. A meu ver, o resultado de seu procedimento incorreu em duas dificuldades: por um lado, eles excluíram algumas partes do problema do discurso alegórico e, por outro, atribuíram a Platão teses questionáveis. De um ponto de vista geral, o que não me parece correto em suas interpretações foi a opção por pensar o conceito de alegoria a partir das ocorrências de ὑπόνοια, ou melhor, a partir da ocorrência de ὑπόνοια no Livro II d’A *República*. Os intérpretes foram, assim, conduzidos por caminhos de investigação que se mostram insuficientes frente ao escrutínio mais minucioso dos diálogos.

Segundo essa linha interpretativa, o Livro II utiliza ὑπόνοια para designar os mitos que devem ser interpretados distinguindo um sentido profundo por debaixo de um sentido superficial (Cf. BRISSON, 2000, p. 125). Com efeito, n’A *República*, Platão admite a existência de dois gêneros de discurso mítico: os que foram compostos como ὑπόνοιαi e os que não foram. Segundo Brisson, a possibilidade de tomar os mitos como alegorias teria surgido por volta do séc. VI a.C. e era relativamente recente no período de Platão. Ela conviveria com outra perspectiva sobre a mitologia muito mais antiga e popular que consistia em crer ou descrever cegamente nos relatos míticos, isto é, consistia em determinar-lhes o valor de verdade sem considerar a possibilidade de existir um sentido oculto. Por oposição, a perspectiva alegórica partiria da concepção de uma falsidade característica do sentido superficial dos

mitos e de uma verdade oculta em seu sentido profundo. Ao afirmar a existência de dois gêneros de discurso mítico no Livro II d'A *República*, Platão admitiria as duas perspectivas de interpretação e destinaria a cada uma delas um dos dois gêneros de mito.

A mesma perspectiva ocorre também numa importante passagem do texto do *Fedro* (2007c, 229c-230a). Respondendo um questionamento de seu jovem interlocutor sobre a veracidade do relato que narra o sequestro da princesa ateniense Oritia pelo deus Bóreas, Sócrates assim se expressa:

Se, a exemplo dos sábios, eu não acreditasse, não seria de estranhar. Interpretação sutil da lenda fora dizer que o ímpeto de Bóreas a derrubou dos rochedos próximos, quando ela brincava com Farmaceia, e que as próprias circunstâncias de sua morte deram azo a dizerem que Bóreas a havia raptado. Ou daqui ou da Colina de Ares. Sim, porque há também uma versão que a dá como raptada daquele ponto. E quanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas essas explicações; porém exigem agudeza de espírito e bastante esforço por parte do hermenêuta, o que não é nada de invejar, visto como depois disso ele seria obrigado a corrigir a forma dos Hipocentauros e mais a da Quimera, para, logo a seguir, ver-se abarbadado com uma turba de Górgonas e de Pégasos, além de uma multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis. Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis todos esses monstros compósitos.

A primeira frase de Sócrates expressa a atitude mais tradicional diante dos relatos míticos. Fedro lhe pergunta se crê no mito de Oritia e ele responde que poderia, a exemplo dos sábios, não acreditar. Trata-se aqui simplesmente de crer ou não no sentido da narrativa. A partir da segunda frase, contudo, Sócrates considera a possibilidade de tratar o mito como uma alegoria e sugere qual seria seu eventual sentido tácito. A verdade por detrás do relato consistiria na queda da princesa dos rochedos que fora causada pelo ímpeto do vento norte (Bóreas). Tal como no Livro II d'A *República*, o texto do *Fedro* admite as duas atitudes possíveis diante de relatos míticos e as aplica à narrativa sobre Oritia. Um pouco adiante, quando critica os que se dispõem a realizar a interpretação alegórica, Sócrates menciona os mitos que serão dificilmente submetidos a essa perspectiva interpretativa (Hipocentauros, Quimera, Górgonas, Pégasos, etc.). Poder-se-ia dizer que tais casos pertenceriam àquele segundo gênero de discurso mítico, o não alegórico, e, por isso, seria tão difícil e desaconselhável interpretá-los alegoricamente. Platão refletiria no *Fedro*, portanto, as mesmas ideias sobre mitos e alegorias que havia apresentado no Livro II d'A *República*.

Além disso, as duas passagens expressam um mesmo parecer negativo de Platão sobre a interpretação alegórica dos mitos. No Livro II, o filósofo rejeita o uso de mitos alegóricos na educação dos jovens e, no *Fedro*, recusa-se a praticar a interpretação alegórica em sua filosofia. Muitos comentadores³ compreenderam o sentido ne-

3 Cf. BRISSON, 2000, p. 122; 2008, p. 27; PÉPIN, 1976, p. 113-114; TATE, 1929, p. 154; FRUTIGER, 1930, p. 181.

gativo dos dois trechos como expressão de uma crítica geral e de uma rejeição completa por parte de Platão dos procedimentos de interpretação alegórica da mitologia. Brisson (2000, p. 126-127), no entanto, notou os limites dos argumentos utilizados pelo filósofo e mostrou que eles não implicam uma rejeição cabal. No Livro II d'A *República*, a recusa de Platão está condicionada pelo tema da educação das crianças. Os mitos alegóricos devem ser rejeitados porque, diz Platão (2006, 378e), “o jovem não sabe distinguir o que é uma alegoria e o que não é [...]” e, conseqüentemente, oferecer-lhe narrativas dessa natureza implica no risco de perverter-lhe o caráter. Não se trata, portanto, de uma rejeição definitiva e é legítimo imaginar que, em circunstâncias diferentes, a saber, no trato com os adultos, Platão aceitaria sem restrições o seu uso. No caso do *Fedro*, a rejeição platônica está condicionada pela enorme extensão da tarefa de interpretar alegoricamente toda a mitologia. O filósofo afirma (2007c, 229e): “perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis todos esses monstros compósitos”. A consequência negativa apontada por Platão incide unicamente sobre aquele que pretende interpretar toda a mitologia de forma alegórica. Se não fosse esse o caso, ela não se realizaria. Em outras palavras, se se dispusesse a alegorizar apenas uma parte da mitologia, o incrédulo não perderia um tempo enorme. Tal como no Livro II d'A *República*, o *Fedro* não apresenta uma rejeição completa da interpretação alegórica e mantém aberta a possibilidade de que, em circunstâncias diferentes, ela se tornasse interessante ou, até mesmo, necessária.

Apesar de notar a limitação dos argumentos platônicos, Brisson concorda com a tese de que o filósofo rejeita definitivamente a alegorização dos mitos tradicionais. Sua justificativa se funda na caracterização do discurso mítico que desenvolveu nas partes precedentes de sua obra. Ela pode ser resumida da seguinte maneira. A filosofia platônica, diz Brisson, admite a existência de dois tipos de discurso: o λόγος e o μῦθος. A diferença entre eles se estabelece no nível dos objetos aos quais podem se referir: o λόγος trata de objetos que são acessíveis ao intelecto ou aos sentidos, ao passo que o μῦθος, por tratar de eventos do passado distante e de criaturas sobrenaturais, se refere a objetos inacessíveis tanto por uma faculdade quanto pela outra. Essa diferença se manifesta também na relação que as duas formas de discurso estabelecem com a questão da verdade: o λόγος é falseável, uma vez que pode ser contraposto à apreensão intelectual ou sensível de seus objetos. O μῦθος, por outro lado, é inverificável, pois não há apreensão dos objetos com a qual ele pudesse ser confrontado. Quem se propõe a interpretar alegoricamente um mito, diz Brisson, pressupõe que ele guarda uma verdade oculta e, dessa forma, ignora o seu caráter inverificável e as prerrogativas do λόγος na busca da verdade. “Em vez disso, deve-se procurar a verdade lá onde ela se encontra, isto é, no discurso filosófico [...]” (ibidem, p. 126). Segundo o comentarista, portanto, Platão, de fato, rejeita a interpretação alegórica da mitologia, pois ela atribui aos mitos o que constitui a prerrogativa do discurso filosófico, a saber, a possibilidade de conter a verdade.

O resultado da caracterização da alegoria a partir do uso do termo “ὑπόνοια” é, portanto, a constatação de uma rejeição por parte de Platão da prática de busca de um sentido oculto por detrás dos relatos míticos. As passagens do Livro II d’A *República* e do *Fedro* parecem, de fato, justificá-lo. Há, no entanto, outros trechos do *corpus platonicum* que também tratam da interpretação alegórica dos mitos e que, se forem brevemente analisados, contradizem a conclusão a que chegaram os seguidores da perspectiva exposta acima. Eles mostram que Platão não é tão radical e excludente em sua crítica à interpretação alegórica e a admite em, pelo menos, duas passagens de sua obra.

No início do Livro II d’A *República* (359c-360b), Glauco relata um mito no qual seu protagonista, Gíges, encontra um anel mágico, cujo poder é tornar seu possuidor invisível, e o utiliza para assassinar o rei da Lídia. O jovem interpreta o relato em conformidade à tese sobre a justiça que Trasímaco defendia no Livro I: “[...] ninguém é justo de bom grado, mas [apenas] sob coerção [...]” (2006, 360c). Conforme corretamente notou Frutiger (1930, p. 182), o mito de Gíges é apresentado de forma alegórica, pois Glauco vê por detrás do relato sobre o assassinato do rei um juízo sobre a natureza humana em relação à justiça. A passagem consiste, portanto, num uso platônico de procedimentos de interpretação alegórica e põe, consequentemente, em xeque a tese segundo a qual Platão teria rejeitado toda prática de alegorização de mitos. O comentador francês (1930, p. 182), ciente da dificuldade gerada pela passagem, procurou enfraquecer o seu sentido atentando para o fato de que a exegese do mito de Gíges não é realizada pelo principal porta-voz de Platão, Sócrates, e nem expressa, se comparada aos outros diálogos, uma opinião do filósofo sobre a justiça. Dessa forma, pensa Frutiger, ela não é verdadeiramente um uso platônico de procedimentos alegóricos mas apenas o registro de uma das formas que os adversários teóricos de Platão utilizavam para expor suas teses. O Livro II apresentaria apenas um exemplo dos argumentos empregados pelos sofistas e não implicaria, na opinião de Frutiger, numa concordância de Platão com tais procedimentos.

A solução do comentador não pode, contudo, ser aplicada a uma situação análoga que se encontra no texto do *Teeteto* (152e). Nesse caso, é o próprio Sócrates quem cita os versos 201 e 302 do Canto XIV da *Iliada* (2002), “pai de todos os deuses eternos, o Oceano, e a mãe Tétis”, e o interpreta segundo uma ideia compartilhada, de seu ponto de vista, por Heráclito, Protágoras e Empédocles. O sentido oculto nos versos de Homero, afirma o filósofo, é a tese de que todas as coisas são produto do fluxo e do movimento. Diferente do mito de Gíges, o *Teeteto* apresenta o próprio Sócrates interpretando um verso da poesia mítica. Frutiger poderia argumentar que, nesse caso, também não se trata da apresentação de uma opinião que pudesse ser atribuída a Platão. Porém, a pergunta que Sócrates dirige a Teeteto na sequência, se ele concorda ou não com a interpretação dos versos homéricos, e a caracterização do poeta como general do exército que defende essa tese, parece-me expressar a concordância socrática não com a tese do fluxo mas com a interpretação alegórica do mito. Em outras palavras, Sócrates sanciona a alegorização e crê que a tese do fluxo é o sentido oculto nas palavras de Homero.

Se os trechos que contém o Mito de Gíges e a exegese dos versos de Homero forem somados aos limites encontrados nas argumentações que constam no Livro II d'A *República* e no *Fedro*, surgem muitos obstáculos à tese defendida por Brisson, Frutiger e tantos outros. Por um lado, Platão jamais criticou a interpretação alegórica enquanto tal mas apenas sua ocorrência em circunstâncias específicas (na educação dos jovens e com a intenção de interpretar toda mitologia). Por outro lado, ele a utiliza pelo menos em duas passagens de sua obra e não expressa nessas ocasiões qualquer crítica ou ressalva em relação ao seu uso. Diante disso, atribuir-lhe uma rejeição dos procedimentos de alegorização da mitologia parece-me uma tese insustentável e exige, por consequência, uma recolocação do problema.

Ao utilizar a passagem supracitada da *Moralia* de Plutarco e definir o conceito de alegoria a partir do uso do termo “ὕπόνοια” no Livro II, os comentadores o cunharam nos estreitos limites do problema do mito e, assim, comprometeram todo desenvolvimento ulterior da questão. Eles não consideraram uma série de outras narrativas platônicas que apresentam a mesma estrutura de um nível superficial de sentido e de um nível profundo, mas que não se submetem à caracterização dos mitos tradicionais. É o caso, por exemplo, do trecho inicial do Livro VII d'A *República* (514a-517a), conhecido pelos leitores de Platão como a Alegoria da Caverna. Sem sombra de dúvida, ele constitui um relato que possui dois níveis de sentido. Sócrates o indica claramente em três oportunidades. A primeira se encontra logo no início quando o narrador pede a seu interlocutor que compare “[...] nossa natureza, no que se refere à educação ou à ausência de educação, com uma experiência como esta” (PLATÃO, 2006, 514a). O que se segue é um relato sobre prisioneiros acorrentados de tal forma numa caverna que são obrigados desde a infância a contemplar apenas as sombras dos objetos projetadas numa parede. Segundo a exortação socrática, Glauco deve reconhecer por detrás da singular história um discurso sobre a educação e sobre a ausência de educação. Estranhando a comparação e atestando a dificuldade de compreensão, o jovem afirma (2006, 515a): “Estranho é o quadro que descreves, [...] e estranhos também os prisioneiros...”. E Sócrates lhe responde, reiterando a existência de um sentido implícito: “[eles são] semelhantes a nós...”. Finalmente, quando o relato é concluído, o protagonista confirma pela terceira vez a existência de um sentido oculto, identificando alguns de seus elementos superficiais, a subida do prisioneiro até o alto e a figura do Sol, por exemplo, com temas relacionados à educação, a ascensão da alma até o mundo inteligível e a ideia do Bem (2006, 517b). A narrativa contém claramente, portanto, dois níveis de sentido.

Por outro lado, ela não apresenta as características que os intérpretes de Platão comumente atribuem ao discurso mítico. Seu conteúdo não diz respeito a eventos ocorridos num passado distante, a acontecimentos relacionados às divindades nem a seres humanos em situações extraordinárias.⁴ A forma, por sua vez, não apresenta

4 Brisson (2000, Cap. 1) notou a partir da leitura de *Timeu* (2011) e do *Crítias* (2011) que, para se tornar conteúdo de um mito, um evento deve apresentar três características.

qualquer referência à transmissão e à conservação oral nem qualquer relação com a música e o enunciado poético.⁵ A Alegoria da Caverna não pode, conseqüentemente, ser considerada mítica. Definido a partir do termo “*ὑπόνοια*”, o conceito de alegoria não abarca o trecho do Livro VII e, assim, descarrega os comentadores de considerá-lo em suas investigações sobre o tema da interpretação alegórica.

Alguns deles,⁶ mantendo-se rigorosamente fiéis ao conceito estabelecido, nem chegaram a considerar o problema da relação entre passagens como a Alegoria da Caverna e a interpretação dos relatos míticos. Ignoraram trechos como o do Livro VII e não suspeitaram que eles pudessem interferir na discussão. Pépin pareceu, por sua vez, notar a questão. Ele sugeriu que há no pensamento platônico uma antinomia “[...] entre o apego prático de Platão pela expressão mítico-alegórica e sua condenação da alegoria dos poetas [...]” (1976, p. 119). O comentador, no entanto, procurou ineficazmente escapar da questão lançando mão das críticas a Homero presentes no Livro X d’*A República*. Platão, diz Pépin (ibidem, p. 120), defende (2006, 599b-601b) que Homero não possui qualquer conhecimento ou ensinamento e, por isso, uma interpretação alegórica “[...] não poderia descobrir uma mensagem doutrinária em seus poemas a qual, por definição, está ausente [...]”. Platão rejeita apenas a interpretação alegórica de Homero, diz Pépin, pois o poeta não possui qualquer doutrina que pudesse ser eventualmente veiculada na forma de alegoria. A solução do comentador é, portanto, vincular o parecer negativo de Platão sobre a interpretação alegórica à consideração geral sobre a poesia homérica e, assim, salvaguardar um espaço no *corpus platonium* para um uso positivo do discurso alegórico. Ora, a passagem supracitada do *Teeteto* (152e) prova justamente o contrário. Platão atribui a Homero uma doutrina, “todas as coisas são produto do fluxo e do movimento”, aproxima-a das perspectivas filosóficas de Heráclito, Empédocles e Protágoras e a interpreta como o sentido oculto de um dos versos da *Iliada*. Limitar a crítica platônica à interpretação alegórica à exegese dos versos homéricos é, portanto, inaceitável.

Antes de Pépin, Frutiger (1930, p. 181) já havia defendido uma tese muito semelhante. Em seu *Les Mythes de Platon*, ele afirma que o filósofo desaprova a interpretação alegórica dos mitos, sobretudo aquela que se dirige à poesia de Homero. Embora tenha ignorado, tal como Pépin, a passagem do *Teeteto* e, dessa forma, tenha incorrido no mesmo erro, ele deu um passo a frente ao distinguir o discurso alegórico do discurso mítico. Frutiger vislumbrou, assim, a possibilidade de investigar o problema da alegoria enquanto tal, apesar de não ter seguido esse caminho em sua obra.

Deve escapar da ordem natural das coisas, isto é, ser singular ou extraordinário. Deve estar integrado ao sistema de valores do grupo, implicando exemplaridade (Cf. também HAVELOCK, 1996, Cap. 6). E, finalmente, deve ter ocorrido num passado distante daqueles que contam e ouvem os mitos.

5 Brisson (2000, Cap. 2) e Havelock (1996, Cap. 7 e 9) sustentam que a experiência poética da mitologia não pode ser compreendida sem a percepção do contexto exclusivamente oral em que ela foi elaborada. Os dois comentadores chamam a atenção para a relação indissociável entre os mitos e a musicalidade do enunciado poético.

6 Brisson (2000) e Tate (1929).

A distinção entre alegoria e mito, para Frutiger, se divide em três pontos. Em primeiro lugar (1930, p. 102), a alegoria tem por objeto um estado, ao passo que o discurso mítico trata de ações ou de uma sucessão de eventos. Em segundo lugar, o discurso alegórico está imbuído de um caráter geral e o mito de um caráter particular. E, por fim, os dois se diferenciam tal como a comparação e a metáfora: a alegoria apresenta explicitamente seu significado e o mito o mantém implícito. O próprio Frutiger percebeu que as diferenças entre o mito e a alegoria que encontrou não são tão radicais assim⁷ e admite que os mitos, em Platão, são concebidos em sua maior parte de forma alegórica. O que ele parece não notar é que o inverso também é verdadeiro: as alegorias que ele considera puras apresentam as mesmas características que ele atribui ao discurso mítico. A passagem do Livro VII, por exemplo, também é uma descrição de eventos. Trata-se de um prisioneiro que se liberta dos grilhões, que caminha em direção à saída da caverna, que adapta sua visão à luminosidade, que retorna ao interior da morada subterrânea, que exorta seus antigos companheiros à libertação, etc. No que diz respeito à segunda diferença, se Frutiger atribui o caráter geral ao sentido interno da alegoria, não vejo como o trecho do Livro VII difere do mito de Gíges no Livro II, pois ambos contêm juízos sobre o homem em geral. O primeiro no que tange o conhecimento e a educação e o segundo no que tange a justiça. Se ele atribui, como parece ser o caso,⁸ o caráter geral ao sentido superficial da alegoria, não vejo como diferenciar o trecho do Livro VII do relato sobre a parelha de cavalos alados no *Fedro* (2007c, 246a-250c), que Frutiger considera um mito e não uma alegoria. Ela também trata de uma parelha de cavalos anônima e desprovida de individualidade. E, finalmente, tanto o mito de Gíges quanto o da parelha de cavalos alados não ocultam, mas apresentam seu significado. E, assim, não diferem em nada da alegoria da caverna.

Apesar da insuficiência de seus argumentos, Frutiger teve a sagacidade de perceber que o tema da alegoria não se esgota na consideração do problema da interpretação alegórica dos mitos tradicionais. E, portanto, mesmo que Pépin e ele estivessem certos ao relacionar as considerações negativas do Livro II e do *Fedro* exclusivamente à interpretação de Homero, o que entra claramente em choque com a passagem do *Teeteto*, seria preciso ainda investigar e explicar o uso do discurso alegórico em circunstâncias não míticas, tal como no trecho inicial do Livro VII. Esta é, então, a mudança de abordagem que proponho para a investigação do problema da alegoria: ao invés de considerar o discurso alegórico nos estreitos limites da questão do mito, é mister examiná-lo em si mesmo. O primeiro passo é, por conseguinte, abandonar aquela conceituação provisória de alegoria, uma vez que ela leva a uma abordagem restrita do problema, e buscar

7 “Certamente, a alegoria e o mito são gêneros próximos – tão próximos que todos os mitos platônicos são mais ou menos alegóricos – mas essa não é uma razão para confundí-los” (ibidem, p. 101).

8 “Quanto ao prisioneiro anônimo que tem a chance de sair e contemplar a luz do dia, ele não possui uma nitidez de traço comparável àquela de Gíges, o pastor lídio assassino do rei, ou de Teute, o inventor egípcio da escrita; desprovido de individualidade, ele é apenas o tipo de todos nos quais a filosofia faz entrever o mundo inteligível!” (Frutiger, 1930, p. 102).

outro conceito que seja suficientemente amplo para incluir a totalidade da experiência alegórica na obra platônica.

A saída mais simples e segura, a meu ver, consiste simplesmente em retirar do conceito a determinação que implicava nos problemas expostos acima. Com efeito, o que levou os comentadores de Platão ao erro foi justamente a delimitação do discurso alegórico pela questão do mito. Sem ela, alegoria significa tão só a forma de discurso que apresenta dois níveis de sentido, um superficial e outro profundo. Assim simplificado, o conceito encontra amplo respaldo nas investigações que a antiguidade greco-romana lhe dedicou. Conforme notou Hansen (2006, p. 07), os antigos não se diferenciavam consideravelmente em suas abordagens sobre o discurso alegórico. Quintiliano (1922, VIII, VI, 44), por exemplo, dizia: “Alegoria, que em latim se traduz por *inversio*, apresenta uma coisa em palavras e outra em significado [...]”. Ele a compreendia a partir do conceito geral de tropo, “a alteração artística de uma palavra ou frase de seu significado próprio para outro” (1922, 1), e, mais especificamente, a partir do conceito de metáfora, o tropo que se dá por relação de semelhança entre os sentidos figurado e próprio. A alegoria, dizia Quintiliano (1922, 44), nada mais é que uma série de metáforas. Cícero (1867, 27), em perfeita sintonia, já afirmava antes dele: “a metáfora [...] transporta, por semelhança, uma expressão de um significado para outro [...]. Quando muitas metáforas se sucedem, o discurso se torna diferente: é o que os Gregos chamam de alegoria”.

Caracterizado simplesmente a partir da ideia de dois níveis de sentido, o conceito retórico de alegoria engloba tanto a experiência de interpretação dos mitos tradicionais quanto as alegorias não míticas utilizadas por Platão. Nesse sentido, ele não incide na mesma dificuldade em que incidia o conceito de alegoria elaborado a partir do uso do termo “*ὑπόνοια*” no Livro II. E atende, dessa maneira, a exigência de amplitude conceitual exposta acima. Como ponto de partida de uma nova investigação a respeito do uso do discurso alegórico na obra de Platão, o conceito retórico de alegoria permite, em primeiro lugar, realizar uma seleção diferente do material a ser analisado e, em segundo lugar, explorar o tema de um modo diverso do tradicional. Meu objetivo futuro será justamente perfazer uma nova análise comparativa das passagens do *corpus* que contém alegorias e reavaliar o estatuto do discurso alegórico na filosofia platônica.

Bibliografia

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 36-49, jul-dez, 2015

BRISSON, L. *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Tradução de Catherine Tihanyi. 1ª. Edição. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

_____. *Plato the myth maker*. Tradução de Gerard Naddaf. 1ª. Edição. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

CÍCERO. *Letters to Atticus*. Tradução de E. O. Winstedt. 1ª. Edição. Londres: Willian Heinemann; Nova Iorque: G. P. Putnam's sons,

1912. Vol. 1.
- _____. *L'Orateur*. In: _____. *Oeuvres complètes de Cicéron*. Tradução de Louis Chevalier et al. Paris: Garnier Frères, 1867. Tomo 4.
- _____. *Tusculan Disputations*. 1ª. Edição. Tradução de C. D. Yonge. Nova Iorque: Harper & Brothers Publishers, 1877.
- _____. *Orator*. In: _____. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. Tradução de C. D. Youge. Londres: G. Bell and Sons, 1913-21. Vol. 4.
- FRUTIGER, P. *Les Mythes de Platon*. 1ª. Edição. Paris: Alcan, 1930.
- HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. 1ª. Edição. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- HOMERO. *Iliada*. 2ª. Edição. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- KRAUSZ, L. S. *As Musas: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica*. 1ª. Edição. São Paulo: EDUSP, 2007.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama. 2ª. Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- OLIVEIRA, L. *Notas sobre a exegese de mitos em Plutarco*. *Organon* (UFRGS), v. 49, p. 155-167, 2010.
- PÉPIN, J. *Mythe et Allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétienne*. 1ª. Edição. Paris: Études augustiniennes, 1976.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 1ª. Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- _____. *A República*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado. 1ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Cármides*. in: _____. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2007.
- _____. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2007.
- _____. *Fédon*. Tradução de Maria T. S. de Azevedo. 1ª. Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- _____. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. 1ª. Edição. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- _____. *Íãõ*. in: _____. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2007b.
- _____. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2007c.
- _____. *Laws*. Tradução de R. G. Bury. 1ª. Edição. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann LTD, 1961. Vol. I.
- _____. *Leges*. In: _____. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. 1ª. Edição. Oxford: Oxford University Press, 1903.

- _____. *Protágoras, Górgias, Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2001.
- _____. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. 1ª. Edição. Coimbra: CECH, 2011.
- PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. 1ª. Edição. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- PLUTARCO. *De Audiendis Poetis*. In: _____. *Scripta Moralia*. Tradução de Friedrich Dübner. 1ª. Edição. Paris: Ambroise Firmin Didot, 1841. Vol. 1.
- _____. *How a young man ought to hear poems*. In: _____. *The Morals*. Tradução de William W. Goodwin. 1ª. Edição. Boston: Little, Brown and Co., 1878. Vol. 2.
- _____. *Sur la manière de lire les poètes*. In: _____. *Ceuvres Morales*. Tradução de Ricard. 1ª. Edição. Paris: Lefèvre; Charpentier, 1844. Tomo 1.
- QUINTILIANO, M. F. *Institutio Oratoria*. Tradução de Harold Edgeworth Butler. 1ª. Edição. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd., 1922.
- TATE, J. *Plato and the Allegorical Interpretation*. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 23, n. 3/4, p. 142-154, 1929.

O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II

The development of essence as reflection and the logic of reflection determinations - Part II

Palavras-chave reflexão e determinação de reflexão, negatividade e contradição

Keywords reflection and determination of reflection, negativity and contradiction

Schlüsselbegriffe Reflexion und Reflexionsbestimmung, Negativität und Widerspruch

Christian Iber

PUCRS, Porto Alegre, RS, Brasil.

Doutor e Livre Docente em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Publicou diversos livros sobre filosofia alemã no Brasil e na Alemanha, entre os quais *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. (Walter de Gruyter, Berlin e Nova York, 1994.); *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. (Walter de Gruyter, Berlin e Nova York: 1990); *Platon Sophistes. Griechisch-deutsch. Kommentar von Christian Iber* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt A.M., 2007); *Elementos da Teoria Marxiana do Capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx*. (Editora FI, Porto Alegre, 2013. v. 01) Bolsista CAPES.
iber_bergstedt@yahoo.de

Ipséitas, São Carlos, vol. 1, n. 2, p. 50-65, jul-dez, 2015

Resumo

Esta segunda parte do texto trata da análise do texto principal do segundo capítulo da lógica da essência, que contém a lógica das determinações de reflexão: identidade e diferença, diversidade, oposição, contradição e fundamento, a qual igualmente é reconstruída num modelo dialético, em que o conceito de contradição está em foco. O conceito de negatividade de Hegel e sua doutrina da contradição são os problemas-chave para o entendimento da dialética hegeliana. A presente investigação, que não se afasta muito do texto original, tenta esclarecer esses conceitos básicos.

Abstract

This second part of the paper is about an analysis of the main text of the second chapter of the Doctrine of Essence, that contains the logic of the determinations of reflection: identity and difference, diversity, opposition, contradiction and ground. They are also reconstructed within a dialectic pattern, in which the concept of contradiction is taking the center. Hegel's concept of negativity and his doctrine of contradiction are main questions for the comprehension of the Hegelian dialectic. This study close to the original text is an effort to clarify these basic concepts.

Zusammenfassung

Im zweiten Teil der Studie geht es um die Analyse des Haupttextes des zweiten Kapitels der Wesenslogik, das die Logik der Reflexionsbestimmungen Identität und Unterschied, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch und Grund beinhaltet, die ebenfalls in einem Dialektik-Modell rekonstruiert wird, wobei der Begriff des Widerspruchs im Zentrum steht. Hegels Begriff der Negativität und seine Lehre vom Widerspruch sind Schlüsselprobleme für das Verständnis der Hegelschen Dialektik. Die vorliegende textnahe Untersuchung versucht diese Grundbegriffe einer Klärung zuzuführen.

I. a identidade

1. A essência está determinada. De início, a reflexão da essência se determina como “*identidade simples consigo*” (134).¹ Diferentemente da “*identidade abstrata*” (idem), a “*identidade essencial*” (idem) discutida por Hegel, que na *Enciclopédia* ele também denomina como “*identidade absoluta*” (Enc. § 115 adendo), é definida pela “*pura igualdade consigo*” (idem) na “*negatividade absoluta*” (idem).

A igualdade consigo mesma é o caráter do ser ou o caráter da imediatidade que está na índole da negatividade absoluta da essência como tal. Por força da negatividade absoluta, nessa igualdade consigo mesma, toda a determinidade, todo o “*ser-outro*” ou toda “*a relação com um outro*” “*desapareceram*” (134.). A igualdade consigo mesma significa a auto-suficiência. A essência é, portanto, identidade simples consigo, desde que além dela nada mais tenha nenhuma subsistência independente e desde que tudo seja na [an] ou dentro da [in dem] essência e, nesse sentido, o mesmo. O pensamento da identidade absoluta da essência é equivalente à autorrelação autossuficiente da negatividade do próprio fundamento, um produzir-se de si para a unidade ou a igualdade consigo mesma.

2. Como relação simples a si, a essência é a identidade, a “*determinação, segundo a qual ela é, antes de mais nada, ausência de determinação*” (131). Mas, ao mesmo tempo, ela é a relação negativa a si, “*a negação que imediatamente nega a si mesma*” (135). A identidade da essência está, portanto, constituída por um diferenciar que, porque ele se relaciona a si, ao mesmo tempo suprassume a si mesmo. Não obstante a diferença ainda não esteja determinada, apenas é um “*diferenciar por meio do qual nada é diferenciado*” (135), a identidade tem, assim, o seu outro, a diferença absoluta imediatamente nela mesma: “*A identidade é, portanto, nela mesma não identidade absoluta*” (136).

Contudo, a identidade não é apenas nela mesma não-identidade absoluta. Ela é também a *determinação* da identidade *contra* a não identidade absoluta. A identidade é o “*todo*” (idem) da essência, mas, como reflexão da diferença contida nela, ela mesma se põe como suprassumida e, com isso, ao mesmo tempo, como “*momento*” (idem) numa contraposição à diferença absoluta. Ela é o pôr da “*identidade como tal, como determinação da igualdade simples consigo mesma contra a diferença absoluta*” (idem). Apenas, portanto, como ser-posito da identidade como identidade contra a diferença absoluta é que se alcança a determinação da identidade. Com isso, contudo, ela já passou simultaneamente à diferença.

1 Como na primeira parte deste estudo, a lógica da essência é citada sem sigla conforme Hegel. *Ciência da lógica. Excertos. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle*. São Paulo: Barcarolla, 2011. As partes da lógica da essência, que Werle não traduziu, e a lógica do conceito citam-se conforme vol. 6 da edição das obras de Hegel, Suhrkamp: *Theorie-Werkausgabe in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1966s (= TW 6).

II. A diferença: a diferença absoluta

1. A diferença é, primeiramente, a diferença absoluta, a diferença como estrutura isolada por si mesma. Como tal ela é a diferença que se relaciona consigo ou a diferença simples. Ela é a própria essência no modo do seu ser-outro.

2. Assim como a identidade tem nela [*an ihr*] a diferença, a diferença absoluta tem nela [*an ihr*] a identidade, entretanto, num outro aspecto. Ela é, para Hegel, a negatividade de si mesma ou o outro de si mesmo – e é, portanto, o seu outro. Enquanto a identidade tem imediatamente nela mesma [*an ihr selbst*] a diferença absoluta, a diferença é a identidade, na medida em que se diferencia de si mesma.

Assim podemos assegurar: a identidade e a diferença são de modo diferente elas mesmas e o seu outro, caracterizam, portanto, modos de como se comportam como o todo e como momentos. A identidade é o todo somente como unidade destituída de fissura com a diferença absoluta. Como determinação da identidade contra a diferença absoluta, ela é um momento na contraposição à diferença absoluta e passou, com isso, ao mesmo tempo, à diferença. A diferença é, ao contrário, como diferença de si mesma, o todo e o seu próprio momento. Com isso, delinea-se o *domínio da diferença*.

3. A diferença se determina progressivamente para a unidade de si mesma e da identidade. Assim, ela é a “diferença em si mesma determinada” (136). A diferença não passa, portanto, à identidade como no seu outro da mesma forma que a identidade passa à diferença; antes pelo contrário, ela tem em si mesma a identidade. Visto que ela tem em si a identidade, esta não “se perdeu” (136) nela, mas sim “se conserva” (idem) nela, e precisamente de modo duplo: como “sua reflexão-em-si” e como “seu momento” (idem). Precisamente pelo fato de que a identidade se conserva desse modo na diferença, esta se torna exterior aos seus momentos e passa à “diversidade” (idem).

Como seus momentos, a diferença tem tanto a si mesma quanto a identidade. Estes são, como “*ser-posto*”, ao mesmo tempo “*relação a si mesmo*” (141), pelo qual eles adquirem subsistência. Visto que, assim, os momentos da diferença absoluta estão refletidos em si, esta se torna a diferença determinada, uma diferença de tais que não estão relacionados uns sobre os outros. Ela se tornou, portanto, exterior aos seus momentos. A diferença é assim a “diversidade” (141).

II grau: a diversidade

I. A derivação lógica de reflexão da diversidade

Com a explicação da diferença absoluta contida na identidade, a identidade se põe como suprassumida, de modo que a diferença absoluta pode emergir por si mesma. Isso significa que a explicação da diferença absoluta está vinculada ao ser-suprassumido da identidade.

Ao mesmo tempo, com isso, mostra-se que a identidade cai sob o domínio da diferença, o que fundamenta o desmoronamento da identidade. A identidade “se descompõe” (142) nela mesma na diversidade, porque ela, no seu suprassumir-se, ao mesmo tempo se conserva no seu oposto – a diferença absoluta com os seus submomentos, a saber, a identidade e a diferença – e se reencontra de tal

modo que esses momentos como “reflexões-em-si” (idem) são apenas “idênticos a si” (idem).²

II. A reconstrução lógica de reflexão do diverso

Na diversidade, a diferença se tornou exterior aos seus momentos. Os seus momentos refletidos em si se comportam agora, eles mesmos, como exteriores uns aos outros. Eles são diversos indiferentes. Conforme o lado da sua reflexão-em-si, os momentos da identidade e da diferença são na determinação da identidade: *a reflexão-em-si [an sich] com caráter de substrato*. Segundo o lado do seu ser-posto exterior, a identidade e a diferença são, na determinação da diferença exterior, *a reflexão exterior*. Na reflexão exteriorizada ou alienada se constituem a igualdade, a identidade exterior dos momentos, e a desigualdade, a diferença exterior dos momentos, como os pontos de vista segundo os quais o diverso é comparado.³

III. O diverso no modo de consideração da reflexão exterior

A igualdade e a desigualdade são as determinações categoriais da reflexão exterior que ela relaciona ao diverso. Como momentos da reflexão exterior, a igualdade e a desigualdade se comportam exteriormente e indiferentemente uma contra outra.

O “comparar” (143) consiste numa dupla reflexão: ele contém, em primeiro lugar, a reflexão do diverso sobre a igualdade, e, em segundo lugar, a reflexão do diverso sobre a desigualdade. Essa reflexão dupla se manifesta nisso: que a igualdade e a desigualdade “surgem imediatamente para si nessa alternância” (144).

A reflexão exterior relaciona os seus modos de determinação, a igualdade e a desigualdade, com um único e mesmo substrato, o diverso, que é o seu objeto. Nesse caso, para garantir a unidade do seu objeto – que é, com efeito, “*um e o mesmo*” (114) – e também suas determinações, mesmas não relacionadas uma contra outra, a reflexão exterior as separa pelas operações que Hegel explicita pelas partículas “*à medida que, os lados e as considerações*” (idem). Os diversos são, assim, em primeiro lugar, (i) iguais uns aos outros e (ii) desiguais, e eles não são, em segundo lugar, desiguais, à medida que eles são iguais, e vice-versa. Ambas, a igualdade e a desigualdade, não ficam assim numa relação uma sobre a outra, mas sim apenas na referência a si mesmas.

Contudo, considerado mais atentamente, percebe-se que ambas são o que elas são apenas quando relacionadas uma à outra. Igual é

2 A identidade da essência não é a *identidade abrangente*, como Hegel compreende a identidade da identidade e da não-identidade, pela qual o *conceito* está caracterizado. Esta é a razão pela qual a identidade da essência cai sob o domínio da diferença e está desabrigada ao decomposição na diversidade. Em oposição a isto, em todas as suas determinações diferentes o conceito está posto como idêntico a si (cf. TW 6, 240 e 273-279). Para a “Lógica da decomposição” cf. Theodor W. Adorno. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 126s.

3 A diferença entre o conceito de “diversidade” e o do “diverso” marca o abismo entre a dedução conceitual das coisas múltiplas e essas mesmas (cf. Michael Theunissen. *Rekonstruktion der Realität. Hegels Beitrag zur Aufklärung von Reflexionsbestimmungen [Reconstrução da realidade. A contribuição de Hegel para o esclarecimento das determinações de reflexão]*. In: Marcelo Stamm (Org.). *Synthetische Philosophie. Festschrift für Dieter Henrich*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998, 387s.).

apenas o que não é desigual e vice-versa . Elas se supressumem como meramente indiferentes e regressam na sua “unidade *negativa*” (145), que, em primeiro lugar, recai no atuar subjetivo da reflexão exterior. Porém, a sua “unidade *negativa*” é, além disso, também “*posta*” (idem) nelas mesmas. Elas estão determinadas a um terceiro, o substrato da reflexão sendo em si, que é uma outra coisa além delas mesmas: “O igual e o desigual são, portanto, o *desigual de si mesmos*” (idem).

Precisamente em relação ao substrato idêntico da reflexão sendo em si, elas não são meramente iguais a si mesmas, mas sim essencialmente desiguais a si mesmas. “Cada um é, assim, essa reflexão: a igualdade consiste no fato de que é ela mesma e a desigualdade; a desigualdade no fato de que é ela mesma e a igualdade” (145). A transição ao conceito de oposição resulta, com isso, da *suprassunção* e da *internalização do substrato* da reflexão sendo em si na reflexão imanente negativa da igualdade e da desigualdade.

III e IV graus: a oposição

I. O conceito de oposição

O conceito de oposição é definido como “unidade da identidade e da diversidade” (148). Os seus momentos, que são diversos “em uma *única* identidade” (idem), Hegel denomina como “o ser-posto em si mesmo refletido ou a determinação em geral” (idem). Ambos são unidade da igualdade e da desigualdade. A igualdade refletida de tal modo em si, sendo ela a relação à desigualdade, é o positivo. A desigualdade refletida em si relacionada à igualdade é o negativo.

O positivo e o negativo, como os lados da oposição, são o que eles são, *em primeiro lugar*, pela sua implicação mútua, cada um contém em si o seu outro suprassumido como momento. *Em segundo lugar*, eles existem um ao lado do outro indiferentemente como não-suprassumidos e, *em terceiro lugar*, eles subsistem somente sob a condição do seu próprio não-ser. Cada um dos termos da oposição é somente o que ele é pelo não-ser do outro, assim como pelo seu próprio não-ser. Os lados da oposição são, portanto, o que eles são não apenas em virtude da sua implicação mútua, mas também por força da sua exclusão recíproca.⁴

A partir desse conceito de oposição e das suas determinações, Hegel considera dois graus da oposição, sendo que o primeiro deles indica, por sua vez, duas formas.

II. A oposição do I grau

1. o positivo e o negativo como “*opostos em geral*” (III grau)

Conforme a oposição do I grau, o positivo e o negativo são “*momentos* absolutos da oposição” (150) ou “*opostos em geral*” (idem). Cada um apenas existe, à medida que o seu outro é ou por meio do

4 Com isso, no conceito de oposição, a contradição está pré-formada, desde que a exclusão não seja constitutiva apenas para o *ser* daqueles que excluem, mas sim, ao mesmo tempo, para o *não-ser* que nega o seu ser dos termos da oposição. O excluir constitutivo de ser se torna o excluir destruidor do ser, logo que se torna saliente que eles excluem aquilo que eles mesmos contêm constitutivamente.

seu próprio não-ser, e ao mesmo tempo vale que cada um apenas é, à medida que o seu outro não é, portanto por meio do não-ser do outro. Ambos os lados da oposição são como seres postos refletidos em si, mas simultaneamente apenas o ser-posto vertical de uma *única* unidade da reflexão geradora da aparência de um substrato. Eles estão tão-somente postos pela reflexão como opostos. Na medida em que assim cada um é apenas “o oposto do outro” (150), um ainda não é positivo e o outro ainda não é negativo. Ambos se comportam meramente como “negativos um diante do outro” (idem).

2. A oposição anfibólica dependente de substrato

O ser-posto vertical de ambos os lados da oposição do I grau é também “em geral refletido em si” (150) de modo que, com isso, ganham subsistência contra o seu ser-posto vertical. O positivo e o negativo são, assim, “meramente diversos” (idem), dois substratos “reais ou indiferentes” (154), que não têm neles mesmos sua determinidade de ser positivo e negativo. Origina-se a relação entre o positivo e o negativo como correlatos que podem ser confundidos um com um outro ou correlatos anfibólicos. Sem dúvida, compete-lhes respectivamente uma das determinidades do positivo e do negativo, mas estas não têm sua prova nos próprios substratos. Ambos os lados podem, portanto, ser conceitualizados tanto como positivo quanto como negativo. Porque, nessa estrutura da oposição, a reflexão-em-si e o ser-posto dos momentos se separam, o positivo e o negativo podem ser confundidos, isto é, podem ser trocados. Neste particular, a reflexão exterior, a qual faz valer o componente da diversidade na oposição, é ativa. A reflexão exterior é o complemento de uma [reflexão] meramente ponente de forma subjetiva, diferentemente da reflexão ponente originalmente de modo vertical, que aplica a oposição em dois substratos diversos.

3. A oposição do II grau: a oposição da negatividade isenta de substrato do positivo em si e do negativo em si (IV grau).

Conforme a oposição do II grau, o ser-posto vertical ou a relação de ambos os lados da oposição do I grau em uma unidade, que não é o mesmo que eles, é “*tomada de volta*” (151) em ambos os lados, na medida em que eles transformam o seu ser-posto vertical no ser-posto horizontal.⁵ Isso significa que o positivo e o negativo têm sua relação, na qual eles são positivo e negativo, neles mesmos. Assim, o positivo e o negativo não são mais apenas em geral opostos ou meramente diversos, isto é, substratos reais ou indiferentes, mas sim positivo em si e negativo em si. Como “unidade autônoma consigo, existente para si” (151), os dois são *específicos e não trocáveis*.

Assim, o positivo para si e o negativo para si são respectivamente a oposição inteira, mas de modo oposto. O positivo é a oposição suprasumida do I grau, o *substrato enquanto substrato*; o ne-

5 Aqui, a distinção entre o ser-posto vertical e o horizontal é aplicada como esclarecimento decisivo da teoria hegeliana da oposição e da contradição. O ser-posto vertical dos termos da oposição é definido em virtude de que dele provém a unidade da reflexão da essência ponente, ao passo que o ser-posto horizontal caracteriza o se-pôr-como-autônomo dos próprios termos da oposição.

gativo é a oposição inteira do I grau que repousa sobre si mesma, as *determinações opostas enquanto determinações*. Na verdade, ambos são lados da oposição do II grau, de cujos termos eles se excluem reciprocamente.

A relação da exclusão é a negatividade relacional de tipo especial das determinações de reflexão autônomas, que é independente da relação de uma unidade abrangente da reflexão, ou seja, de um substrato. Nessa medida, pode-se falar da “negatividade isenta de substrato”⁶ que realiza, de fato, o conceito de oposição. A oposição do II grau descreve, portanto, uma situação lógica na qual a dominação da negação ou da determinidade – na qual a unidade da essência está perdida – se afirma, até então, na sua forma mais forte. As determinações da essência se fixaram como determinações de reflexão autônomas.

V e VI graus: a contradição e o fundamento

I. a contradição (V grau)

Na oposição do II grau irrompe a contradição na qual as determinações de reflexão autônomas finalmente se dissolvem. Em que consiste a contradição afinal?

1. *O conceito de contradição posta* está caracterizado pela *auto-exclusão da autonomia lógica de reflexão*. A determinação de reflexão autônoma é a própria contradição, na medida em que ela, na mesma consideração na qual ela contém o seu outro e por isso é autônoma, também exclui este e, assim, “ela exclui de si sua própria autonomia” (156). Nas determinações de reflexão autônomas como lados da oposição do II grau, mostra-se que elas excluem exatamente o que cada um dos dois lados contém constitutivamente para sua subsistência. Como substrato, o positivo contém as determinações enquanto determinações que exclui de si, e o negativo, como determinações enquanto determinações que contém o substrato que ele exclui de si.

Hegel executa a prova da contradição separadamente para o positivo e o negativo:

2. (i) A contradição do positivo: o positivo que exclui de si o negativo, *torna-se* ele mesmo o negativo que exclui de si, e se exclui, portanto, de si mesmo.

(ii) A contradição do negativo: o negativo que exclui de si o positivo é já, nele mesmo, o positivo que exclui de si, e se exclui, portanto, de si mesmo.

A contradição do positivo e do negativo é, na verdade, para Hegel, a mesma explícita, isto é, a contradição “*posta*” (157) da auto-exclusão da autonomia, mas ela surge de modo diverso. O positivo é apenas “*em si [an sich]* essa contradição” (158), porque apenas através disso ele se exclui de si mesmo que ele – pelo excluir do negativo – torna a si mesmo o negativo que exclui de si. O negativo autônomo, porém, é a “*contradição posta*”, porque sua autoexclusão reside nisso,

6 Michael Wolff. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels [O conceito de contradição. Um estudo sobre a dialética de Kant e de Hegel]*. Königstein im Taunus: Hain-Athenäum, 1981, 149.

a saber, que ele é já, nele mesmo, o seu outro, precisamente a relação idêntica a si que ele [o negativo] exclui de si.

A contradição do positivo em si e do negativo em si é, portanto, a mesma contradição explícita – ambos têm a ver com o conter e o excluir mútuo do positivo em si como o não oposto e, por outro lado, do negativo como o oposto que subsiste para si. O negativo em si como o oposto que subsiste para si já é, por essa razão, a contradição de que nele mesmo como oposto está posto o positivo como não oposto ou a unidade consigo [o substrato] que ele [o negativo] exclui de si.

II. A dissolução da contradição

1. As determinações de reflexão contraditórias supressumem a si mesmas na sua autonomia e se tornam o “desaparecer infatigável dos opostos neles mesmos” (158). E, de fato, a “*próxima unidade*” que se dá pela contradição é “o zero” (idem).

2. Que o resultado da contradição não é apenas o zero, mas também aponta um lado positivo, credita-se a uma propriedade da reflexão, a qual ela também não perdeu, mesmo ficando sob a dominação do ser-posto horizontal, isto é, das determinações de reflexão autônomas; ela é, como excludente de si mesma, ao mesmo tempo “reflexão ponente” (158).

O que, na contradição, sucumbe é, *em primeiro lugar*, “o ser-posto [horizontal] da autonomia” (158), que se credita à reflexão excludente das determinações de reflexão. Seu pôr-se-como-autônomo no supressumir do seu ser-posto vertical cai num ser-posto horizontal inverso. “*Eles sucumbem*” (159).

Em segundo lugar, torna-se saliente que a contradição da autoexclusão não apenas diz respeito aos *correlatos*, mas também à *relação* da própria reflexão excludente. Ela supressume a si mesma por meio da autoexclusão, como aquilo que exerce as funções no ser-posto horizontal das determinações autônomas. O que na verdade sucumbe é *a relação da própria reflexão excludente geradora da contradição*. Na autoexclusão da reflexão excludente geradora da contradição das determinações de reflexão, a reflexão se mostra, ao mesmo tempo, como pôr vertical.

Visto que aqui se efetua o passo decisivo do ser-posto horizontal ao vertical, vale considerar mais atentamente o modo específico do pôr da “reflexão que exclui a si mesma” (158). Com o supressumir do ser-posto vertical das determinações no pôr-se-como-autônomo pela reflexão excludente, não existe novamente apenas o ser-posto horizontal [inverso], mas sim, antes pelo contrário, o “ser-posto [horizontal] supressumido” (159), isto é, o ser-posto no sentido vertical.

Mas como isso deve ser compreendido mais precisamente? A reflexão excludente da autonomia – assim se diz – torna-se ela mesma o ser-posto horizontal [o negativo] e é, assim, igualmente o supressumir do seu ser-posto horizontal [do negativo] e, com isso, também de si mesma, já que o ser-posto horizontal [o negativo] que ela supressume é apenas ela mesma. A reflexão excludente, portanto, subjaz ela mesma ao excluir. Ela exclui a si mesma como ser-posto horizontal: “Ela é relação a si supressumentemente” (159).

Em primeiro lugar, a reflexão excludente suprassume a si mesma – o que não se dá nem pelo mecanismo de uma reflexão exterior, nem pelo adentrar das estruturas lógicas antepostas; a transcendência de uma estrutura lógica negativa consiste na sua aplicação a si mesma. *Em segundo lugar*, a reflexão excludente não está, na medida em que ela se suprassume, relacionada a outro. Na sua transcendência, ela se relaciona apenas a si mesma. Ela é autotranscendência, e o é precisamente por si mesma. Na sua autoexclusão, a reflexão excludente se põe como suprassumida.

O fato de que a reflexão como excludente se põe ela mesma como suprassumida não significa, portanto, que a reflexão esteja suprassumida no todo, antes pelo contrário, na autoexclusão da sua determinação como excludente, mostra-se uma propriedade sua que ela originalmente distingue, a saber, ser a “*ponente*” (158) – uma propriedade da reflexão que garante que, na dissolução da contradição, deve ser apresentado algo positivo.

A autoexclusão da reflexão como excludente é o pôr vertical, pois, em primeiro lugar, sua negação é autonegação e, em segundo lugar, sua autonegação manifesta sua autorrelação. Logo: a reflexão, que como excludente exclui a si mesma e com isso se põe como suprassumida, documenta a autorrelacionalidade radical, a autorrelacionalidade da sua negatividade. A reflexão realiza como que a negatividade da essência como reflexão excludente contra si mesma, o que foi exposto no item sobre a contradição.

O que, na verdade, é excluído na contradição da autoexclusão é a relação da reflexão excludente geradora da contradição, mas não a própria reflexão. Assim, pode-se dizer que é, antes pelo contrário, a própria reflexão – e precisamente como consequência da contradição – que, como excludente, põe-se a si mesma como suprassumida e, com isso, retorna a uma nova unidade.

III. A essência como fundamento (VI grau)

1. A integração das determinações da essência na unidade do fundamento

No processo da reflexão que exclui a si mesma, o qual é o motivo da contradição e da sua dissolução, foi visível um aspecto que na análise da contradição do positivo e do negativo estava ainda às escuras: o aspecto da autorrelacionalidade da reflexão na autoexclusão dela como reflexão excludente, em que ela, ao mesmo tempo, é o pôr. Com isso, Hegel alcançou o nível necessário para proceder a passagem da contradição do positivo e do negativo à categoria do fundamento.

Como o todo da essência, a reflexão como excludente de si mesma é relação a si suprassumidamente e nisso, ao mesmo tempo, autorrelação. Nessa figura, ela é, simultaneamente, “a união consigo mesma”, que é “unidade positiva consigo” (159). Na medida em que a reflexão excludente das determinações de reflexão autônomas é excludente de si mesma, ela é a “unidade que retorna em si por meio de sua *própria negação*” (idem). Na negação se nega, portanto, a própria essência perdida no ser-posto horizontal das determinações de reflexão

autônomas e se *restitui*, ao mesmo tempo, sua *unidade* perdida na negação *pela sua autonegação*.

A prova de que a oposição do II grau não apenas sucumbiu, mas regressou ao seu fundamento tem, agora, consequências para as determinações de reflexão autônomas, na medida em que a sua lógica se desloca do horizontal ao vertical. Particularmente, a reflexão que exclui a si mesma põe as próprias determinações de reflexão no sentido vertical. Na sua autoexclusão, ela rebaixa o positivo e o negativo “para serem *apenas determinações*” (159) e torna, assim, o seu ser-posto horizontal no vertical.

Deste modo, determina-se a maneira específica do seu *pôr* conforme dois lados. A reflexão torna, *em primeiro lugar*, tais determinações – que, na verdade, são em si o ser-posto vertical, mas como refletidas em si têm autonomia, de modo que no seu ser-posto horizontal não pode mais ser subentendido a que se deve a existência de tal ser-posto – apenas um próprio ser-posto vertical que no seu *pôr* está ao mesmo tempo suprasumido. No *pôr* das suas determinações como autônomas ela é relação suprassumente a estas e, com isso, a si mesma como excludente.

De acordo com esse lado, à medida que a reflexão como excludente, põe-se a si mesma como suprassumida, ela é, *em segundo lugar*, também o *pôr* da unidade positiva das determinações de reflexão. Com o ser-posto vertical, quer dizer, o ser-posto horizontal suprasumido da oposição do II grau surgiu, por conseguinte, “a *essência simples*, mas a essência como *fundamento*” (160).

2. Exclusão e inclusão da contradição na essência como fundamento

Segundo o “lado positivo” (159) considerado da contradição que se dissolve, “a oposição não apenas *sucumbiu*, mas regressou *ao seu fundamento*” (idem). Em primeiro lugar, a essência é, como fundamento, “*um ser posto, algo que foi gerado*” (69). Contudo, em segundo lugar, com isso surgiu apenas que a oposição do II grau é algo suprasumido ou apenas um ser-posto vertical.

Se Hegel diz, “a essência se exclui de si mesma como fundamento, ela se põe” (idem), então ele quer dizer com isso que a essência como fundamento ratifica a autoexclusão da reflexão excludente geradora da contradição. A autoexclusão das determinações de reflexão contraditórias se descobriu como a autoexclusão da própria essência. Ela se exclui de si mesma como uma propulsora na contradição, na medida em que ela se põe como fundamento.

Inversamente, isso significa: a essência se põe no negativo que se exclui a si mesmo assim que ela se exclui de si mesma. Porque o negativo contraditório – com esse termo Hegel caracteriza agora as determinações de reflexão autônomas – como negativo ou excluído está posto no sentido vertical, ele [o negativo], apesar da sua contrariedade, pode permanecer na essência como o seu fundamento. Em virtude disso, a contradição “é, por conseguinte, tanto suprassumida quanto conservada no fundamento” (160).

A essência como fundamento ratifica ou executa como que a autoexclusão da reflexão excludente geradora da contradição *apenas na passagem pela contradição*. Pois, no fundamento, a contradição

está apenas excluída, na medida em que dela é tomado conhecimento, e assim ela está ao mesmo tempo integrada.

A doutrina da contradição e da sua dissolução se deixa esclarecer com o apoio do seguinte esquema:

Em Hegel há duas versões do princípio da contradição excluída:

(i) A versão ontológica, ou seja, lógica de entendimento do princípio da contradição excluída: a) não há nada que se contradiga, b) as sentenças contraditórias são falsas por princípio.⁷

(ii) A versão lógica de argumentação do princípio da contradição excluída: uma teoria que se enreda em contradições certamente é falsa.

Ora, a tese de Hegel é: a prova para a validade do princípio lógico de argumentação da contradição excluída pressupõe a falsidade da versão ontológica, ou seja, lógica de entendimento do princípio da contradição excluída, desde que ela apenas possa ocorrer indiretamente, precisamente através da *contradição* na sua negação.

Disso resulta o seguinte modelo para a tese de Hegel da autodissolução da contradição:

(i) A contradição: $A \wedge \text{não-}A$.

(ii) A autoaplicação da contradição: a contradição é inserida em A : $A \wedge \text{não-}A$. A autoaplicação da contradição conduz à autoexclusão da reflexão excludente geradora da contradição.

3. $A \wedge \text{não-}A \wedge \text{não-}(A \wedge \text{não-}A)$

(a contradição) (a não-contradição)

(= na essência como *fundamento*, a contradição é “tanto suprasumida quanto conservada” (160)).⁸

A prova negativa do princípio da contradição excluída pela autodissolução da contradição indica, na sua *validade condicionada*, aquilo que implica uma crítica da validade incondicionada do princípio da contradição excluída.⁹

3. A estrutura da forma da unidade do fundamento

A unidade da essência foi perdida na mera correlação real de determinações de reflexão autônomas. Todavia, na base do seu ser-posto horizontal estava a unidade abstrata da essência, que é o pôr vertical. Essa unidade da essência é que se restitui como resultado positivo da contradição. Isso consiste, portanto, no conhecimento de que a união inseparável e a unidade essencial como fundamento têm que ser incluídas na definição das determinações de reflexão, as quais, com isso, suprasumem-se como autônomas.

Pelo suprasumir das determinações de reflexão autônomas do positivo e do negativo, sua autonomia está apenas ainda como su-

7 Na observação 3 sobre a contradição, diz-se que correntemente se afirma “*que não deve haver nada contraditório*” e que “o *contraditório* não poderia ser *representado* nem *pensado*” (165).

8 A essência, Hegel diz na observação 3, “é algo em si mesmo contraditório, mas, da mesma maneira, a *contradição dissolvida*; é o *fundamento* que contém e carrega suas determinações” (169).

9 Cf. Höslé. Hegels System. *Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* [O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. Vol. 1, 161-179.

prassumida na essência como fundamento. A unidade da essência como fundamento explicita que todas as determinações da essência estão postas como autônomas e, ao mesmo tempo, por isso são também suprassumidas na sua autonomia.

O fim e a finalidade do desenvolvimento da lógica da essência, no seu segundo capítulo, é o de adquirir uma forma da unidade pela dissolução da contradição no seu fundamento, na qual todas as implicações até agora incompatíveis e contracorrentes do conceito de essência podem ser conceitualizadas. Com a categoria do fundamento, o conceito de essência alcançou uma forma de autonomia, à qual é atribuída por Hegel o atributo de “consumada” (160). Este viés da essência somente pode ser engendrado pelo decomposição da autonomia deficitária das determinações de reflexão autônomas na contradição.

Que aparência tem a nova forma da unidade da essência como fundamento? Com a categoria do fundamento, os conceitos de positivo e negativo, com os quais Hegel denomina os lados da oposição do II grau e da contradição, recebem um outro significado. Com essas expressões, não são mais denominadas as determinações de reflexão autônomas, mas os momentos da forma da unidade do fundamento.

O negativo representa a negatividade das determinações de reflexão autônomas na sua contradição; o positivo, ao contrário, aquele que pode ser apontado como o “idêntico a si” (160) na sua negatividade: o aspecto da autorrelacionalidade permeando através de toda a negatividade. Na sua autorrelacionalidade, reside a unidade e a positividade da essência perdida na sua negatividade.

Na descrição da forma da unidade do fundamento, é destacada claramente por Hegel a assimetria da sua estrutura. A favor da assimetria está o fato de que o “negativo” como “essência autônoma” está localizado “nele” (160), no fundamento, como momento, enquanto ele mesmo, na sua unidade, apresenta “o positivo” (idem) que se relaciona a si mesmo na sua negatividade.

No fundamento, o aspecto do positivo é o momento predominante, porque com referência a ele tem que ser ponderada a identidade que ele estabelece consigo mesmo no seu contramomento, a negatividade das determinações. A forma da unidade do fundamento representa, portanto, o estágio do desdobramento do conceito de essência, no qual a essência como o positivo se relaciona a si mesmo no seu contramomento, a negatividade.

A unidade do fundamento não é, pelo visto, mais afetada com os defeitos da identidade da essência, a qual, como igualdade consigo mesma na negatividade absoluta, foi exposta ao decomposição na diversidade. A identidade da essência se perdeu na negatividade relacional e na diferença. Na essência como fundamento, a unidade da essência está restituída da sua perda no seu outro.

No fundamento, a relação não apenas de alteridade fantasmagórica deve se deixar pensar como um momento integrado no todo da essência. Todavia, também no fundamento, esse pensamento deve ser conceitualizado apenas como suprassumido. O fundamento é o pensamento de uma unidade da autorrelação compreendida como positividade, que é capaz de acolher em si e reter o pensamento da

diferença e da relação com o outro, pensamento este desdobrado completamente como negatividade, mas, ao mesmo tempo, também apenas como suprassumido.

IV. Resumo

Na primeira seção da lógica da essência, Hegel desenvolve, sob o título “a essência como reflexão nela mesma” (107), três conceitos de essência: 1. a essência como reflexão, 2. a essência como sistema das determinações de reflexão e 3. a essência como fundamento. A essência como reflexão e a essência como fundamento caracterizam o início e o fim do desenvolvimento do conceito dentro da essência como reflexão nela mesma. Essa expressão representa a essência abstrata que ainda não faz referência ao seu aparecimento [*Erscheinung*]. A tarefa da lógica das determinações de reflexão é a de intermediar a unidade da essência como reflexão e a unidade da essência como fundamento.

O conceito de essência como reflexão resulta da identidade da imediatidade e da negatividade. Ele é o pensamento da relação negativa a si. A autorrelação e a negatividade estão integradas uma na outra sem fissura. O conceito de essência como reflexão mostrou-se como resultado do desenvolvimento do ser. A essência como reflexão é o fundamento no qual o ser se dissolve e prevalece como momento. Todavia, esta determinação, a saber, a de ser fundamento, a essência como reflexão tem de se dar primeiramente ainda para ela mesma.

O conceito geral de reflexão não é ainda o pensamento de uma determinação de reflexão. Todavia, este pode ser desenvolvido daquele. A reflexão é unidade imediata da autorrelação e da negatividade. Ela se desenvolve como reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante. Esse pensamento é precisamente capaz de diversas modificações. O resultado da triplicidade da reflexão é o conceito de determinação de reflexão.

A essência como sistema das determinações de reflexão surge, na medida em que o pensamento da essência como reflexão cai sob as condições do seu próprio ser-posto. Na determinação de reflexão, a autorrelação da negação pode somente ser apreendida como *igualdade consigo* daquilo que provém da unidade da essência como *ser-posto*. Nessa situação, a unidade da essência, sua igualdade consigo mesma, está “perdida” na negação que é “a dominante” (127).

A tarefa da lógica das determinações de reflexão consiste em ganhar um conceito de essência no qual essa situação lógica esteja trabalhada. Com isso, faz-se alusão ao fato de que as determinações de reflexão devem ser conceitualizadas como determinações ou formas lógicas da explicação da unidade da reflexão da essência, que intermediam a unidade da essência como reflexão e a unidade da essência como fundamento.

Na lógica das determinações de reflexão, a essência se determina inicialmente como identidade e diferença absoluta. Na medida em que a identidade cai sob o domínio da diferença, ela se decompõe na diversidade que passa na oposição e na contradição. A essência se torna por isso essência determinada, negativa, e, então, a essên-

cia que nega a si mesma. Finalmente, a essência se determina, ela mesma, como fundamento, em cuja unidade a essência está posta e suprassumida como o contraditoriamente determinado ou negativo. Entretanto, isso significa também que, na essência como fundamento, a contradição está tanto suprassumida quanto conservada.

Na essência como fundamento, a unidade da essência está restituída da sua perda no seu outro. Porém, a forma da unidade do fundamento não é mais aquela unidade simples da autorrelação e da negatividade, que foi a reflexão como unidade da essência e da aparência. Antes pelo contrário, ela é uma forma da unidade de ordenação mais alta. Com a categoria do fundamento, o movimento da reflexão destituído de substrato e o movimento com caráter de surgimento [scheinende] das determinações de reflexão experimentam sua fundamentação real.

Visto que a essência como fundamento contém em si as determinações de reflexão suprassumidas, os resultados da lógica das determinações de reflexão têm que encontrar uma consideração nela. Contudo, todas essas determinações e relações na essência como fundamento estão arranjadas de modo inteiramente novo. Em geral, o desenvolvimento dialético não procede cumulativamente, mas sim integrativamente, de modo que no seu decurso as determinações perdem sua individualidade. De que maneira todas as determinações da essência até agora geradas estão contidas no fundamento é algo que uma interpretação do terceiro capítulo da lógica da essência sobre o fundamento teria que mostrar.

A lógica das determinações de reflexão no capítulo 2 da lógica da essência se deixa apresentar no seguinte modelo dialético de seis graus:

I grau: a identidade e a diferença

I.1 a identidade/a diferença absoluta (I.1 como I.1/I.2)

I.2

a. A determinação da identidade « a diferença absoluta (I.1 como I.1 « I.2)

b. A diferença determinada nela mesma com os seus momentos: identidade e diferença (I.2 como I.1/I.2)

I.3 A decomposição da identidade na diversidade: a identidade cai sob o domínio da diferença

II grau: a diversidade

a reflexão-em-si com caráter de substrato

(identidade (I.1) e diferença (I.2) na determinação da identidade)

a reflexão exterior

(identidade (I.1) e diferença (I.2) na determinação da diferença)

II.1 A igualdade

(a identidade exterior da identidade (I.2) e da diferença)

(I.2) = I.1 = I.1/I.2

II.2 A desigualdade
(a diferença exterior da identidade (I.1) e da diferença)
(I.2) = I.1 \leftrightarrow I.2

II.3 O conceito de oposição resulta do *suprassumir* e da *internalização* do substrato da reflexão sendo em-si na reflexão negativa imanente da igualdade e da desigualdade.

III e I graus: a oposição

O positivo:
a igualdade (I.1) refletida na desigualdade (II.2) consigo
O negativo:
a desigualdade (II.2) refletida na igualdade (II.1) consigo

III grau: a relação da oposição do I grau: a) o positivo e o negativo como opostos em geral em uma *única* unidade da reflexão que gera a *aparência* de um *substrato*

III.1a O positivo (ainda não positivo)
III.2a o negativo (ainda não negativo)

b) A oposição anfibólica do positivo e do negativo como substratos reais ou indiferentes

III. 1 b O positivo (positivo e negativo)
III. 2 b O negativo (positivo e negativo)

IV grau: a oposição do II grau: a oposição da negatividade isenta de substrato do positivo em si e do negativo em si

IV.1 O positivo em si
IV.1 = III.1/III.2 = a oposição suprassumida do I grau
IV.2 o negativo em si
IV.2 = III.1 \leftrightarrow III.2 = a oposição do I grau que repousa sobre si

V e VI graus: a contradição e o fundamento

V.1. A contradição do positivo
(a contradição “*em si*”)
= IV.1/IV.2

V.2. A contradição do negativo
(a contradição “*posta*”)
= IV.1/IV.2

V.3. a próxima unidade: o zero.

VI.1 A *negatividade* da contradição do positivo (V.1) e do negativo (V.2) se dissolvendo em zero

VI.2 A *positividade* do fundamento, na qual as determinações de reflexão contraditórias em si experimentam a sua fundamentação real.

VI.3 A *forma da unidade* do fundamento (VI.3 como VI.1/VI.2) = A unidade que estabelece a positividade do fundamento na negatividade das determinações de reflexão contraditórias.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova; revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik [Ciência da Lógica]* I e II. In: *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden (vol.)*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Vol. 5 e 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969ss.

HEGEL. *Ciência da lógica*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HÖSLE, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität [O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade]*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.

IBER, CHRISTIAN. *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik [Metafísica da relacionalidade absoluta. Um estudo sobre os primeiros capítulos da lógica da essência de Hegel]*. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.

THEUNISSEN, Michael. *Rekonstruktion der Realität. Hegels Beitrag zur Aufklärung von Reflexionsbestimmungen [Reconstrução da realidade. A contribuição de Hegel para o esclarecimento das determinações de reflexão]*. In: Marcelo Stamm (Org.). *Synthetische Philosophie [Filosofia sintética]*. Festschrift für Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.

WOLFF, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels [O conceito de contradição. Um estudo sobre a dialética de Kant e de Hegel]*. Königstein im Taunus: Hain-Athenäum, 1981.

Une approche à « l'ultime scepticisme » nietzschéen : Quelle est la voie sceptique de Zarathoustra ? *An approach to the Nietzschean "last skepticism": What is the skeptical way of Zarathustra ?*

Mots clés Nietzsche. Scepticisme. Antéchrist. Zarathoustra.
Palavras-chave Nietzsche, ceticismo, anticristo, Zarathustra.

Lucia Ana Belloro

Université Paris III – Sorbonne
Nouvelle, França

Doutoranda em História
com codireção em Filosofia.
Mestre em Filosofia
pelo Erasmus Mundus
EuroFilosofie (Université
de Toulouse Jean-Jaurès e
Universidade de Coimbra).
Mestre em Estudos Latino-
Americanos, pelo Institut de
Hauts Études de l'Amérique
latine – Paris III. Traduziu:
Pierre Aubenque, La
prudencia en Aristóteles.
Buenos Aires: Las Cuarenta,
2010; e, com Julián Fava,
Pierre Klossowski, Un tan
funesto deseo. Buenos
Aires: Las Cuarenta, 2008;
Georges Bataille, La parte
maldita. Buenos Aires:
Ed. Las Cuarenta, 2007 e
Georges Bataille, La religión
surrealista. Buenos Aires: Las
Cuarenta, 2008.
luciaabe@yahoo.com.ar

Résumé

À partir de l'affirmation nietzschéenne selon laquelle Zarathoustra est un sceptique, dans ce travail nous porterons notre attention sur l'ouvrage *L'Antéchrist* de Nietzsche afin de saisir la signification et la portée de « l'ultime scepticisme » nietzschéen. Le scepticisme ancien, courant philosophique qui mérite les éloges du philosophe allemand, nous permet de suivre l'un des axes de la critique nietzschéenne sur la construction des valeurs morales chrétiennes. Suivant les notions du scepticisme classique (notamment sur *l'ephexis* et *l'atarxie*), notre intérêt sera porté d'abord sur la reformulation de la notion de vérité de Nietzsche et, puis, sur les enseignements de Zarathoustra dans l'objectif de faire ressortir le caractère positif du scepticisme nietzschéen.

Resumo

A partir da afirmação nietzschiana segundo a qual Zarathustra seria um cético, nos concentraremos neste trabalho na obra *O Anticristo* de Nietzsche a fim de compreender o significado e o escopo d' "o último ceticismo" nietzschiano. O ceticismo antigo, corrente filosófica que é digna de louvores da parte do filósofo alemão, nos permite seguir um dos eixos da crítica nietzschiana à construção de valores morais cristãos. Seguindo noções do ceticismo clássico (a *ephexis* e a *ataraxia*), nosso interesse se concentrará primeiramente na reformulação da noção de verdade de Nietzsche e, pois, nos ensinamentos de Zarathustra, tendo como objetivo destacar o caráter positivo do ceticismo nietzschiano.

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 66-75, jul-dez, 2015

I. Les sceptiques, ces philosophes de race

« Nous sommes malades de cette modernité, – malades de cette paix malsaine, de cette lâche compromission, de toute cette vertueuse malpropreté du moderne oui et non. Cette tolérance et cette largeur du cœur, qui « pardonne » tout, puisqu'elle « comprend » tout, est pour nous quelque chose comme un sirocco » (NIETZSCHE, 1984, p. 8). Par ce diagnostique sans pitié, Nietzsche commence *L'Antéchrist*, ouvrage

rédigé en 1888 et à peine publié en 1894, qui est consacré à une critique des valeurs sur lesquelles se fonde notre société moderne. C'est dans cet ouvrage, particulièrement dans le §54, que Nietzsche affirme que Zarathoustra est un sceptique. Le passage est bel et bien connu, toutefois cet énoncé reste encore l'objet de divergences interprétatives. De récents travaux sur l'influence dans la pensée nietzschéenne du scepticisme pyrrhonien et des sceptiques français dont Montaigne est le principal référent (PANICHI, 2006 ; WOTLING, 2010 ; BERRY, 2011), nous permettent de revenir sur la phrase qui annonce que « Zarathoustra est un sceptique » (NIETZSCHE, 1984, §54) afin d'analyser le sens que prend le scepticisme aux yeux de Nietzsche et de faire ressortir ainsi en quoi consiste la méthode sceptique de Zarathoustra.

Il est peut-être surprenant que le philosophe allemand qui n'épargnait pas de critiques vis-à-vis de tout courant philosophique se montre élogieux du scepticisme au moment où il soutient, par exemple : « je mets quelques sceptiques à part, les philosophes de race : quant au reste, il ne connaît pas les premières exigences de la probité intellectuelle » (NIETZSCHE, 1984 §12). Mais qui constitue cette poignée de philosophes mis à part ? Certes, devons-nous signaler que ces éloges sont mitigés par de sévères critiques parues presque à la même époque mais dans d'autres ouvrages. Notamment en *Par delà bien et mal*, il présente le scepticisme comme le calmant soporifique qui provoque des torpeurs bienfaisantes (NIETZSCHE, 2000, §208). Or, ce ne sont que quelques selectes philosophes qui méritent les éloges. Comme pour la plupart des personnages conceptuels nietzschéens, pour le sceptique tout se passe dans un jeu de miroirs où la notion nietzschéenne se présente reflétée et comparée à celle de la tradition.

Il s'agit donc dans ce travail de dévoiler l'un des visages du sceptique, celui que prend le masque de Zarathoustra, c'est-à-dire l'aspect positif et vital que porte le scepticisme au regard de Nietzsche. Si nous tenons à signaler que *L'Antéchrist* prend son point de départ dans l'affirmation du symptôme, c'est parce que nous explorerons la cure à laquelle nous incite Nietzsche, cure qui est liée, à notre avis à l'exercice sceptique par excellence : la suspension du jugement.

Si l'on peut considérer que le scepticisme joue un « rôle opératoire » dans la problématique nietzschéenne (WOTLING, 2010), la bivalence que prend le scepticisme aux yeux de Nietzsche nous marque le chemin à suivre et les limites de votre travail actuel. De cette sorte, ayant toujours présent à l'esprit le double visage du scepticisme, notre travail sur le scepticisme nietzschéen portera principalement sur l'ouvrage *L'Antéchrist* afin de déchiffrer le caractère positif dans la philosophie de Nietzsche de ce courant de la philosophie ancienne. Afin d'éclaircir la notion de scepticisme développée dans *L'Antéchrist*, dans une première partie nous nous attarderons sur une définition préalable du scepticisme pour faire ressortir les convergences et divergences des notions nietzschéennes à l'égard de cette école. Les notions d'*ephexis* et de bonheur nous en servirons de guide afin de détacher la re-signification opérée par Nietzsche de la notion de vérité. Par ailleurs, de cette analyse il ressort une opposition foncière entre la figure du théologien chrétien et celle de Zarathoustra

sur laquelle nous porterons notre attention. De cette sorte, dans une dernière partie, nous nous centrerons sur la nouvelle philosophie de Zarathoustra afin de mieux saisir l'affirmation sur le scepticisme qui lui est propre. Nous mettront ainsi en lumière certains passages clés de *Ainsi parlait Zarathoustra* qui nous mèneront vers la voie sceptique entreprise par Nietzsche dans ces textes tardifs.

II. De sceptiques et de scepticismes : quelques points nietzschéens sur le scepticisme ancien (*ephexis*, bonheur, vérité)

L'école du scepticisme ancien, dont Pyrrhon est le père fondateur et Sextus Empiricus le plus fidèle porte-parole, s'oppose aussi bien aux philosophes dogmatiques qui prétendent atteindre la vérité qu'aux académiciens qui nient que le vrai puisse être saisi. En effet, pour les sceptiques il n'est du ressort du philosophe ni d'affirmer ni de nier la vérité, mais de postuler un examen critique qui soit toujours à la recherche de la vérité. Comme signale Sextus Empiricus, « la voie sceptique est appelée aussi 'chercheuse' du fait de son activité concernant la recherche et l'examen » (SE, I, 1 [4]).

L'*ephexis*, la suspension de l'assentiment, est l'un des traits distinctifs de cette pratique aporétique dont le but est d'atteindre la tranquillité de l'âme et la modération des affects. Ainsi Sextus Empiricus affirme que « la fin du sceptique, c'est la tranquillité en matière d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous » (SE, I, 11, [25]). À prime abord, il paraît difficile d'accepter que celui qui affirme sans hésitation que « Dieu est mort »¹ - même quand les oreilles qui l'écoutent ne sont pas prêtes à entendre le message - soit en train de pratiquer l'*ephexis*. Toujours est-il que nous retrouvons dans *L'Antéchrist* un intérêt marqué de la part de Nietzsche pour cette pratique que - au dire de Nietzsche - tout philologue doit exercer dans l'interprétation. Contre le théologien « incapable de toute philologie » et dont la foi et l'instinct « exige que la vérité n'entre nulle part dans ses droits » (NIETZSCHE, 1984, §52), le philologue, lui, est à la recherche de la vérité. La philologie ici est comprise en tant qu'*ephexis* dans un sens général comme : « l'art de bien lire, de savoir distinguer les faits sans les fausser par des interprétations, sans perdre, dans le désir de comprendre, la précaution, la patience et la finesse » (NIETZSCHE, 1984, §52).

Mais alors, comment devrions-nous comprendre cette suspension du jugement que prétend défendre la philologie de tout examen sans précipitation ni précipitation ? A bien comprendre ce passage de Nietzsche, l'*ephexis* se révèle comme le moyen le plus sûr de prévenir toute fausse interprétation, c'est-à-dire toute tentation de retomber dans le besoin de l'absolu, un autre mot pour dire « la vérité » des théologiens. La critique d'une philosophie sûre d'elle-même, rassurée par l'horizon confortable du fondement a déjà été exprimée par Zarathoustra, c'est la mort de dieu qui entraîne avec elle le renversement des valeurs. Dans ce sens, l'*ephexis* s'avère être une pratique qui af-

1 Les représentations de la Mort de Dieu sous la plume de Nietzsche sont nombreuses, dans l'ouvrage *Ainsi parlait Zarathoustra* Nietzsche affirme que : « Tous les dieux sont morts, ce que nous voulons à présent, c'est que le Surhumain vive, tel sera un jour, lors du grand Midi, notre vouloir suprême », *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, p.119

firme le manque du fondement. Nous nous permettons d'affirmer qu'il est question ici de radicaliser l'élan sceptique : la suspension du jugement vient signaler l'impossibilité d'atteindre une certitude absolue. Et pourtant, Nietzsche se garde de déclarer que la vérité est insaisissable, ce qui mènerait à l'une des critiques classiques faites au scepticisme pyrrhonien. Pour Nietzsche il y a bien une vérité, mais celle-ci n'est pas absolue mais créée, comme nous le verrons par la suite.

L'exercice de *l'ephexis* mène au bonheur, mais loin de prendre celui-ci comme l'*ataraxie* telle que définie par les sceptiques anciens, il est question d'atteindre le bonheur en tant que ce « sentiment que la puissance grandit, qu'une résistance est surmontée » (NIETZSCHE, 1984, §2). Ainsi, c'est la volonté de puissance qui apparaît comme la voie conduisant au bonheur. *L'ephexis* ne cherche pas alors à calmer les tourments de l'âme, ce qui en d'autres termes évoque le contentement, la paix des vertus chrétiennes. Bien au contraire, *l'ephexis* par le bonheur qui lui est associé met en garde le philologue contre la pitié chrétienne, cette largeur de cœur érigée en pilier fondamental de notre monde moderne.

Le chemin parcouru jusqu'ici, nous permet d'accepter donc la définition du scepticisme en tant qu'une école qui base son exercice philosophique sur la suspension du jugement dans la recherche de la vérité. Prenons cette définition sommaire comme guide afin de comprendre le scepticisme prôné par Zarathoustra. Certes, s'il y a bien des points de convergence entre « l'ultime scepticisme » nietzschéen et le scepticisme ancien, dans la mesure où tous les deux *cherchent* une vérité et le bonheur, il n'empêche que cette convergence suppose une réappropriation et une réinterprétation de la part de Nietzsche des termes sceptiques qui creusent un abîme entre les deux courants philosophiques.

Il faudrait remarquer que si les sceptiques, contre les dogmatiques, ne se prononcent pas pour la vérité, car les objets et les raisonnements opposés ont tous une force égale (SE, I, 7, [12])², ils tiennent encore à une logique d'opposition binaire qui confronte le vrai au faux en tant que soubassement dichotomique de notre connaissance. Le geste de Nietzsche est alors encore plus radical. Au-delà du scepticisme ancien, il tient à souligner au long de ses ouvrages la nature créée et interprétative de toute vérité. Le jeu de Nietzsche dépasse toute logique binaire car la vérité en effet n'aurait pas le faux comme contraire, elle-même serait une fausseté incorporée de telle sorte que la logique dichotomique qui soutient notre connaissance moderne devient supprimée. La force sceptique de Nietzsche puise de sa philosophie vitale qui fait du vrai et du faux non pas des valeurs logiques de nos raisonnements, mais des valeurs tout court. Le vrai dans ce sens trouve comme son contraire non pas le faux mais le mensonge. C'est dans ce sens que Nietzsche entreprend la tâche de tracer le chemin de la généalogie de la vérité comme une *généalogie de la morale*. Et dans *L'Antéchrist* il tient à affirmer que dans le monde dominé

2 Ainsi Sextus Empiricus affirme : « quant au principe par excellence de la construction sceptique, c'est qu'à tout argument s'oppose un argument égal ; en effet il nous semble que c'est à partir de cela que nous cessons de dogmatiser », *Esquisses...* I, 7, [12]

par le théologien le vrai devient ce qui est le plus pernicieux pour la vie et le faux devient ce qui affirme et surhausse la vie (NIETZSCHE, 1984, §9).

La vérité ainsi comprise ne peut être autre chose que le produit d'une relation de domination : une création de ceux qui dominent et donc, une valeur mensongère qui cache son caractère créé pour se présenter comme pérenne. La cristallisation d'une vérité en tant que telle relève de la force de la domination et non de la force de la création. C'est contre cette vérité qui se veut depuis toujours parfaite et qui se prétend absolue que la philosophie sceptique de Nietzsche se révolte. Cette vérité tient d'un oubli plus profond, nécessaire à l'incorporation d'une vérité. Seulement sous l'oubli de la domination une vérité peut-elle devenir telle. Ainsi plus ancienne est une vérité, plus enracinée est-elle, plus nous oublions son caractère historique et moral. Selon Wotling, « l'inconscience et l'oubli, en leur dimension fondamentale, se présentent bien plutôt comme le résultat de la présence effective de la chose » (WOTLING, 2006, p.480).

Il est clair maintenant que pour nous guérir de la maladie moderne, il faut revenir à sa source et dévoiler ce qui est resté oublié. Cette source de maladie n'étant autre que le christianisme, le monde chrétien s'oppose, tout le long de *L'Antéchrist*, au monde ancien et notamment au monde Romain. Première piste pour saisir le caractère positif que revêt la notion du scepticisme ici. L'opposition de ces deux mondes se reflète d'abord dans l'utilisation de la notion de valeur (dépourvue de tout esprit moralisateur) contraposée à celle de la vertu et se poursuit par l'opposition de la figure du théologien chrétien contre celle du philologue, modèle du philosophe incarné par Zarathoustra, héritier du scepticisme romain.

Afin de comprendre dans quelle mesure Zarathoustra est un sceptique, il est nécessaire de garder présent à l'esprit le basculement vers le domaine moral que Nietzsche opère dans la notion de vérité à partir de l'opposition vertu-valeur. Mais encore plus, puisque l'on considère que le scepticisme ancien se limite à suspendre tout jugement sur la vérité du monde réel sans impliquer une méthode d'action sur le monde, il est pertinent de se demander dans quelle mesure est-il possible de parler d'une voie sceptique chez Nietzsche dès lors que la vérité n'appartient plus au domaine de la logique et de la connaissance mais à celui des valeurs et de la vie ?

III. La foi une voie de la vérité contraire à la liberté : le théologien versus le sceptique

S'il y a un trait qui caractérise les sceptiques, c'est celui de la liberté. En effet, la quête d'une vérité qui ne peut être donnée de manière absolue éloigne les sceptiques de tout dogmatisme. Les dogmatiques, au contraire, possèdent la vérité comme un trésor. Ils la suivent de manière aveugle et n'agissent pas de manière libre. Il en va de même pour la figure du théologien tel que Nietzsche la présente dans son ouvrage *L'Antéchrist*. Ainsi il affirme que « le croyant n'a pas la liberté d'avoir une conscience pour la question du 'vrai' et du 'faux' » (NIETZSCHE, 1993, §54), parce qu'un croyant est avant tout quelqu'un qui est *persuadé* d'une vérité. Mais les convictions sont

des prisons et des ennemis plus dangereux que les mensonges, dit Nietzsche. La conviction de la foi comme voie du salut n'admet pas de preuves. C'est pourquoi le christianisme rendant la croyance une vérité, il pose un *veto* sur la science et même sur toute *recherche* de la vérité.

Ni la conviction, ni la foi n'ont rien d'instinctif ni d'immédiat, mais elles ont une histoire que le philologue peut déchiffrer et analyser sans prévention ni précipitation, grâce à l'exercice de la liberté qui est la condition première pour philosopher. Voici *l'ephexis* sceptique mis en pratique par le philosophe nietzschéen, cet exercice d'un esprit libre l'empêche de retomber sur le besoin de l'absolu, lequel tel qu'une foi aveugle empêche toute liberté de décider du vrai et du faux. Ainsi, par la pratique de *l'ephexis* la figure du théologien s'oppose à celle du philosophe de sorte que le sceptique est identifié en premier lieu comme celui qui n'agit pas de la même manière que le théologien. Mais encore, un sceptique tel que Nietzsche le définit positivement dans cet ouvrage est un philosophe de race (§12), un grand esprit (§54), celui qui veut quelque chose de grand et qui veut aussi les moyens pour y parvenir (§54), celui qui met toute son intelligence à son service (§54).

Le philosophe est un esprit libre qui ne s'attache pas au vrai, cette erreur irréfutable sur laquelle s'acharne le christianisme. Le sceptique n'est pas à la recherche de cette vérité de la foi, parce qu'il veut quelque chose de grand et de nouveau et non pas cet outil de pouvoir qui rend forts les faibles. Seulement « la force et la liberté issues de la rigueur et de la plénitude de l'esprit, se démontrent par le scepticisme » (§54) - affirme Nietzsche.

Mais la suite de l'explication de Nietzsche peut paraître paradoxale à prime abord car : qu'est cette grandeur que cherche le sceptique si ce n'est que la vérité ? Or, comme dans la plupart des textes nietzschéens, les notions nietzschéennes reflètent de manière inversée, comme dans un jeu de miroirs, la notion telle qu'elle est comprise par la tradition. Ainsi, la vérité dont il est question ici est celle qui dévoile son oubli, celle qui s'assume changeante et périssable. Voilà pourquoi Nietzsche affirme que : « Pour trouver une vérité est nécessaire l'éducation de l'esprit et la victoire sur soi-même » (NIETZSCHE, 1984, §53).

Cette éducation de l'esprit est la seule qui peut le conduire à être pleinement libre. Mais il faut signaler qu'il s'agit non seulement de chercher la vérité mais effectivement de la *trouver*. Or, est-ce que trouver la vérité implique posséder la vérité comme le dogmatique ? Dans ce point, loin de s'éloigner du scepticisme, à notre avis, il radicalise le geste sceptique. La seule vérité qu'on peut effectivement trouver est dans l'affirmation de son caractère contingent, ainsi tout caractère absolu est banni (alors que le scepticisme ancien peut laisser supposer encore des valeurs absolues, raison pour laquelle la vérité est inatteignable). Toutefois, pour arriver à saisir cette vérité est nécessaire la victoire sur soi-même [*Selbst-Überwindung*], ce qui implique aussi un sacrifice de soi.

En effet, dans la mesure où Nietzsche affirme que Zarathoustra est un sceptique et donc qu'il est à la *recherche* de la vérité, mais qu'il

est encore des grands esprits de *trouver* la vérité par la victoire de soi, le geste de Nietzsche peut paraître paradoxal. Or, il faut garder présent à l'esprit l'ambivalence de la vérité : tantôt Nietzsche se réfère à la vérité pour signaler le pouvoir de domination, tantôt il se réfère à la vérité pour signaler ce mouvement de création et dévoilement de l'oubli. Afin de clarifier ce passage, nous nous permettons de nous attarder par la suite sur l'un des paragraphes de l'ouvrage *Ainsi parlait Zarathoustra* dans l'objectif d'éclaircir le mouvement de « la victoire sur soi-même » que doit réaliser jusqu'aux bout celui qui cherche la vérité et prétend la trouver.

IV. De la victoire sur soi-même [*Selbst-Überwindung*], la voie pour trouver la vérité contre la volonté de vérité [*Wille zur Wahrheit*]

Zarathoustra – pris encore en un jeu de miroir vis-à-vis des prophètes – est l'ermite qui a su trouver la grande vérité et qui veut la professer aux hommes. Au rebours des prophètes qui cherchent à diffuser la parole divine de Dieu, Zarathoustra veut faire comprendre aux hommes que « Dieu est mort » et qu'il faut aménager la venue du Surhumain. Lors de sa deuxième descente vers le village, Zarathoustra s'est déjà adressé aussi bien aux gens réunis sur la place publique qu'à ses disciples mais les oreilles qui l'écoutaient n'étaient pas prêtes à recevoir son message. Nous comprenons maintenant que ceci arrive parce que « le christianisme a mené une guerre à mort contre le surhumain prenant parti pour tout ce qui est faible, bas, manqué, contre la conservation de la vie forte » (NIETZSCHE, 1984, §4)

Mais cette fois-ci, Zarathoustra descend après avoir subi une transformation – comme tient à le remarquer E. Fink (FINK, 1965) –, car dans cette deuxième partie du livre, il s'agit d'articuler les multiples discours énoncés par Zarathoustra autour d'une thématique principale : celle de la volonté de puissance [*Wille zur Macht*]. C'est dans ce contexte que Nietzsche s'attarde sur l'étude de cette pratique rigoureuse qui est d'atteindre la vérité par la pratique « De la victoire sur soi » [*Selbst-Überwindung*] (NIETZSCHE, 1996, p.158). En ce sens, la victoire sur soi, en tant qu'exercice de tout homme libre, doit être comprise d'abord comme l'exercice du dépassement de l'homme vers le Surhumain, mais aussi comme un principe ontologique en œuvre qui met en mouvement le constant dépassement de la vérité sur elle-même.

Pour mettre sous lumière cette puissance qui est la victoire sur soi, Nietzsche s'attèle d'abord à mener une critique sur la volonté de vérité [*Wille zur Wahrheit*] des sages illustres et sur la volonté de vivre [*Lebens-Wille*] propre du pessimisme schopenhauerien. Toutes deux expriment le désir de faire perdurer l'être dans son immutabilité et de le maintenir sous le contrôle de l'entendement, et dans ce sens elles peuvent être renvoyées à la vérité du théologien dans le contexte de *L'Antéchrist*. La volonté de vrai – telle qu'il le développera dans *L'Antéchrist* – exprime un désir de domination alors que la volonté de vivre exprime la pesanteur de l'obéissance. Les deux cherchant à réduire tout le réel à ce qui est concevable, et ainsi réduire toute action aux valeurs hiérarchisées sous les principes immuables du bien et du mal, elles entraînent un affaiblissement de la puissance

de la vie. Or, la puissance de la vie se manifeste dans le renoncement de soi, dans la victoire sur soi.

Le « vouloir de *trouver le vrai* » est paradoxalement le contraire de « la victoire sur soi » qui aboutit enfin à trouver la seule vérité. Le vouloir du vrai est le vouloir de *rendre concevable* tout ce qui est, de sorte qu'il s'agit d'une réduction du réel, seulement en faisant violence aux choses et en les cachant pouvons-nous rendre concevable ce qui nous échappe. Nous pourrions dire que le vouloir du vrai ne *cherche* pas, comme bon sceptique, mais qu'il cherche à posséder la vérité, comme le font les dogmatiques, à force de faire violence aux choses. Au rebours, l'esprit libre qui ne violente pas le monde, trouve la vérité dans la mesure où il s'agit d'un mouvement de dévoilement de ce qu'en elle est caché.

Par ailleurs, dans ce texte est mis en relief que la volonté de l'homme sage n'est pas une volonté créatrice mais une volonté d'anéantissement, qui prend les reflets par les choses. C'est une volonté qui cherche quelque chose d'autre que la puissance de la volonté elle-même. Les sages, « ils créent un monde pour l'adorer à genoux » (NIETZSCHE, 1996, p.119), ils cherchent non le vrai mais la domination à partir de la création des valeurs qu'ils prétendent immuables et auxquelles la foule croit et suit. Les sages illustres sont au service, non pas d'eux-mêmes comme les sceptiques, mais au service des valeurs chrétiennes.

Dans ce sens, quelques années plus tard Nietzsche affirmera dans *L'Antéchrist* que « Pire que tout vice est la pitié du christianisme » (NIETZSCHE, 1984, §2). La pitié, pilier fondamental du christianisme devient, grâce à ces sages, la raison. Précisément, dans le texte « Des sages illustres » (NIETZSCHE, 1996, p.147), Nietzsche rend compte de cette « volonté de trouver le vrai » des sages qui se croyant libres par rapport à la foule qui les suit et les écoute, en deviennent leurs serviteurs. Zarathoustra dénonce ainsi : « Vous n'avez jamais été que les serviteurs du peuple et de la superstition populaire (...) Vous cherchez à fonder en raison la piété traditionnelle de votre peuple et c'est là que vous appelez 'la volonté de trouver le vrai' » (NIETZSCHE, 1996, p.147). La vérité que les sages prônent, de même que la foi du chrétien, s'avère être un mensonge. Nietzsche révèle ainsi la soif d'assujettissement qui les emporte, contraire à la volonté de se dépasser, d'avoir une victoire sur soi. La volonté du vrai qui se veut maître du réel fait du sage quelqu'un qui est maître de soi. En effet, quelques années auparavant, en *Aurore*, Nietzsche avait remarqué que la maîtrise de soi [*Selbst-beherrschung*] n'est en réalité que des raisons que l'homme se donne pour clarifier dans sa raison une volonté qui l'ex-cède (NIETZSCHE, 1989, §109). Zarathoustra, au contraire du sage maître de soi qui connaît les reflets des choses, connaît « le secret de la vie ». L'absence d'un conformisme pousse à l'homme sceptique à savoir que « Je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini » (NIETZSCHE, 1996, p.161).

Le *Selbst-Überwindung* tel qu'il est présenté par Zarathoustra est donc une volonté qui se confronte au « vouloir vivre » et à la « maîtrise de soi ». Il s'agit d'une vie qui préfère quelque chose autre que la vie elle-même, elle préfère la puissance. Puisque la vie est essentiel-

lement mouvement et non-repos, « la volonté de puissance n'est pas la tendance à s'arrêter dans une position de puissance déjà atteinte [comme ce qui prônent les sages] mais toujours une volonté d'hégémonie et de victoire nouvelle » (FINK, 1965, p.101). Ainsi, l'*Überwindung* débouche donc dans un mouvement d'autodestruction nécessaire dans le mouvement du devenir Surhumain. Nietzsche se lance ainsi au-delà de la maîtrise sur soi. Comme nous le savon par la voix de Zarathoustra, la venue du Surhumain réclame la destruction du dernier homme, c'est-à-dire, un sacrifice : « j'aime de toute ma tendresse ceux qui périssent car ils franchissent le pont » (NIETZSCHE, 1996, p.248), exprime-t-il. De la même manière, il exprime que la volonté de puissance se réclame de finir avec la volonté de vérité : « *Ma* volonté de puissance marche elle aussi dans les empreintes de *ton* vouloir de trouver le vrai » (NIETZSCHE, 1996, p.161), dit Nietzsche contre les dogmatiques.

Le mouvement et le changement emportent la stagnation et la perpétuation des valeurs : Le problème de la volonté est en fin de comptes le problème de la morale. Ainsi, nous pouvons affirmer que « bien et mal notions immuables n'ont pas d'existence. Tout travaille à se surpasser sans cesse » (NIETZSCHE, 1996, p.161). C'est par la volonté de puissance qui se manifeste dans le travail de la victoire sur soi que Zarathoustra enlève le masque aux sages dogmatiques. Il rend visible le fait que les valeurs ne sont que des moyens pour les hommes d'exercer leur puissance de domination. C'est pourquoi la vérité sceptique de Zarathoustra est une valeur opératoire qui force à la destruction des valeurs « immuables » pour en créer de nouvelles. Il s'agit de détruire à « coup de marteaux » les vérités établies, pour finalement porter un regard gai vis-à-vis de l'avenir : « Et qu'importe si tout ce qui est fragile vient à se briser contre vos vérités ? Il y a tant de demeures à construire encore ! » (NIETZSCHE, 1996, p.162).

En guise de conclusion :

L'ouvrage de *L'Antéchrist* met en évidence, en continuité avec les enseignements prononcés dans le Zarathoustra, une figure positive du scepticisme. Le personnage conceptuel du sceptique déployé par Nietzsche ici tient, certes, à l'influence des sceptiques anciens. Mais on ne saurait pas comprendre cette figure sans saisir la reformulation de la notion de vérité. Si le scepticisme est une voie chercheuse de la vérité, il nous a fallu redéfinir cette « vérité » à la lumière des textes nietzschéens pour comprendre dans quelle mesure Zarathoustra est un sceptique. C'est ainsi que nous pourrions affirmer que : 1- la vérité en tant qu'une valeur logique est substituée par la vérité comme une valeur morale qui masque des luttes de pouvoir. 2- trouver une vérité par la victoire de soi n'est pas chercher à posséder une vérité immuable mais adhérer au mouvement de la volonté de puissance qui met en évidence le fait que la vérité ne cesse de transmuter et de renaître. Être un sceptique implique devenir un esprit libre qui refuse de tomber dans la tentation de l'absolu et qui peut se tenir dans l'abîme qui sépare le vrai et le faux. Toutefois, sortir du cadre logique et dichotomique de notre pensée n'est possible que s'il y a « des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle », comme dit Nietzsche,

car il est encore une fois nécessaire « une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici » (NIETZSCHE, 1984, p.8).

ce premier travail sur le scepticisme nietzschéen devrait être continué par l'analyse du scepticisme tel qu'il est présenté dans son caractère négatif dans *Par delà bien et mal*. Une comparaison entre ces deux formes de présenter les sceptiques et le scepticisme nous permettrait enfin de mieux saisir ce que Nietzsche appelle de manière fulgurante son « ultime scepticisme » : « *L'ultime scepticisme* – Que sont donc en fin de compte les vérités de l'homme ? Ce sont les erreurs *irréfutables* de l'homme » (NIETZSCHE, 1901, §265).

Bibliographie

- BERRY, J. 2004. The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche. *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 65, No. 3, pp. 497-514.
- BERRY, J., *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FINK, E., *La philosophie de Nietzsche* (trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenber) Paris: Ed. minuit, 1965
- NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra* (trad. Geneviève Bianquis), Paris : Flammarion, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Aurore* (trad. Hervier) Paris: Gallimard, 1989.
- NIETZSCHE, F., *Gai savoir* (trad. Albert), Paris : Mercure de France, 1901.
- NIETZSCHE, F., *L'Antéchrist* (trad. Eric Blondel), Paris : Flammarion, 1984
- NIETZSCHE, F., *Par delà le bien et le mal* (trad. Patrick Wotling), Paris : Flammarion, 2000.
- PANICHI, Nicola, Nietzsche et le 'gai scepticisme' de Montaigne, *Noesis* [Online], 10 | 2006, URL : <http://noesis.revues.org/452> [27/03/2014]
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes* (trad. Pierre Pellegrin) Paris : Ed. Seuil, 1997.
- WOTLING, P. 2004. L'Ultime scepticisme. La vérité comme régime d'interprétation, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Vol. 131, p. 479-496.
- WOTLING, P. 2010. Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure. Ephexis, bouddhisme, Frédéricisme chez Nietzsche, *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, n° 65, p. 109-123.

Os limites da fenomenologia na investigação do imaginário

The limits of phenomenology at the investigation of imaginary

Palavras-chave Sartre, existencialismo, imaginário, Husserl, fenomenologia.

Mots-clés Sartre, l'existentialisme, imaginaire, Husserl, phénoménologie.

Gabriel Gurae Guedes Paes

UFSCar, São Carlos, SP, Brasil.

Mestrando em Filosofia pela
UFSCar. Bolsista CAPES.
ggurae@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo contextualiza as dificuldades fenomenológicas e ontológicas que Sartre enfrenta para distinguir imaginário e realidade, distinção essa que, segundo o filósofo francês, Husserl não conseguiu realizar. Se em *Esboço para uma teoria das emoções* Sartre mantém a posição de que uma fenomenologia pura deve colocar o mundo entre parênteses, na conclusão de *O imaginário* a consciência só pode ser colocada em relação ao mundo. E o mundo real, dado a percepção, não se distingue do imaginário apenas pelo ato da consciência: Sartre recusa o idealismo husserliano. O problema da imaginação se constrói em um contexto de rompimento com Husserl que já aponta para a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*.

Résumé

Ce document met en contexte les difficultés phénoménologiques et ontologiques que Sartre s'affronte pour distinguer l'imaginaire de la réalité, une distinction qui, selon le philosophe français, Husserl n'a pas réussi à accomplir. Si dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre maintient la position selon laquelle une pure phénoménologie doit mettre le monde entre parenthèses, à la conclusion de *L'imaginaire* il soutient que la conscience ne peut qu'être en rapport avec le monde. Et le monde réel, tel qu'il est perçu, ne se distingue pas de l'imaginaire seulement pour l'acte de la conscience: Sartre rejette l'idéalisme husserlien. Le problème de l'imagination est construit dans un contexte de rupture avec Husserl qui pointe déjà vers l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant*.

Introdução

Na conclusão de *O imaginário* (1936) Sartre, após realizar a sua psicologia fenomenológica da imagem, coloca a seguinte questão: "o que deve ser a consciência visto que ela pode imaginar?". Para tornar possível colocar essa questão, é preciso levar em conta a fenomenologia de Husserl, já que em *O imaginário* Sartre se declara um discípulo do filósofo alemão. Queremos saber em que medida Sartre segue ou rompe com Husserl para ter uma perspectiva do contexto em que se levanta a questão do imaginário, contexto esse em que

Sartre desenvolve uma “psicologia fenomenológica”. Em *O imaginário*, Sartre não se aprofunda na explicação do que é uma “psicologia fenomenológica”, então, para compreender as dificuldades que envolvem a elaboração desta disciplina, recorremos ao *Esboço para uma teoria das emoções* (1939). Também utilizamos a Introdução de *O ser e o nada* (1943) para mostrar como as dificuldades relacionadas ao tema do imaginário serão retomadas nesta obra. Essa estratégia mostrará como o problema da imaginação se constrói em um contexto de rompimento com Husserl que já aponta para a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* e a necessidade de se estabelecer um ser transfenomenal. Em *O imaginário não há a preocupação de desenvolver uma ontologia explícita que afirme o ser do fenômeno como transfenomenal, mas já há a descrição do objeto da percepção como não constituído* pela consciência. Essa característica do objeto da percepção é para Sartre essencial para distingui-lo do objeto dado pela consciência imaginante que, este sim, é *constituído* pela consciência. Sartre considera insatisfatório fazer como Husserl que, de maneira idealista, distingue imagem e percepção apenas pelo ato da consciência. Esse desacordo ontológico em relação a Husserl levará a um desacordo metodológico. Se os objetos percebidos, objetos que compõe o *mundo*, não são constituídos, não é possível descrever a consciência pura, pois a consciência só pode ser algo em relação a esse mundo não constituído. Para compreender a consciência não é possível colocar o mundo “fora de circuito”. Mesmo a consciência imaginante, que constitui o seu objeto, precisa do mundo para se realizar, pois Sartre a definirá como afastamento em relação a uma situação específica no mundo. Sartre acaba seguindo um caminho que torna inviável a redução transcendental. Traçado o mapa, vamos percorrer o caminho.

1. Sartre, discípulo de Husserl?

Sartre começa a introdução de *O ser e o nada* afirmando que o pensamento moderno realizou um progresso ao assumir que “o ser do existente é a série das aparições que o manifestam”, o que implica que não há um verdadeiro ser por trás ou interior às aparições como se estas fossem uma falsa manifestação do ser. A força, por exemplo, “não é um *conatus* metafísico e de espécie desconhecida que se disfarça de seus efeitos (acelerações, desvios, etc.): é o conjunto desses efeitos” (Sartre, 1997, p. 15). Do mesmo modo a eletricidade é o conjunto de suas reações físico-químicas como a eletrólise, a incandescência de um filamento de carbono ou o deslocamento da agulha do galvanômetro. Não é preciso conhecer uma realidade oculta como uma substância ou uma forma no mundo das ideias para conhecer o ser da eletricidade: basta descrever a série de aparições da eletricidade. A genialidade de Proust não é uma potência interior de produzir obras, a genialidade de Proust está nas obras que criou. A essência do existente, ou seja, o que o existente é, revela-se em seu aparecer. Esse aparecer do existente é o fenômeno:

se nos desvencilhamos do que Nietzsche chamava “a ilusão dos trás-mundos” e não acreditamos mais no ser-detrás-da-aparição, esta tornar-se-á, ao contrário, plena positividade, e

sua essência um “aparecer” que já não opõe-se ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Chegamos assim à ideia de fenômeno como pode ser encontrada, por exemplo, na “Fenomenologia” de Husserl (...). O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto (SARTRE, 1997, p. 16).

Assim, num primeiro momento Sartre reivindica a fenomenologia de Husserl para afirmar que o fenômeno, que não aponta para nada atrás de si, é “totalmente indicativo de si mesmo”. Porém, usar o nome de Husserl para afirmar que é *o próprio ser do existente* que é manifestado no fenômeno é algo controverso. Essa controvérsia será exposta e enfrentada na introdução de *O ser e o nada* onde Sartre recusa o idealismo husserliano.

Essa tensão em relação ao idealismo de Husserl pode ser encontrada desde as primeiras obras fenomenológicas de Sartre. Segundo Simone de Beauvoir, Sartre passou a interessar-se pela fenomenologia através do famoso encontro com Raymond Aron em 1933 num café de Paris. Raymond Aron, mostrando a Sartre o coquetel sobre a mesa, afirma que com a fenomenologia é possível falar daquele objeto e fazer disso filosofia. Sartre vê na fenomenologia a possibilidade de afirmar a existência do mundo tal como se dá a nós e ao mesmo tempo manter a soberania da consciência, ultrapassando a oposição idealismo-realismo (MOUTINHO, 1995, p. 24). Talvez possamos pensar em Sartre, quando este ainda iniciava o seu contato com a fenomenologia, como fazendo parte do que Carlos Alberto de Moura denomina os “primeiros discípulos de Husserl” que se encantaram com o lema “voltar as próprias coisas”:

Mas quais são, afinal, as “coisas” às quais se pretende retornar? Aqui, não está em questão um retorno às coisas propriamente ditas, compreendidas como objetos, regiões objetivas ou qualquer setor ôntico, como supuseram os primeiros discípulos de Husserl, seduzidos aqui mais pelo significado corrente das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa pelo autor (MOURA, 1989, p. 19).

Carlos Alberto de Moura argumenta que Husserl, ao afirmar que é preciso voltar às próprias coisas, não está fazendo uma ontologia e não se refere ao existente tal como existe em si mesmo. Husserl está preocupado com uma teoria do conhecimento e, neste sentido, as “coisas” só interessam a fenomenologia na medida em que são *dadas pela consciência*. Assim, o retorno aos objetos “não é senão um retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (MOURA, 1989, p. 22).

Pela análise dos modos como os objetos são dados à consciência, Husserl conclui que eles não são conteúdos imanentes à consciência. Defendendo que o objeto é *efetivamente* dado à consciência, Husserl pretende eliminar o conceito de uma ideia mediadora que como conteúdo mental serve de *imagem* intermediária entre a subjetividade e o objeto transcendente. Se dermos direito de cidadania a esta concepção, teremos três elementos envolvidos na constituição de uma ideia: o sujeito que pensa, a ideia interior pensada pelo sujeito

e o objeto exterior inacessível referido pela ideia. Esse conceito de ideia encontrado, por exemplo, no empirismo de John Locke, torna impossível verificar a relação entre objeto e representação, pois a consciência só teria acesso à mediação das imagens, sendo impossível a experiência das próprias coisas. Nas *Investigações*, a tese da ideia como imagem mediadora será recusada pela afirmação do objeto *efetivo* e *exterior* à consciência intencional: não vemos cores, mas coisas coloridas, não ouvimos sons, mas a canção da cantora, não percebemos complexos sensoriais subjetivos que são signos de uma cadeira, mas a própria cadeira, não existe diferença entre objeto e representação (MOURA, 1989, p. 97). Assim, “voltar às próprias coisas” quer dizer que devemos eliminar as intermediações do representacionismo e investigar diretamente o modo como os objetos são dados à consciência intencional.

Mas “voltar às próprias coisas”, de acordo com o segundo tomo de *Investigações*, não conduz ao realismo que afirma a existência do objeto em si: “a afirmação do objeto intencional não poderá ser senão a afirmação dos vividos a ele referidos, ela deverá limitar-se a dizer que o objeto é visado, quer dizer, é vivido o visá-lo”. *Strictu sensu*, há nas *Investigações* não “uma afirmação do objeto intencional, mas apenas dos vividos” (MOURA, 1989, p. 98). Neste sentido, a afirmação de Husserl em *Ideias I* de que o *real* é relativo e dependente frente à consciência, não é uma afirmação ontológica sobre objetos em si, mas do que só pode ser descrito enquanto dado pela consciência. E o que vale para a realidade vale também para o ser: quando Husserl defende nas *Meditações* que o mundo retira da consciência o seu *ser*, não faz uma ontologia. Esse engano poderia ser cometido pelo leitor ingênuo que compreende a palavra *ser* usada por Husserl em seu sentido metafísico tradicional. Ao contrário da ontologia, a fenomenologia nada pode afirmar sobre o ser do objeto na sua independência em relação à consciência. Por isso Husserl, contrariando seus “discípulos realistas”, afirmará que a fenomenologia é um idealismo transcendental. E essa exigência de idealismo – que segundo Husserl é essencial à fenomenologia – não implica que a natureza só é enquanto dada pela consciência. Talvez essa censura à Husserl fizesse sentido se o autor estivesse fazendo uma ontologia, o que não é o caso. Para Husserl, afirmar algo sobre a natureza e seus objetos é papel da ciência ou da ontologia e não da fenomenologia, o interesse da fenomenologia é no conhecimento e não nos objetos (MOURA, 1989, pp. 24-25). É dentro da problemática da teoria do conhecimento que Husserl estabelece a *epoché*: é preciso negar a atitude natural não para negar o ser das coisas, mas para voltar-se ao conhecimento das coisas.

A *epoché* remonta ao cogito de Descartes, à necessidade de partir de um solo seguro e irrefutável que fundamente todas as ciências. Os fundamentos que antecedem as “explicações” teóricas devem ser buscados na “descrição” dos fenômenos concretos, fenômenos em relação aos quais se constituem os conceitos abstratos das ciências. Ao contrário da ciência e da ontologia, a fenomenologia parte da ausência de pressupostos, seus conceitos devem ser diretamente verificáveis na intuição e não podem ultrapassá-la através de hipóteses. As ciências teóricas serão sempre duvidosas, pois informam

mais do que é dado no fenômeno. Compreende-se assim porque nas *Investigações* Husserl distingue “percepção adequada” de “percepção inadequada”, onde a segunda ocorre “quando se atribui ao objeto percebido determinações que não são efetivamente dadas” (MOURA, 1989, p. 121). A “percepção adequada”, limitando-se ao que é dado no fenômeno, cumpre o *critério de evidência*, restringe-se ao que é vivido no momento presente pela consciência e não aos objetos em si, pois estes escapam aos dados imediatos da percepção. Como explica Marcus Sacrine em relação a *Ideias I*:

Husserl considera que as vivências da consciência, ao contrário dos objetos percebidos, por exemplo, não se manifestam por múltiplos perfis parciais, mas se doam de uma só vez tais como são, revelando diretamente seus componentes. Ao olhar reflexivo, as vivências aparecem tais como são, sem nenhum resto transcendente que exigiria que se adotasse um outro ponto de vista para ser revelado. (SACRINE, 2012, p. 115).

Por tudo isso, Husserl não poderia aceitar a premissa de *O ser e o nada* que citamos no início deste texto: “o ser do existente é a série das aparições que o manifestam”. A fenomenologia, reduzida à perspectiva do que aparece no fenômeno, nada pode dizer sobre o ser dos existentes que são objetos que transcendem essas perspectivas vividas. A premissa de Sartre afirma mais do que é dado no fenômeno, sai do ser enquanto constituído pela consciência (o *nóema*) para caracterizar o ser do existente em si, sai dos domínios da fenomenologia para entrar na ontologia.

2. Da psicologia fenomenológica à promessa de uma fenomenologia transcendental

Vamos agora nos deter no método utilizado em *O imaginário* (exceto na conclusão) que é a psicologia fenomenológica. Como Sartre não se aprofunda sobre esse método em *O imaginário*, utilizaremos o *Esboço para uma teoria das emoções*. Este livro de 125 páginas publicado em 1939 é o que sobrou de *A psique*, obra que Sartre começa a escrever no outono de 1937. A psique chegou a ter mais de 400 páginas, mas as divergências de Sartre em relação a Husserl o obrigaram a abandonar o projeto de escrevê-la (SARTRE, 1987, p. 176). Em *Esboço*, propondo se restringir aos domínios da fenomenologia de Husserl, Sartre desenvolve uma estratégia que, mesmo não havendo ainda a afirmação ontológica a respeito das coisas-em-si, consegue não abandonar o mundo das coisas.

Em *Ensaio sobre a transcendência do ego* o psíquico, compreendido apenas como um objetivo transcendente que ultrapassava os dados presentes do fenômeno, circunscrevia-se ao campo de estudo da psicologia hipotética e não da fenomenologia eidética. No *Ensaio* não é possível, por exemplo, um dado evidente a respeito do ódio enquanto “estado”, mas apenas dos vividos de repulsa que se dão imediatamente à consciência. Os vividos de repulsa serão somados pelo psicólogo para formar o conceito de ódio. O ódio, transcendente aos vividos de repulsa, ultrapassando os dados presentes do fenômeno, é

campo de estudo da psicologia hipotética e não da fenomenologia eidética. Essa separação entre os vividos de repulsa e o ódio, que caminha juntamente com a separação entre fenomenologia e psicologia, é resumida na seguinte excerto de Damon Moutinho:

Entre o vivido de repulsão e o “estado” ódio, não há meio termo, não há passagem. O salto é brusco; de um lado a imanência, “esfera das evidências adequadas”; de outro, o sentido transcendente, o “estado” ódio, que não se reduz a esse vivido de repulsão, afirmando por isso mesmo “sua permanência” (...): não há lugar no Ensaio para uma psicologia eidética (MOUTINHO, 1995, p. 98).

Mas, conforme Moutinho há uma virada na filosofia de Sartre a partir de *A imaginação* (1936) que consiste justamente em apontar a necessidade de uma psicologia eidética (ou fenomenológica) que será desenvolvida nas obras *Esboço pra uma teoria das emoções* e *O imaginário* (MOUTINHO, 1995, p. 98). A psicologia fenomenológica deve trazer os “fatos objetivos”, hipotéticos e abstratos a respeito do psíquico para o campo subjetivo dos “fenômenos de consciência”¹, eidéticos e vividos. Em *Esboço*, por exemplo, a emoção é descrita não como um estado psíquico, mas como uma modificação da intenção da consciência em relação ao objeto apreendido. Em *O imaginário* o ódio, que em *Ensaio* era um objeto transcendente, passa a ser uma consciência afetiva para a qual vale a lei da intencionalidade:

Uma alegria, uma angústia, uma melancolia são consciências. E devemos aplicar a elas a grande lei da consciência: toda consciência é consciência de alguma coisa. Em suma, os sentimentos são intencionalidades especiais, representam uma maneira – entre outras – de transcender-se. O ódio é ódio de alguém, o amor é amor de alguém. (SARTRE, 1996, p. 98).

A psicologia fenomenológica, diferente da fenomenologia transcendental, ou fenomenologia pura, não descreve a consciência, mas apenas formas que a consciência pode tomar: a emoção, o imaginário, os afetos ou a percepção e não a consciência. Assim, no *Esboço* Sartre faz um estudo específico das emoções e confronta os dados fenomenológicos com estudos de correntes distintas da “psicologia contemporânea” (associação, pragmatismo, gestalt, behaviorismo e psicanálise). Outra diferença entre fenomenologia transcendental e psicologia fenomenológica é que esta, ao descrever a consciência nas relações com o mundo, não coloca o mundo entre parênteses:

Nós permaneceremos de acordo com a psicologia que não coloca o homem em questão nem o mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de uma multiplicidade de situações: no café, em família, na guerra. De um modo geral, o que lhe interessa é o homem em situação. (Sartre, 1995, p. 27).

1 Aqui é bom lembrar que o “fenômeno de consciência” é diferente do objeto do fenômeno que é dado à consciência, o fenômeno enquanto aparência imediata manifesta-se sob duas perspectivas inseparáveis: a do objeto dado pela consciência e a da consciência que coloca um objeto.

Deste modo não há uma redução transcendental na psicologia fenomenológica, mas apenas uma redução eidética. Cabestan explica que “diferentemente da fenomenologia, a *psicologia* fenomenológica permanece na atitude natural e, longe de proceder a qualquer redução transcendental, estuda a realidade humana em situação” (CABESTAN, 1999 p. 60). Na psicologia fenomenológica, redução não significa reduzir o objeto a algo constituído pela consciência, mas em “expulsar” os objetos da consciência e assim não confundi-los com a maneira como são dados pela consciência. E o objeto também não é um conteúdo interior da consciência, pois a consciência não tem interior, a consciência é um puro voltar-se em direção aos objetos que estão “fora” dela. Esse procedimento faz com que não se confunda consciência e objeto: a consciência não é um objeto, nem uma coleção de objetos que estão em seu interior, mas um modo de colocar objetos. Sartre faz na psicologia fenomenológica uma *redução eidética* que deve descrever a consciência enquanto doadora de sentido ao mundo, mas *não uma redução fenomenológica* que, como assinala Husserl em *Ideias*, ao se dirigir à consciência pura coloca “o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos, ‘fora de circuito’” (HUSSERL, 2006, p. 117). Distinguimos assim, concordando com Moutinho, dois tipos de redução: “A redução fenomenológica aparecerá como método e adequado apenas ao campo da fenomenologia, por oposição a redução eidética, aplicada no terreno da psicologia” (MOUTINHO, 1995, p. 59).

Com a redução eidética, mesmo sem colocar o mundo entre parênteses, Sartre mantém a posição cartesiana presente em Husserl de que o pensamento teórico deve ser precedido de um fundamento irrefutável. Toda a “psicologia contemporânea” será colocada em questão, pois o psicólogo, por não partir dos dados seguros do fenômeno, é vítima de confusões insolúveis ao investigar afetos, imagens mentais, pensamentos, percepções, lembranças, enfim, a consciência, como se fossem *atos*.

Se nos perguntamos sobre o que é um fato, nós vemos que ele se define por aquilo que encontramos no decorrer de uma pesquisa e que ele se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação aos fatos anteriores. (Sartre, 1995, p.8).

Os fatos particulares colhidos por um psicólogo, seja através da observação ou experimentação, não possuem sentido neles mesmos, mas só enquanto somados na construção das hipóteses preditivas de suas teorias. A emoção, como fato, “se apresentará como uma novidade irreduzível em relação aos fenômenos de atenção, de memória, de percepção, etc.” (SARTRE, 1995, p. 14). Neste sentido, o conceito de homem seria uma conjectura para se estabelecer conexões entre fatos dessemelhantes externos uns aos outros. Disso resulta que a psicologia torna-se uma soma de fatos heteróclitos em que cabem estudos tão disparees como a ilusão estroboscópica e o complexo de inferioridade (SARTRE, 1995, p. 12).

Sartre, antes de trabalhar com hipóteses psicológicas, descreverá aquilo que *aparece* de modo imediato à consciência. É neste

contexto que Sartre usa o lema “voltar às próprias coisas” em *Esboço*. O método consistirá na *reflexão* sobre o modo como o objeto é dado à consciência ou, o que significa a mesma coisa, sobre o modo como a consciência dá o seu objeto. A imagem, a afetividade, o pensamento, a percepção, a memória, não serão considerados pelo fenomenólogo como *atos* inertes, como objetos, coisas que se relacionam de modo mecânico conforme as predições teóricas, mas como consciências, como estruturas intencionais vividas que revelam um objeto. A reflexão sobre essas estruturas intencionais nos dará de modo imediato e indubitável a *essência (eidos)* da imagem, da afetividade, da percepção, do pensamento, etc. Só depois que fixarmos o certo é que poderemos então passar à construção de hipóteses. Somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos. Se, por exemplo, antes de começar um estudo sobre a emoção o psicólogo não definir a essência dessa consciência, terá dificuldades para distinguir a emoção em meio à massa dos fatos psíquicos e confundirá consciência com objeto. A emoção, não pode ser compreendida como fato, um dado empírico que será somado para construção de teses psicológicas, não pode ser um estudo ao lado de outros estudos sem ligação entre si, um capítulo de um tratado de psicologia “como o cálcio nos tratados de química após o hidrogênio e o enxofre” (SARTRE, 1995, p. 14). A emoção é expressão do todo da consciência que se manifesta em suas formas particulares, e não um elemento exterior e isolado. No seguinte excerto de *Esboço* poderíamos substituir a palavra emoção por imaginação, percepção, pensamento ou qualquer outra palavra que indique uma das formas em que a consciência pode se expressar:

a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se nos colocamos sobre o plano existencial, o todo da realidade humana. Ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sobre um aspecto definido a totalidade sintética humana na sua integridade (SARTRE, 1995, p. 26).

A psicologia fenomenológica pode ser entendida como um tráfego entre a psicologia tradicional e a fenomenologia. Como a psicologia tradicional, trabalhará com dados fornecidos pela experimentação e indução, com descrição de comportamentos e reações corporais, mas esses dados deverão ser organizados pelo que primeiro fornecerá a reflexão fenomenológica. A reflexão fenomenológica será a base que permitirá organizar, modificar e unificar os fatos psicológicos. Os fatos estabelecidos pela psicologia tradicional como as reações corporais e condutas não podem ser isolados para depois determinarmos qual destes é a causa do comportamento, pois o psíquico é uma totalidade. Assim, se um psicólogo associacionista descreve o psíquico isolando reações fisiológicas que causam o comportamento, Sartre, buscando a origem do psíquico na consciência, não isola as reações fisiológicas e o comportamento, nem estabelece relações de causa e efeito entre eles, mas os considera como uma unidade que se dá através da intencionalidade da consciência. “Os fatos psíquicos que nós encontramos não são jamais primeiros, eles são, em sua estrutura essencial, relações do homem contra o mundo” (SARTRE, 1995, p. 18).

A psicologia fenomenológica, após um estudo específico da consciência (emoção, afetos, imaginário, etc.), deverá contribuir para o desenvolvimento da fenomenologia transcendental. Assim, Sartre explica em *Esboço* que após o estudo específico da emoção, devemos passar para o terreno da fenomenologia transcendental para resolver a seguinte questão: “que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível?” (SARTRE, 1995, p. 23). Esse caminho que vai da psicologia fenomenológica para a fenomenologia transcendental, apenas apontado em *Esboço*, Sartre pretendeu concretizá-lo em *O imaginário* quando na conclusão procura descrever o que é a consciência visto que ela pode imaginar. Mas, como observa Moutinho, apesar da pretensão de uma fenomenologia transcendental, o que vemos na conclusão de *O imaginário* é que “Sartre é posto diante da necessidade de realizar a redução fenomenológica – e simplesmente não a opera” (MOUTINHO, 1995, p. 126). Como veremos, Sartre, seguindo um caminho muito distinto de Husserl, acaba criando na conclusão um método para descrever o que é a consciência sem colocar o mundo entre parênteses.

Essa dificuldade em relação à redução fenomenológica se apresenta também na conclusão de *Esboço* onde Sartre, apesar de não negar a possibilidade de uma fenomenologia transcendental, aponta limites para esta, já que ao colocar o mundo entre parênteses, ela nada pode dizer sobre a facticidade da das situações concretas nas quais ocorre a emoção. No fim das contas, Sartre acaba seguindo um caminho metodológico que torna impossível descrever a consciência sem colocá-la frente a situações contingentes que não são meramente um produto constituído pela consciência. Marcus Sacrine sugere que a conclusão de *Esboço* indica uma crise de ruptura que já aponta para a ontologia de *O ser e o nada*:

Uma análise transcendental pura não pode esclarecer porque esse ou aquele fenômeno se manifesta concretamente, pois tal análise não considera as circunstâncias factuais da experiência. Há mais na experiência concreta do que a mera atualização de possibilidades puras (...). Para desvelar tal contexto, a fenomenologia transcendental de Husserl é impotente, e aqui o afastamento de Sartre em relação a Husserl é irreversível, mas também em relação à própria reflexão pura proposta em *A transcendência do ego*. Será preciso então desenvolver um novo caminho para apreender a consciência em toda a sua riqueza existencial, o caminho ontológico que Sartre elabora nos anos quarenta, principalmente em *O ser e o nada* (SACRINE, 2012, p. 123).

3. O Ser transfenomenal

Contudo, como é possível, utilizando essa metodologia, passar da imanência da consciência para o ser em si do objeto? A psicologia fenomenológica não pode ter essa pretensão, a afirmação do ser em si como transfenomenal só ocorrerá em *O ser e o nada*. Mas essa afirmação, que pressupõe uma ruptura com Husserl, é feita para lidar com problemas já presentes nas obras anteriores que caminham para a necessidade de uma ontologia. Notamos que Sartre não comete aquela ingenuidade apontada por Moura que consiste em simplesmente constatar que o objeto efetivo é transcendente à consciência e

a partir daí concluir que esse objeto é o ser em si. Sartre compreende que ao falar de objetos em si é obrigado a romper com Husserl. Um dos pontos dessa ruptura se realiza através da afirmação de duas premissas aparentemente contraditórias que tornaram possível uma *ontologia fenomenológica*: “o ser é o que aparece no fenômeno” e “o ser não se reduz ao fenômeno”.

Antes de discorrer sobre o ser, é importante lembrar que o ser sobre o qual discorreremos é “*o ser do existente*” tal como aparece na introdução de *O ser e o nada*, ou seja, do ser que se dá de modo específico como *coisa* na série de suas aparições no fenômeno. Segundo Yazbec, em Heidegger “o ente enquanto presença se dá sob o fundo do velamento do Ser” (YAZBEC, 2010, p. 67). Em *O ser e o nada* não há esse velamento, por isso Sartre pode falar do ser da força, da corrente elétrica ou da genialidade de Proust².

A constatação de que o ser do existente é o que aparece e que esse aparecer é sua essência, nos leva a fazer uma observação que não está explícita na introdução de *O ser e o nada* e que, a nosso ver, é consequência da assunção da premissa “o existente é a série das aparições que o manifestam”: não há no existente dicotomia entre qualidades essenciais e qualidades acidentais. Toda e qualquer qualidade que aparece no fenômeno é reveladora da essência do ser do existente. Podemos observar essa consequência de modo claro em *O imaginário* quando Sartre refere-se ao objeto dado na percepção como *coisa*:

No mundo da percepção nenhuma “coisa” pode aparecer sem que mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações. Mais ainda, é essa infinidade de relações – e, ao mesmo tempo, também a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – que constituem a própria essência de uma coisa (SARTRE, 1996, p. 22).

Como as coisas se dão como infinidade de aparições, elas não podem ser limitadas em um conjunto finito de qualidades necessárias que seriam revelados “por trás” dos predicados contingentes do objeto. “Daí algo de excessivo [*débordant*] no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (SARTRE, 1996, p. 16). Neste ponto, Sartre esta de acordo com as *Meditações* de Husserl: “o próprio objeto esta aí (diante de mim), mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas” (HUSSERL, 2001, p. 40). A próxima citação de *O imaginário* ilustra concretamente esse infinito que ultrapassa a percepção atual. Aqui Sartre destaca o *excesso* das “coisas” não na infinidade de relações, mas na infinidade de perspectivas em que aparecem:

2 A genialidade de Proust só se torna coisa quando o escritor morre e passa a ser limitado pelo olhar dos outros que continuam vivos. Mas quando Proust estava vivo, sua genialidade era busca der ser, um projeto de Proust enquanto *para-si*. O para-si é um dirigir-se *para* o ser. “O para-si, ao contrário do em-si, é o ser que está sempre à distância de si, como já tendo sido ou não sendo ainda” (Leopoldo e Silva, 2004, p.120).

Quando percebo Pierre, tenho sempre a possibilidade de me aproximar dele até enxergar os sinais de sua pele, de observar seus poros com uma lupa, e tenho ainda a possibilidade teórica de examinar suas células no microscópio, e assim por diante até o infinito. (SARTRE, 1996, p. 175).

Em *O ser e o nada*, Ao aceitar que o existente é a série de suas manifestações, Sartre é conduzido à seguinte dificuldade que não se apresenta em *O imaginário*: a dualidade entre infinito e finito que torna problemática a relação entre ser e aparecer. Na introdução de *O ser e o nada* Sartre acusa Husserl de ter caído neste dualismo. Para Husserl o fenômeno nos dá acesso há um conjunto finito de aparições, portanto o ser objetivo correspondente a essas aparições jamais é conhecido, pois nunca poderemos contemplá-lo em sua infinitude. O ser que a consciência perceptiva tem acesso é aquele *constituído* pela consciência, ou seja, as perspectivas finitas e imanescentes ao fenômeno. É por isso que Sartre diz que Husserl funda a objetividade no não-ser, naquilo que não aparece no fenômeno (SARTRE, 1997, p. 33). E contraditoriamente, se a objetividade do fenômeno é garantida pelo não-ser, o ser que aparece no fenômeno é constituído subjetivamente pela consciência. Temos então uma dualidade entre o não-ser objetivo com sua infinitude de perspectivas que jamais pode aparecer no fenômeno e o ser subjetivo constituído pela consciência que se resume a finitude de aspectos imanescentes à aparição. E se o ser do fenômeno é constituído, como uma criatura passiva que recebe seu ser da consciência, não é possível nem mesmo colocar esse ser como transcendente à consciência: a criatura é absorvida no criador e dele não se distingue (SARTRE, 1997, pp. 30-31). Sartre pretende resolver essas dificuldades afirmando que o ser não tem origem em algo que ele não é (a consciência): o ser não tem origem em nada, não é passivo nem ativo, mas simplesmente é. Passividade e atividade são “duas noções humanas, designando condutas humanas ou instrumentos de condutas humanas” (SARTRE, 1997 p. 37). Os conceitos de passividade e atividade não são propriedades do ser em si, mas das relações que um sujeito consciente estabelece com o ser. A passividade e atividade que um sujeito estabelece na relação com as coisas só podem ocorrer porque as coisas existem em si independentemente da consciência. “O ser não é ativo: para que haja fins e meios é preciso haver ser. Com mais razão ainda, não poderia ser passivo, pois para isso é necessário também haver ser. A consistência-em-si do ser acha-se para além do ativo e do passivo” (SARTRE, 1997, pp. 37-38). Com isso, garante-se a transcendência da consciência intencional em relação ao objeto transcendente, pois a consciência não se absorve em um ser passivo que ela constitui. A independência do ser em relação à consciência é condição necessária para garantir a intencionalidade da consciência, pois a consciência só pode se transcender em direção a um objeto transcendente se houver um ser independente em relação a ela: “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE 1997, p. 34). O ser do fenômeno, independente da consciência, é real: “se há consciência de alguma coisa, é preciso que, originalmente, essa ‘alguma coisa’ seja um ser *real*, ou seja, não relativo à consciência” (SARTRE, 1997, p. 622).

O ser do existente, aparecendo ou não no fenômeno, continua sendo ser, não há dualidade entre o ser constituído que aparece no fenômeno (finito) e ser objetivo que nunca aparece (infinito). E o fato de o ser possuir uma existência independente do fenômeno, não significa que ele se opõe ao fenômeno como algo que se revelaria “por trás” deste. O existente, que possui infinitos aspectos que não cabem no fenômeno, mostra o seu ser mesmo nos finitos aspectos que cabem no fenômeno. Não é preciso conhecer a totalidade da série para afirmar algo positivo sobre o ser do objeto. Se descrevo o encosto de uma cadeira, é *o ser* mesmo da cadeira que é descrito em um conjunto de aspectos ou maneiras de ser. Não preciso descrever até o infinito os aspectos da cadeira – cor, posição, relação espacial com todos os objetos ao seu redor, infinidade de possibilidades de mudança de posição, possibilidades de reações químicas, átomos que a compõem, etc. – para alcançar o verdadeiro ser da cadeira. Assim Sartre consegue fazer com que o ser do existente, mesmo sendo infinitamente mais do que é dado no fenômeno, possa dar-se em si mesmo na finitude do fenômeno. Não há contradição entre as afirmações “o ser não se reduz ao fenômeno” e “o ser é o que aparece no fenômeno”. Para descrever o ser em si não é preciso saltar para uma “intuição inadequada”, pois a ontologia fenomenológica descreve o ser tal como aparece no fenômeno. Não é preciso colocar fora de circuito às situações vividas no café, em família ou na guerra para ter delas uma intuição adequada. Não há contradição entre fenomenologia e ontologia já que é o próprio ser do existente que se revela no fenômeno.

Em *O ser e o nada* o ser do existente é assumido como algo que é condição do conhecimento. O ser, ao aparecer no fenômeno, pode ser conhecido e determinado em conceitos, “mas o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser” (Idem, p.20). Portanto, contrariamente a Husserl, Sartre não erige seu pensamento no terreno da teoria do conhecimento, mas da ontologia. E, mais uma vez, Sartre não comete outra ingenuidade apontada por Moura de simplesmente argumentar que, sendo o objeto efetivo transcendente à consciência, a epistemologia torna-se inútil já que o ser em si é dado imediatamente no fenômeno. Sartre defende que é próprio conhecimento que não pode se auto-fundamentar, pois o conhecimento é posterior à questão primordial do ser. O fato de o objeto ser dado na sensibilidade com um *devoir* de aspectos que podem até mudar o julgamento sobre este objeto, não torna o ser do objeto inaccessível. O objeto da percepção não se restringe aos limites do conhecimento e isso não significa que não podemos ter dele uma apreensão positiva, ele se revela mesmo em sua indefinição, mesmo quando aparece como absurdo e incomensurável, mesmo quando não é possível emitir qualquer julgamento a seu respeito. O ser é *condição* da sensibilidade e do conhecimento e não o contrário.

4. Enfim, o imaginário

Em *O imaginário*, apesar de haver a definição do que é a essência de uma coisa, e de observarmos que essa essência como infinidade de relações e perspectivas é preservada no conceito de *série* em *O ser e o nada*, não há o desenvolvimento de um argumento que afirme

explicitamente a “transfenomenalidade” do ser. Na primeira parte de *O imaginário* Sartre faz a descrição fenomenológica da imagem e paralelamente descreve a percepção das coisas que, contrastando com as imagens, possui características opostas a esta. A descrição das coisas permanece no sentido restrito da fenomenologia, limitando-se ao modo como as coisas se dão à consciência. Mas, mesmo não havendo um argumento ontológico explícito do ser transfenomenal, as coisas reais são descritas não como meramente constituídas por um ato da consciência, o que já prenuncia a necessidade de romper as amarras da fenomenologia husserliana para a elaboração de uma ontologia fenomenológica que afirme claramente que é o ser mesmo da coisa que é dado à percepção. Por fim, a orientação realista de Sartre torna impossível descrever a consciência colocando o ser das coisas e do mundo “fora de circuito” na redução. Em *Diário de uma guerra estranha* Sartre retrata esse impasse em relação a Husserl e coloca a *Hylé* como uma dificuldade central:

Escrevi um livro inteiro inspirado por ele: “O imaginário”. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre [...]. Pouco a pouco, sem que eu me desse conta, dificuldades se acumulavam, um fosso cada vez mais profundo me separou de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir, e sobretudo, como todo idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua *matéria passiva*, sua “*Hylé*”, que uma forma vem determinar (categoria kantianas ou intencionalidade) (SARTRE, 1987, p. 176).

Em Husserl a *hylé* compõe-se de dados sensíveis (sons, cores, impressões táteis, etc.) imanentes à consciência e que não são objetos para os quais a consciência se dirige, mas ao contrário, através desta materialidade interna que é a *hylé*, a consciência se dirige para o objeto exterior (Moutinho, 1995, p.116). Husserl não aceita a tese do empirismo inglês de que a imagem é uma impressão fraca, um dado sensível que se diferencia da percepção apenas em grau de intensidade. A diferença entre percepção e imagem não é apenas uma diferença de grau, mas de essência. E essa diferença não se estabelece a partir de qualidades presentes no objeto imaginado e percebido, mas a partir dos atos da consciência (Moura, 1989, p.79). Assim, olhar para a água forte “O Cavaleiro, a Morte e o Diabo” de Dürer, a consciência pode dirigir-se a ela como coisa percebida, isto é, como traços negros, uma placa gravada com determinada dimensão e que é um objeto físico no mundo. Mas se a consciência toma uma atitude estética que não visa mais coisas reais, mas o cavaleiro, a morte e o diabo, entramos no domínio da imaginação (Coelho, 1979, p. 127). A imagem e a percepção da água forte são compostas pela mesma *hylé*, o que as diferencia é a estrutura intencional.

Em *A imaginação*, Sartre concorda com Husserl que a distinção entre imagem e percepção não é de grau, mas de natureza. Porém, não admite a existência de uma mesma *hylé* enquanto materialidade interna que compõe tanto a imagem quanto a percepção. A dificuldade ocorre porque Husserl afirma que o correlato da percepção, assim como o correlato da consciência imaginante, é constituído pela

consciência. Sendo assim, segundo a interpretação de Sartre, tanto a árvore percebida quanto o centauro imaginado são irreais e não poderemos distinguir ficção de percepção (MOUTINHO, 1995, p.119). Se seguirmos a concepção de Husserl, a realidade da percepção, tanto quanto a da imaginação, não se encontrará no objeto da consciência, mas na materialidade da *hýle*. No segundo capítulo da primeira parte de *O imaginário*, intitulado *A família da imagem*, Sartre não falará de uma *hýle*, conteúdo imanente da consciência, mas de um *analogon* material que é o próprio desenho ou fotografia enquanto objetos reais percebidos. A matéria do objeto percebido está no próprio objeto, nas suas qualidades e relações. Assim, Sartre mantém a tese de que é preciso um ato da consciência para constituir uma imagem, mas, para que esse ato coloque o objeto imaginado no desenho ou na fotografia, é preciso haver coisas, objetos percebidos reais em relação às quais a imagem se constitui. É uma coisa real transcendente já dada pela percepção que pode servir de analogon à imagem e não uma *hýle* interna que pode tomar a forma de um objeto da imagem ou da percepção³. Desta maneira, fica mais fácil distinguir imagem e percepção: de um lado temos a coisa percebida *real* que não criamos e diante da qual somos passivos, de outro lado temos o objeto imaginado, criação *irreal* da consciência que pode se constituir a partir de uma matéria fornecida pela percepção.

Na *conclusão* de *O imaginário*, Sartre sai da psicologia fenomenológica para colocar uma questão no campo da fenomenologia transcendental: “o que deve ser a consciência para poder imaginar?” (SARTRE, 1996, p 234). Após fazer a eidética da imagem e confrontá-la com a psicologia experimental, passa a investigar o que deve *ser a consciência* e vamos notar que a consciência será descrita em relação ao que *é o mundo*. Mas o que é o mundo? Na quarta parte de *O imaginário* Sartre, ao definir o mundo, o distingue da irrealidade dos objetos da imagem:

Um mundo é um todo ligado, no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos. A própria ideia do mundo implica para os seus objetos uma dupla condição: é preciso que sejam rigorosamente individuados; é preciso que estejam em equilíbrio com um meio. É por isso que não há mundo irreal, pois nenhum objeto irreal preenche essa dupla condição (Sartre, 1996, p.175).

Na *conclusão* de *O imaginário*, Sartre não procura apenas mostrar que o mundo, real e observável, é uma totalidade *distinta* do objeto irreal imaginado: o mundo é agora mostrado como algo que *deve ser negado* para a produção do objeto irreal. Quando “vejo” a imagem de Carlos VIII em um quadro, deixo de visar por si mesmas

3 Especificamos aqui os objetos imaginados de desenhos e fotografias porque nesses casos a imagem ocorre de maneira diferente da imagem mental. Na imagem mental não temos a intuição correspondente ao quadro ou a fotografia que formam o *analogon* físico. Sartre então, na segunda parte de *O imaginário*, denominada *O provável*, sairá do campo da fenomenologia e passará a levantar hipóteses a respeito do que constituiria o *analogon* da imagem mental. Em todo o caso, em todos os tipos de imagem, não há *hýle*, o que significa que não há um mesmo conteúdo imanente em relação ao qual se constitui tanto imagens como percepções.

as manchas, cores e linhas reais que compõe a matéria do quadro ou mesmo o museu onde ele foi colocado, ou seja, nego as coisas reais que compõe o mundo *tomando distância* delas. Mas como se dá o afastamento do mundo que é necessário para a produção da imagem? Para compreendê-lo vamos discorrer sobre o conceito de nadificação, outro termo que Sartre toma de Heidegger⁴.

A nadificação só vai aparecer na conclusão, mas o termo *nada* já é usado no primeiro capítulo quando Sartre descreve que o objeto visado pela consciência imaginante não se personifica como coisa real, mas como objeto ausente ou inexistente. Esta “ausência” é expressa na seguinte fórmula: “a imagem coloca o seu objeto como um nada” (SARTRE, 1996, p. 27). Esse *colocar*, que é o *ato posicional* da consciência imaginante se opõe ao ato posicional da consciência perceptiva que coloca o seu objeto como real. Na conclusão é levantado o problema de como a imagem pode colocar o seu objeto como um nada se toda consciência é consciência de alguma coisa: “Faz parte da própria natureza da consciência ser intencional, e uma consciência que deixasse de ser consciência de alguma coisa, deixaria por isso mesmo de existir” (SARTRE, 1996, p.238). O *nada* que faz parte da imagem só pode ser *nada* em relação a algo, e esse algo é o *mundo*. É preciso que o mundo, como totalidade sintética, *recue* para que a imagem seja constituída. Essa colocação do nada pelo recuo do mundo é o que Sartre denomina como *nadificação*. A nadificação cria um jogo de perspectivas: o irreal é colocado como um *nada* em relação ao mundo do qual se afasta e, reciprocamente, o mundo é colocado como um *nada* em relação ao objeto irreal.

Uma consciência que não pudesse *nadificar*, que estivesse “submersa no real” como um existente entre outros, contendo apenas determinadas modificações reais provocadas por causas reais não poderia imaginar: “Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que por sua própria natureza possa escapar do mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo” (SARTRE, 1996 pp. 239-240) Essa capacidade que a consciência possui de extrair uma posição de recuo em relação ao mundo é a Liberdade. Uma consciência sem liberdade, presa no detalhe do real em que está inserida, nem mesmo poderia visar o mundo como totalidade. A nadificação do mundo como totalidade, revela como seu avesso à liberdade da consciência (SARTRE, 1996, p. 240).

Para imaginar a consciência deve tomar distância não só dos objetos reais imediatamente dados à sua volta, mais do que isso, deve tomar distância da totalidade em relação a qual esses objetos se relacionam, ou seja, do mundo. A tomada de distância em relação ao mundo posiciona não só o objeto imaginário, mas também o mundo em relação ao qual o imaginário se afasta. Esse processo da nadificação que ao mesmo tempo em que se distancia do mundo também o posiciona é denominado *ultrapassagem*. O imaginário não é a única maneira de efetuar esta *ultrapassagem*, “para a consciência há muitas

4 Os conceitos aqui apresentados de mundo, nada, nadificação e liberdade sofrerão modificações capitais em o ser e o nada. Esse artigo não tem como objetivo tratar dessas modificações. Uma análise consistente dessas mudanças pode ser encontrada no quarto capítulo de Sartre, *psicologia e fenomenologia* de Moutinho.

maneiras de ultrapassar o real para fazer dele um mundo: essa ultrapassagem pode ser feita a princípio pela afetividade ou pela ação” (SARTRE, 1996, p. 241). Mas o afeto e a ação não colocam a ausência de Pedro como objeto. Não há, como na consciência imaginante, uma colocação de um objeto ausente no afeto e na ação, mas uma pura e simples *ausência de objeto*. A tristeza no luto é o vivido de uma consciência afetiva em um mundo onde *realmente* meu amigo não mais existe. A *ausência real* do amigo pode ser vivida de modo afetivo através da tristeza, sem a colocação da *presença irreal* do objeto imaginado. Mas se a consciência produzir a imagem mental do amigo falecido faz aparecer de modo irreal o amigo que não existe mais no mundo: a consciência imaginante coloca uma “*presença*” de objeto que não está no mundo. A ausência pode ser também vivida por uma ação que visa suprir aquilo que falta. O afeto e a ação são assim formas de apreensão do “real como mundo vazio” (SARTRE, 1996, p. 241) de um determinado ponto de vista, mas a única maneira de colocar *como objeto* o que falta, ou seja, aquilo em relação ao qual o mundo é nadificado, é através do imaginário. Quando o objeto imaginado não é colocado “a ultrapassagem e a nadificação do existente estão imersos no existente, a ultrapassagem e a liberdade *estão aí*, mas não se descobrem, o homem está esmagado no mundo, transpassado pelo real” (SARTRE, 1996, p. 144).

A colocação do objeto irreal da imagem pressupõe também a colocação de um mundo real que é ultrapassado: “por exemplo, a aparição de um amigo morto como irreal faz-se sobre o fundo de apreensão afetiva do real como mundo vazio desse ponto de vista” (SARTRE, 1996, p. 241). Esse pano de fundo é vivido como *situação*: “Chamaremos ‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (SARTRE, 1996, p. 242). Assim, para que o amigo Pierre ausente seja dado como imagem, supondo que ele estivesse em Berlim, a consciência é motivada por uma situação “que se define como um ‘estar-no-mundo’ de modo que Pierre não seja dado no presente, e Pierre é aquilo em relação ao qual a totalidade do real é ultrapassada” (SARTRE, 1996, p. 244). Temos aqui mundo e imaginário relacionando-se em uma dialética: a consciência, ao colocar Pierre ausente como imagem, em contrapartida coloca um mundo que se define como um mundo em que Pierre não está presente. Logo, a necessidade de que a consciência se liberte do real para produzir a imagem, não significa que ela suprime o mundo:

Pois uma imagem não é o mundo negado, pura e simplesmente, ela é o mundo negado de um certo ponto de vista, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado “enquanto imagem” (SARTRE, 1996, p. 240).

Retomando a questão de Sartre, “o que deve ser a consciência para que possa imaginar?”, conclui-se que ela *deve poder nadificar* e que essa nadificação não pode se dar no vazio, ela só pode ocorrer *em relação ao mundo*. A relação com o mundo é característica essencial da consciência, e se não consideramos essa relação com o mundo vivido em situações não é possível compreender a nadificação

e a liberdade. Assim, respondemos afirmativamente a seguinte questão colocada por Moutinho a respeito da redução fenomenológica na conclusão de *O imaginário*:

Não será a ideia mesma de que a consciência está sempre situada, de que ela só pode “ser-no-mundo” a razão mais profunda pela qual a redução não pode ser praticada? Redução (...) que pretende exatamente por o mundo “fora de jogo”, “entre parênteses” (MOUTINHO, 1995, p. 139)?

Observamos na conclusão de *O imaginário* o desfecho de uma crise metodológica que não consegue levar a cabo a redução da fenomenologia transcendental por uma razão ontológica: o mundo e as coisas que o compõe são reais e, portanto, não podem se resumir ao que é constituído pela consciência. Mesmo a consciência imaginante, que cria o irreal, só pode produzir o *irreal* em relação a um mundo *real* vivido em situação.

Bibliografia

- CABESTAN, Philippe. *L'imaginaire*, Sartre. Paris, Ellipses, 1999.
- COELHO, I. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. 471 páginas. Tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo, 1978.
- HUSSERL, Edmund, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- MOUTINHO, L. D. *Sartre - psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- SACRINE, Marcus. *Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura*. In Revista *Philosophos*, v. 17, p. 109-126, 2012.
- SARTRE, Jean Paul. *A Imaginação*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão 5ª ed., Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1995.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.

Heráclito e Schopenhauer:

O contraponto da vida à luminosidade ideal da essência*

Heraclitus and Schopenhauer:

The counterpoint of life to the optimum brightness of the essence

Palavras-chave Schopenhauer; Heráclito; Música; Metafísica; Vida.

Key-words Schopenhauer; Heraclitus; Music; Metaphysics; Life.

Harley Juliano Mantovani

UFG, Goiânia, GO, Brasil.

Doutorando em Filosofia pela UFG. Mestre em Filosofia pela UFSCar. Autor, entre outros, de *O Pastor de Ventos*. Uberlândia: Assis Editora, 2010; e *A Luta de Jacó com o Anjo: a poesia da ausência*. São Paulo: Scortecci Editora, 2008. Bolsista FAPEG. harleybrief@yahoo.com.br

* Ainda que constitua um resultado indireto da nossa pesquisa, este artigo foi possível devido ao financiamento do nosso projeto pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG).

Resumo

Neste artigo, tivemos o objetivo de analisar as condições em que uma filosofia da música também pode ser considerada como uma ontologia da vida. Pensar e defender a correspondência entre música e vida não podia ter sido feito dentro de uma metafísica da claridade ideal que sempre negligenciou e adulterou a essência da vida, que não é dita por nenhuma imagem conceitual ou estética. Demonstramos que para se conceber uma ontologia da vida através da música era preciso recuperar a filosofia impondo-lhe a tarefa de pensar a própria audição.

Abstract

In this article, we had to analyze the conditions under which a philosophy of music can also be considered as an ontology of life. Think and defend the correspondence between music and life could not have been done within a metaphysical ideal clarity that always neglected and misrepresented the essence of life, which is not spoken by any conceptual or aesthetic image. We demonstrate that to conceive an ontology of life through music had to retrieve the philosophy by imposing the task of thinking about the hearing itself.

Outrora, quando jovem, mergulhei meu olhar em teus olhos, ó Vida, e acreditei cair num abismo sem fundo(...).

Ah! tu abres agora os olhos, Vida bem amada. E de novo me parece que me abismo no fundo do insondável.

Assim cantava Zaratustra.

Friedrich Nietzsche (1959, p. 131; p. 133)

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 2, p. 93-103, jul-dez, 2015

Introdução

Em nosso texto, através de uma análise dos aspectos gerais da filosofia da música de Schopenhauer, propomos e defendemos a tese de que a filosofia, somente assim transformada e concebida por meio da recuperação da musicalidade do pensamento, compreende-se, de modo simultâneo e indissociável, como filosofia da vida. Neste sentido, nos foi preciso demonstrar em que termos a música em Schope-

nhauer prescinde, ultrapassa e dissolve a *essência*, justamente o que, desde a instauração e a afirmação da suficiência racional das meras possibilidades puramente lógicas, mantinha separadas a filosofia e a vida. Separação esta que encontramos em Platão que, outorgando o ser à ideia, afastou-o da vida, que assim destituída de uma ontologia própria, quedou-se em uma obscuridade imperscrutável para a lógica das essências ideais e cristalinas pertencentes ao *bem* luminoso. E se esta resplandescência ontológica é a vida do bem, a lógica platônica se apresentava como *ciência da vida*, mas que, no entanto, fundamentava-se sobre a separação da vida e da filosofia. Ao passo que estas duas se encontravam unidas no *Logos* de Heráclito, que não era primeiramente lógico, mas, uma obscuridade audível ou digna de ser escutada.

Nesse sentido, procuramos estabelecer que uma filosofia da vida consequente deve se reconhecer herdeira de Heráclito como o primeiro filósofo da vida, rigorosamente, porque a música, tal como pensada por Schopenhauer, contrapondo-se e negando a essência, nos revela e deixa diante de nós a essência *da* essência, ou seja, o *nada* como o querer-se a si mesma da Intimidade pura e absoluta cuja voz não fala nenhuma outra realidade que a da renovação da sua própria circularidade escondidamente amante de si mesma uma única vez apenas. Esperamos deixar claro que a filosofia da música de Schopenhauer distingue e separa vida e mundo, sobretudo, se a realidade deste se fundamenta em uma razão suficiente idealmente científica e pragmática.

Falar de um *contraponto* da vida – tomando este termo técnico emprestado da história da evolução da música ocidental – é reconhecer que a vida é *polifônica*, que há nela várias vozes (da pedra, da planta, da água, do homem, e até do silêncio), e que essas vozes, combinando-se indefinidamente, constituem um horizonte melódico “sem que elas percam sua individualidade como tais” (BOULEZ, 2008, p. 263). Ou seja, no contraponto da vida fala a unidade polifônica das vozes, que são vozes de indivíduos reunidos. O que fala é a reunião do contraponto que leva à plenitude da individualidade, porque cada voz individual é *responsável* pela melodia da unidade do horizonte cósmico. Diante disto, veremos que as vozes da vida são as vozes de uma unidade.

Heráclito: a audibilidade do Uno que diz o Logos

“Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo” (HERÁCLITO, 1973, p. 94). Neste seu *Fragmento 91*, Heráclito a apresenta e chama a atenção, logo de imediato, para a oposição entre a unidade fundamental do *mesmo* e a multiplicidade matemática implicada na expressão *duas vezes* que, no fragmento, não quer dizer uma composição que apreende a reunião que se faz pelo afastamento e pela dispersão. *Duas vezes* não diz a realidade verdadeira (a proximidade pelo afastamento e o afastamento que é aproximação) do *mesmo*, e o *mesmo* (enquanto unidade na dispersão) não pode ser dito *duas vezes*. Ou seja, a matemática não lhe adentra e indiretamente se mostra como o exemplo a partir do qual se pode definir e compreender a fragilidade de um discurso segundo a sua incapacidade de adentrar na

realidade que não se apresenta outra vez. A invasão da matemática na linguagem e a tese de que a multiplicidade de unidades matemáticas é o substrato da racionalidade do discurso (ambas remissíveis ao programa platônico de educação do filósofo e à sua descrição em *A República*¹) nos mantém sempre exteriores àquilo que, sendo ininterruptamente fluxo, jamais passa ao ponto de sair de si, e está sempre dentro de si mesmo, fluindo pelo puro fluir, sem motivo algum. Isto cuja realidade nenhum código definitivamente explica e domina, é o *rio*. Sendo já real antes de uma segunda vez – e real apenas nesta anterioridade incomensurável – o *rio*, por meio da sua dispersão, resiste a toda codificação, pois, esta é tão somente uma tradução que, pautando-se pelo estabelecimento de limites iniciais e finais, toma o *rio* por sua materialidade que pode ser vista. O *rio* é unicamente a sua visibilidade e, portanto, a sua espacialidade.

No entanto, há um espaço ou um local onde não podemos entrar duas vezes? É reconhecidamente absurda a hipótese de que o espaço não admite a multiplicidade ou de que a realidade espacial não pode ser explicada matematicamente. Porém, tal como afirma indiretamente o *Fragmento 91*, o *rio* é *onde* estamos, e por ser onde jamais estaremos por uma segunda vez, o *rio* é *dentro*, é o que nos envolve e reúne, é o que nos antecede e não acaba mais, é o que nos alimenta e nos sufoca, em suma, *o rio é o mundo* e este é uma unidade fundamental íntima a si em seu próprio fluxo, no qual, precisamos nos descobrir dentro, pois, é neste lugar que não nos encontramos outra vez que podemos ouvir a voz da vida, voz fluente anterior aos códigos particulares, e assim aprender que a vida se alcança por meio de um processo de descodificação como apreensão do que se esconde em seu dentro. O que se esconde é uma voz íntima a si, é a voz de dentro, e esta é a voz da Natureza anterior às palavras humanas, posto que, como afirma Heráclito em seu *Fragmento 123*, “Natureza ama esconder-se” (1973, p. 97). Este esconder-se, especialmente, é o retirar-se em seu dentro onde repousa a unidade do mesmo.

A voz da Natureza fala a sua própria unidade que é a unidade da sua própria voz, isto é, a realidade do *rio-mundo* é audível e, portanto, a essência da unidade não é a visibilidade espaço-matemática, mas antes, a audibilidade prévia aos códigos e intraduzível por eles.

1 Como se sabe, essa educação parte do pressuposto de que são os filósofos aqueles que devem governar a cidade *ideal* que é a cidade *boa* (PLATÃO, 2006, p. 255; 473c – 473d). A educação alcança seu ápice com a Alegoria da Caverna (2006, p. 307; 514a) que, narrando o caminho dialético de passagem da escuridão para a luz do sol – ou da não-imagem para a imagem pura – se mostra como um exercício de conversão da alma inteira rumo ao *ser*, o mais *resplandecente*, o *bem*, e por isto, afirma Platão que a educação é a arte do redirecionamento da *visão* (2006, p. 312; 518c) para se adquirir o conhecimento que retira a alma do mundo da mutação para o mundo do *ser* (2006, p. 317; 521d), e essa aquisição começa, segundo Platão, por “aquela coisa comum que toda arte ou ofício, toda forma de pensamento e toda ciência empregam e que se encontra entre os primeiros assuntos que todos estão obrigados a aprender (...). Aquele assunto trivial de distinguir o um, o dois e o três. Em suma, me refiro ao cálculo, pois não é verdade que toda arte e ciência têm que deles participar?” (2006, p. 318; 522c). O que assegura a plena comunicabilidade é a visibilidade ideal do mais resplandecente, que é o *bem* separado da obscuridade do fluxo pré-filosófico. Por fim, “o cálculo e a aritmética concernem inteiramente aos números (...). Assim, é evidente que eles nos conduzem à apreensão da verdade (...); são obrigatórios aos filósofos, porque estes precisam aprender ascender da [região da] geração [e mutação] e apreender o *ser*, se esperamos que algum dia se tornem racionais” (PLATÃO, 2006, p. 322; 525a – b).

O Uno subjacente e escondido atrás de tudo é fundamentalmente e puramente audível². Do mesmo modo, isto que é dentro resistente aos números, este Um que não é um, nos ensina sobre a essência da audibilidade que é, então, a voz da unidade ou unificação. O *rio* é então *Logos*, e este não é a voz de alguém, mas, a própria voz da *Physis*. É por isto que em seu *Fragmento 50*, Heráclito afirma que: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (1973, p. 90). A sabedoria está em buscar confirmar o que se ouviu do *Logos*. Homologar pressupõe pesquisa e investigação. Esta investigação para se confirmar a unidade começa com a dissolução do sujeito que fala e de suas palavras incapazes de dizer que *tudo é um*. Não há sabedoria em ouvir *de mim* porque minhas palavras não apresentam o que é digno de investigação. *Tudo é um* é dito silenciosamente, e neste sentido, homologá-lo é *ajuntar-se* a ele, é adentrá-lo pela primeira e única vez. Mas, esta investigação que é ajuntamento e adentramento nos exige a negação de nós mesmos, da nossa visibilidade matemática, ou seja, ela nos exige que nos tornemos obscuros e que tenhamos amor pelo escondido³. Obscurecer-se para estar junto e dentro do que é digno de amar, é se tornar o que você ouviu do *Logos*, é falar como o *rio-fala* segundo a pura audibilidade do fluxo do Um que é também Tudo, do Um que não tem fora e é puro dentro originariamente sonoro. Nesta homologação que atinge a Harmonia superior, a invisível (HERÁCLITO, 1973, p. 90), obscurecer-se ou dissolver seus limites visíveis significa buscar a dignidade de ter algo para falar, significa falar de seu dentro que ajunta, em suma, significa tornar-se puramente audível, pois a sabedoria é ajuntar-se-lhe e adentrar o *Logos* enquanto voz de Tudo. Então, ouvir é ser-no-mundo e nesta audição o mundo está sempre em surgimento, sempre em sua primeira vez como um jogo inocente. Devemos ressaltar que “este mundo, o *mesmo* de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo *sempre vivo*, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas⁴” (HERÁCLITO, 1973, p. 88; grifos nossos). Essas *medidas* não são numéricas, mas, são da Harmonia invisível, e o não-número é então pura audibilidade, é um *mesmo* sonoro que unifica em si, por meio do seu fluir, todos os seres, e o que é unificação e fluxo é *sempre vivo*: a Vida que, se não podemos vê-la em sua

2 Nesses termos, em sua obscuridade fluente e sonora, esse Uno não é alcançado pelo cálculo e pela aritmética que, praticados a serviço do conhecimento do ser rumo à verdade, separam alma e corpo, números puros e números vinculados a corpos visíveis e tangíveis (PLATÃO, 2006, p. 323; 525e). Esse Uno audível não faz parte dos números puros que alteiam a alma, e nos quais o *um*, sendo igual a si mesmo indivisível em todas as unidades, “se referem àqueles números que só podem ser concebidos pelo pensamento” (PLATÃO, 2006, p. 323; 526a). Em suma, esse Uno não é um *número pensado*, e se ele não é um *número que torna visível*, ele dissolve o cálculo e a aritmética juntamente com o pensamento puro que visa a verdade mesma (PLATÃO, 2006, p. 323; 526b).

3 Obscurecer é ser livre em seu autoconhecimento que não reconhece nenhuma exterioridade a si, é ser sem heteronomia e ser absolutamente presente a si enquanto Vida além do nascimento e da morte, do passado e do futuro, cujas determinações cômodas requerem e são os efeitos de um deus-pragmático. Essa divinização do pragmatismo é a luta civilizatória contra o Uno-obsuro que, não sendo explicado por nenhum princípio filosófico-científico, “é absolutamente sem-fundamento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172), ou seja, é o negativo como matéria, é a negatividade como atividade criadora, é a Natureza como Eros (SCHOPENHAUER, 2005, p. 424), enfim, é a voz do Abismo (*Grundlos, Ab-grund*).

4 *Fragmento 30*.

harmonia, pois esta é invisível, ao menos podemos escutá-la. Temos, então, que a vida é voz. Mas, se ela é anterior às palavras e aos números, como nos fala a vida e qual a natureza da sua voz? Do mesmo modo, como podemos ouvi-la e o que acontece com os seus ouvintes?

Schopenhauer: o esclarecimento da obscuridade do contraponto

Em Schopenhauer, visto que ela expressa a *quintessência* da vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343) e não apenas a essência objetivada *no* fenômeno, a música é anterior e prescinde dos números e das palavras enquanto tentativas de traduzi-la em uma linguagem que permita ao intelecto encontrar-se e afirmar a sua identidade fenomênica. A vida é essa quintessência anterior mesmo à objetivação fenomênica da ideia que irá constituir a essência lógico-filosófica que servirá de base para todo conhecimento e experiência científica que têm por finalidade a investigação causal das razões últimas de todo ser. Isto significa que, em sua quintessência mais fundamental do que a essência enquanto objeto da lógica formal, a vida não se sujeita sequer à objetivação ideal, e sendo assim inacessível mesmo à visão e à imagem objetivas da ideia, a vida não é da ordem do visível – ou fenomênico ou ideal – mas, do puramente audível que ensina e encanta, ou seja, ela é da ordem do *Akroamatikós*⁵. A quintessência acroamática da vida (o puro sentimento anterior a todo código e seu silêncio intraduzível) é, então, sua musicalidade mística e metafísica, uma vez que “a música nunca expressa o fenômeno, mas unicamente a essência íntima, o em-si de todos eles, a Vontade mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343). E é por isso que, segundo Schopenhauer, a música “se encontra por inteiro separada de todas as demais artes” (2005, p. 336). Estas têm por tema a ideia ou representação livre do *princípio de razão suficiente* que rege e faz do mundo fenomênico uma ordem essencialmente redutível às explicações lógico-pragmáticas do intelecto. Essa liberdade quanto ao princípio de razão suficiente constitui a esfera de legalidade própria da estética, pois, a Beleza, em seus diversos graus de objetivação e em seus diversos modos de expressão, é a própria luminosidade cristalina da imagem pura, inalterável e intemporal, da universalidade da ideia. Portanto, sendo ideal, o belo – a idealidade da verdade expressa pelas artes que, então, podem ser analisadas e descritas hierarquicamente – sempre é e nunca vem a ser, exatamente na medida em que às ideias – em sua luminosidade estética – não convém a pluralidade e a efemeridade das coisas individuais que nascem e perecem (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238)⁶.

5 O que diz respeito ao ensino segundo a audição; o ensino que exige o encanto dos ouvidos, está no que se ouve com prazer (*Akróama*). É próprio do homem que se faz escutar – o portador de um ensino oral esotérico – e que exige de nós a *Akróasis*, a disponibilidade à escuta, a *ação* de dar ouvido, e assim, ser ouvinte é ser discípulo; diferentemente da educação platônica do filósofo, trata-se de uma educação segundo o ouvir, trata-se de aprender ouvindo.

6 Schopenhauer, embora sendo antiplatônico nesse ponto em que ele aproxima estética e geometria em torno da ideia de luminosidade da imagem, considera que ao Belo se chega através da Geometria, porque esta, facilitando a *visão* da *Ideia do bem*, induz a alma a contemplar o ser (PLATÃO, 2006, p. 325; 526c) e porque, afinal, “trata-se de um conhecimento daquilo que sempre é, e não daquilo que nasce e perece (...). Assim, ela [a geometria] tenderá a

No entanto, é imprescindível salientarmos os limites tradicionalmente crônicos dessa noção de beleza, que fazem com que esta noção se refira e seja pertinente, em maior grau e em última instância, às artes que se distinguem segundo a objetivação das ideias no mundo fenomênico⁷. Esta nossa cautela não visa apenas confirmar, ao final, a audibilidade pura da vida, mas, para isto comprovarmos, é preciso reconhecermos e demonstrarmos que à música, em sua inefabilidade e inaparência originária e irreduzível, a aplicação do conceito de belo não alcança e não proporciona uma satisfação metafísica plena pela qual a música ultrapassa a aritmética e nos entrega “a alegria interior com a qual o íntimo mais fundo de nosso ser é trazido à linguagem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 337). Essa alegria é incomensurável e incomunicável e, neste sentido, a música é uma linguagem que não é plenamente traduzida em termos aritméticos. E a aritmética é a pretensão da comunicabilidade exaustiva que se compreende como um *tornar visível*. A aritmética é a afirmação da plena visibilidade da imagem ou da rigorosa identidade entre a imagem e o objeto. Acontece que a beleza também é idealmente constituída pela Luz enquanto um *tornar visível* que assegura e exige a correspondência e a reciprocidade entre o estético e o comunicável.

Se o belo torna visível, as artes desta luminosidade se enraízam e privilegiam o olhar – ainda que intelectual – e assim elas se tornam conhecimento. Enquanto luz, o belo é da ordem do conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 275). No entanto, a visibilidade que se comunica exaustivamente, em termos estéticos ou em termos matemáticos, é apenas a do objeto. A luz não chega até ao fundo íntimo do objeto e esta incompletude da comunicação deixa transparecer uma *qualitas occulta* que não é, portanto, da ordem da essência, mas da quintessência puramente audível e completamente obscura que reúne intimamente, por exemplo, uma pedra e um homem, a gravidade e a simpatia, a coesão dos cristais e as relações humanas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 135). É esta reunião ou unidade primordial e íntima que fala, diretamente, através da música e, indiretamente, por meio do conceito enquanto uma fixação e estabilização *in abstracto* do conhecimento intuitivo⁸. Nesse processo abstrato do conhecimento racional (que busca a explicação da realidade a partir da identidade igual a si da essência enquanto objeto lógico-formal puramente luminoso e absolutamente sem qualquer coeficiente de inaparência), os conceitos se enraízam, retomam e continuam os números (SCHOPENHAUER, 2005, p. 103), como se a porta de entrada para a filosofia fosse a aritmética, como se a estrutura de todo discurso racional fosse

atrair a alma para a verdade e produzirá um conhecimento filosófico dirigindo para o alto as faculdades que agora erroneamente dirigimos para baixo” (PLATÃO, 2006, p. 325; 527b – c). E assim uma cidade segundo a geometria é uma cidade *bela*.

7 Nessa distinção entre as artes se encontra o núcleo da Teoria do Belo que descreve a hierarquia piramidal das artes da imagem verdadeira (SCHOPENHAUER, 2005, p. 287-336). A beleza nos testemunha que há uma verdade da imagem que dissolve o teatro sem sentido das aparências impuras.

8 Neste sentido, se “o saber, o conhecimento abstrato, tem o seu grande valor na comunicabilidade, em poder ser fixado e conservado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 105), a *qualitas occulta* é o seu limite intransponível, uma vez que ela é a voz da unidade íntima e da inaparência metafísica que o antecede e é real sem ser um número.

primeiro e intrinsecamente matemático. E essa correspondência entre os conceitos e os números que caracteriza o conhecimento abstrato é a responsável pela comunicabilidade do discurso que se substitui e se afasta da música cuja fala jamais é um *tornar visível* que pretende traduzir, completamente, a sonoridade originária da *qualitas occulta* em uma imagem, e é por isto, que essa música – enquanto voz e fala do oculto que nos preserva na unidade da sua Vida – não pode ser dita bela, pois, a beleza, mesmo em sua esfera ideal, é uma imagem que compartilha da mesma visibilidade e luminosidade da essência. O sentido íntimo da vida que emerge dessa filosofia da música decreta e traz consigo a morte do Belo. A intimidade é o próprio sacrifício da beleza.

A essência íntima do mundo – que não é mais mundana – não é a voz de ninguém porque sua fala é anterior ao mundo, e então a escuta dessa intimidade obscura que dissolve e ultrapassa toda imagem e visibilidade, nos retira do mundo fenomênico cuja consistência – mesmo que apenas suposta – adulterou e fragilizou a nossa audição, então condicionada e enganada por suas imagens submetidas ao tempo, ao espaço e à causalidade. Ao passo que, no âmbito do acroamático, estamos sem mundo, isto é, o princípio de razão suficiente não nos fala verdadeiramente nada, nele não há nada digno da nossa audição, enfim, esse princípio apresenta uma solidez que tem a mesma estabilidade de um mutismo camuflado e geralmente aceito. Todavia, como defende e nos exorta Schopenhauer:

Ora, como o nosso mundo nada é senão o fenômeno das Ideias na pluralidade, por meio de sua entrada no *principium individuationis* (...), segue-se que a música, visto que ultrapassa as Ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes (...). A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas *cópia da Vontade mesma* (2005, p. 338)⁹.

Se a música ultrapassa as ideias – a luminosidade cristalina da essência –, ela é a fala da própria obscuridade que unifica todos os seres, ela não é a cópia de nada, mas, é a voz originária de um *nihil negativum* que tudo cria e que está em toda criação como uma vida à qual acedemos dispondo-nos à sua escuta, “pois em toda parte a música exprime apenas a quintessência da vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343) além de qualquer motivo e de qualquer fundamento, sem nenhuma causa e nenhuma finalidade que a explicaria. Ou seja, a música “permite compreender o *em si* dos fenômenos sem passar pela mediação dos conceitos abstratos” (CHARRAK, 2005, p. 152), quando ela nos retira de diante de nós, diferentes e opostos uns aos outros, e nos mostra a realidade metafísica, não-fenomênica e não-numérica,

9 Convém salientar que “justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 339). A música fala quando as próprias essências se tornam sombras e o seu efeito, portanto, é poderoso e penetrante porque ela nos revela a possibilidade do Nada que alimenta a fragilidade da existência e tragicamente nos assinala que o mundo é uma realidade que pode não ser.

da Unidade obscura. A música nos mostra que, em termos rigorosos, “o conceito de unidade designará um *ens imaginarium* que, no fundo, já que ele é recíproco ao nada, é um *nihil negativum*” (PHILONENKO, 1999, p. 86). É por ter este por tema – este nada que nela se unifica a si mesmo e que só ela revela – que a música exprime

não esta ou aquela alegria singular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou regozijo, ou tranquilidade de ânimo, mas eles Mesmos, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranquilidade de Ânimo (...), o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos. E no entanto a compreendemos perfeitamente nessa quintessência purificada (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343).

A música separa e despedaça o *este-aquele* enquanto sinônimo de determinação que nos revela a individualidade, e nos mostra o dentro do Mesmo, e nos mergulha na primordialidade do *rio* de Heráclito que, separando os sentimentos e os motivos, e assim nos falando de um sentimento anterior ao sentimento e de uma voz anterior à voz, eleva-nos à quintessência purificada de toda vida que se quer os seus motivos, no entanto incapazes de protegê-la e de livrá-la do sofrimento, do tédio, do absurdo, e da falta de sentido.

Escutar a vida em sua quintessência incomensurável, ouvir a voz ou a audibilidade do não-fundamento (*Grundlos; Ab-grund*), significa que não há motivo algum no mundo para querermos a vida, significa que devemos vivê-la sem motivos, assim, purificada de mundo, como um Abismo que nos fala que, no mundo, não há nada ou ninguém, digno ou responsável, sequer por uma lágrima ou por um sorriso nosso.

Eis o êxtase do *Tudo é um* que aqui nos propomos homologar através do exercício de uma escuta que se proponha reconhecer que *não há outra voz*, que todas as vozes, da água, da terra, do vento, do homem, são a voz do Mesmo, do Uno, enfim, da Vida. Eis porque a música é a verdadeira filosofia, eis porque a filosofia da música é uma filosofia da existência em sua verdade profunda anterior à essência, pois, “uma profunda compreensão da música significa uma profunda compreensão do mundo. Pedras, plantas, animais e homens são musicais, já que a essência volitiva deles é a mesma que se expressa do modo o mais perfeito através dos sons harmoniosos” (BARBOZA, 1997, p. 76). Ora, isto que constitui a pura musicalidade não é possível de ser apreendido em termos físicos e aritméticos. “Eis porque uma música perfeitamente correta jamais pode ser concebida, muito menos executada. Por isso toda música possível desvia-se da pureza perfeita” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 348). Após a consciência da imperfeição de todas as músicas possíveis – pois são traduções codificadas que, pretendendo comunicar o intraduzível, permanecem afastadas da voz primeira da unidade inaparente – resta perguntarmos honestamente se suportaremos e se nos satisfaremos com essa impossibilidade e com o fato de jamais termos ouvido uma música. Resta-nos, ao menos, o consolo de sermos filósofos, ou seja, é a música e não a matemática que outorga dignidade à filosofia, pois, o tema da verdadeira filosofia – enquanto filosofia primeira – é o Uno-Audível que, intraduzível, não

pode ser tematizado de tal forma que ele saia de si para uma segunda vez de si mesmo, e no rigor destas condições, a Filosofia Primeira em Schopenhauer é a própria música (SCHOPENHAUER, 2005, p. 346-7) que faz de si o seu próprio e único tema estabelecendo, assim, a sua esfera de legitimidade e de autonomia.

Como se deduz do nosso percurso, é a música que nos revela que *Tudo é um*, e por isto, ela nos é um *quietivo* que nos nega a nossa essência, a despeito do fato de que nos compreendemos enquanto seres-para-a-morte¹⁰, apresentando-nos, assim, as condições de uma existência verdadeira que não são ditas pela voz humana, e por isto, *não de mim*, mas é deste retorno à língua original – o *Logos akroamatikós e agonístico* de Heráclito – que vem a voz do puro sentimento incomensurável anterior a todo conhecimento (PERNIN, 1995, p. 126-7). E essa “transposição musical faz pensar na morte” (PERNIN, 1995, p. 127). Ou seja, a música apresenta o que deve ser o tema por excelência do pensamento, o único tema que o liberta dos seus motivos utilitaristas e do *reino da necessidade*, conduzindo o homem, então renascido e redimido, o homem que não é mais o herdeiro da *afirmação da Vontade de Vida de Adão*, a sentir puramente a *autossupressão da Vontade* que inaugura e mantém a vida no *reino da graça* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 510-1) onde a eterna presença do Uno, sem passado e sem futuro, sem culpa e sem castigo, desfruta da inocência pré-adâmica. O poder curativo da música nos faz gozar de uma alegria mística elevando-nos ao êxtase da unificação com a nossa origem anterior à nossa essência, ao nosso nascimento e morte.

A música volta além do drama metafísico do dilaceramento pelo qual o Uno arrancou o Ser ao nada, pelo preço da pluralidade. A música nos salva, reconduzindo-nos à origem, para a presença perdida, oculta atrás da escrita do mundo, que supõe uma *ausência* (...). A música nos faz gozar de um tempo que ainda não está sobrecarregado da irreversibilidade e da irrevogabilidade do crime de ter nascido, de um tempo cujas partes se reúnem sem dispersão. É por isso que o filósofo a considera como o exercício *metafísico* inconsciente do espírito (PERNIN, 1995, p. 127).

A música enquanto filosofia primeira em Schopenhauer pensa sobre as condições da ausência da Vida que a escrita do mundo não recupera e não explicita. E esse pensamento musical é um mergulho metafísico no inconsciente que, indo além do *algo diante da consciência* do sujeito, nos coloca diante de uma presença que perdemos com o dilaceramento que nos impede de compreender a negatividade do Ser, isto é, que “diante de nós queda-se apenas o nada” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 518) como um chamado à vida pelo qual escutamos o desaparecimento do mundo que é, tão somente e ao mesmo tempo, um mergulho no *rio-mundo* de Heráclito que, em seu fluir inelutavelmente silencioso e harmonicamente autodiscordante, é uma Vontade que se perdeu de si e que se procura, é uma voz que nos fala somente a partir do nada, em suma, é o próprio nada como fala ou *Logos*. Assim, para quem se entrega à audição para sair do nada

vazio e deste modo alcançar o renascimento e a redenção, e “para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade”, que ainda não se dispuseram ao exercício metafísico que revela o drama do dilaceramento, “o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519), não expressando nada além do que a pura presença íntima a si do seu próprio círculo, “este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada”.

Considerações finais

Portanto, nos termos em que reconhecemos uma proximidade filosófica entre Heráclito e Schopenhauer, em seu antagonismo a Platão, aqui, apenas sugerido, uma filosofia da vida é possível se recuperamos a musicalidade originária do *Logos* anterior não apenas ao fenômeno, mas também, à essência. Porque, como vimos, em sua anterioridade inaparente, a Vida é a essência *da* essência (a obscuridade íntima à luz), e esse recuo e ultrapassagem em quintessência (quando não temos diante de nós sequer o consolo noético do essencial) são revelados pela música que retira deste presença do nada, o quietivo redentor da alegria sem mundo.

Se uma filosofia da vida é um mergulho no rio enquanto exercício árduo de recuperação da capacidade de escutar, para além de qualquer palavra ou código, a voz unificante e pedagogicamente encantadora da unidade mística e metafísica, então, é preciso reconhecer que, em suas condições legítimas, essa filosofia da vida se lhe vincula e necessita da investigação acerca da realização autônoma e da apresentação da esfera de legalidade própria da música cuja especificidade, prescindindo do próprio mundo, revela a impossibilidade de se afirmar uma natureza científica e fenomenológica da vida que, neste caso, poderia ser dita ou definida recorrendo-se à essência como instância última e transformada em princípio subjacente positivo.

Mas, como vimos, a essência não é a primeira palavra da unidade, ela não diz a unidade obscura falada pelo *Logos*, pois, se perde de si mesma quando acreditava jamais passar de si. Nessa passagem de si da essência é que escutamos a voz das águas profundas cujo fluir inaparente é a essência da Vida. Por fim, se o *Logos* de Heráclito nos apresenta a conaturalidade cosmológica da unidade e da audibilidade, é preciso reconhecer sua importância para toda investigação filosófica das relações entre vida e música, e por isso, justifica-se termos começado por Heráclito esta nossa consideração que, tendo proposto compreender a vida em Schopenhauer, constatou que não poderia fazê-lo a não ser através da análise das condições, dos propósitos e das consequências em que Schopenhauer apresenta a música como a metafísica mais pura e radical.

Bibliografia

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

- BOULEZ, Pierre. *Apontamentos de aprendiz*. Trad. Stella Moutinho, Caio Pagano e Lídia Bazarian; dirigida por Gilberto Mendes Tragtenberg, Augusto de Campos e Lauro Machado Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- CHARRAK, André. Philosophie de la musique et théorie musicale. In: *La raison dévoilée: études schopenhaueriennes*. Direction Christian Bonnet et Jean Salem. Paris: VRIN, 2005.
- HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Os Pré-socráticos*. Vol. I. Seleção de textos, supervisão e tradução [et al] José Calvacante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. 3ª ed. Tradução Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos LTDA, 1959.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: VRIN, 1999.
- PLATÃO. *A República* (ou da Justiça). Trad., textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

Realismo transcendental e idealismo transcendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias *Transcendental realism and transcendental idealism: of the distinction between logical functions of unity and categories*

Palavras-chave Kant, apercepção pura, funções lógicas de unidade, categorias

Key-words Kant, pure apperception, logical functions, categories.

Gerson Luiz Louzado

UFRGS, Porto Alegre, RS,
Brasil.

Doutor e Mestre em Filosofia
pela UFRGS. Atualmente
é professor pela mesma
instituição. Organizou
Ensaios sobre Kant. Porto
Alegre: Linus Editores, 2012.
gllouzado@gmail.com

Resumo

As alternativas realistas transcendentais ao idealismo kantiano, na exata medida em que almejam ou supõem possível um conhecimento substantivo da razão pela razão, na exata medida em que concebem “categorematicamente” o sujeito pensante/cognoscente, mostram-se, antes que em oposição exaustiva e excludente entre si, conjuntamente opostas e inconsistentes com o tratamento crítico. Em vista disso, buscaremos determinar aqui, ainda que sumária e simplificada, o distanciamento adquirido pela filosofia crítica em relação ao realismo transcendental em função do peculiar tratamento por ela conferido às funções lógicas de unidade, às categorias e, conseqüentemente, à própria unidade da apercepção envolvida em todo julgar.

Abstract

The realistic alternatives to the kantian transcendental idealism, insofar as they “categorematically” conceive the thinking subject, show themselves inconsistent with the critical treatment. We will try to determine here the detachment acquired by the critical philosophy in relation to transcendental realism due to the peculiar treatment given to the logical functions, categories and, consequently, to the very unity of apperception involved in all judging.

A Crítica da Razão Pura pode ser compreendida como voltada à empresa de autoconhecimento da razão, empreendimento no qual é colocada em questão sua própria possibilidade enquanto faculdade ou capacidade discriminatória (*KrV*, Axi-xii).¹ Poder-se-ia mesmo dizer que a tarefa de toda e qualquer crítica da razão consiste justamente

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 104-116, jul-dez, 2015

¹ As referências à *Crítica da Razão Pura* (*KrV*) remetem às paginações da primeira edição (A) de 1781 e da segunda edição (B) de 1787. As referências às demais obras de Kant remetem à edição da Academia, abreviada por AA, seguida do número do volume e do número da página. Exceção feita às obras listadas na bibliografia em português, a tradução dos textos citados é de minha autoria.

no estabelecimento da realidade da aptidão para distinguir o aceitável do inaceitável, e a tarefa particular de uma crítica da razão teórica, no estabelecimento da realidade da capacidade de distinguir o verdadeiro do falso (BARBOSA FILHO, 2008, p. 14). Deste ponto de vista, o significado distintivo da questão crítica por excelência, “como é possível x?”, não consistiria propriamente na demanda de apresentação das condições necessárias e suficientes do ou de algum tipo de conhecimento. Antes, residiria fundamentalmente, dada a dúvida quanto a pretensão à posse de algum genuíno conhecimento, na exigência da descoberta e do exame da origem real de semelhante pretensão e, assim, da fonte de sua legitimidade (HENRICH, 1989, p. 35).

O resultado do exercício da crítica das pretensões cognitivas da razão levada a efeito na *Crítica da Razão Pura* é duplo: de um lado, a *Crítica* fornece a garantia lógica de um espaço próprio para o uso prático da razão pura (uso moral) e, de outro, restringe as pretensões cognitivas da razão especulativa aos limites da experiência possível. No que diz respeito ao resultado negativo da *Crítica*, o derradeiro ajuste de contas com a excessiva pretensão cognitiva da razão manifesta pelo realismo transcendental passa, entre outras coisas, pelo estabelecimento da irredutibilidade mútua das faculdades da sensibilidade e do entendimento (e, concomitantemente, de sua necessária e mútua solidariedade na constituição da experiência) e, em vista disso, da irredutibilidade mútua de fenômeno e nùmeno, de sorte a restringir o domínio do cognoscível (isto é, do nosso conhecimento de objetos) ao fenômeno, fazendo valer a tese de que se todo cognoscível é concebível, nem todo concebível é cognoscível.

O realismo transcendental,² na exata medida em que supõe espaço e tempo como dados em si (e não como simples formas da sensibilidade), compromete-se, consoante justamente ao modo como concebe o espaço e o tempo como concernindo às coisas elas mesmas, seja com a conversão das coisas em representações, seja com a conversão das representações em coisas, de sorte a almejar a aquisição do conhecimento e a constituição de uma ciência das coisas enquanto tais.

De um lado, então, a variante de cunho empirista do realismo transcendental, também chamado de “idealismo visionário” nos

2 Kant contrasta o seu idealismo crítico ou transcendental com o realismo transcendental nos seguintes termos: “Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A esse idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera espaço e tempo como algo dado em si (independentemente de nossa sensibilidade)” (*KrV*, A 369). Já nos *Prolegômenos*, o contraste é feito com dois tipos distintos de idealismo, o idealismo sonhador e o idealismo visionário: “Mas, se convém, de fato, rejeitar um idealismo que transforma simples representações em coisas reais (e não fenômenos), que nome dever-se-ia dar a um idealismo que, inversamente, transforma as simples representações em coisas? Penso que se poderia chamar idealismo *sonhador* para distingui-lo do precedente, que se pode qualificar de *visionário*. Meu próprio idealismo, qualificado de transcendental, ou melhor, crítico, deveria descartar a ambos” (*Prol.*, AA 04: 293-294). Parece possível sustentar que ambas as variantes, visionária e sonhadora, constituem espécies distintas de um mesmo gênero, o realismo transcendental – isso, é claro, na medida em que for possível mostrá-las compartilhando a suposição do espaço e do tempo dados em si (como determinações ou condições de objetos). Um primeiro esforço em prol da identificação sistemática dos idealismos visionário e sonhador com espécies de realismo transcendental pode ser encontrado em LOUZADO, 2008.

Prolegômenos (*Prol*, AA 04: 293-294), faz das coisas representações ao pretender que ser é ser no espaço e no tempo e que, desse modo, só o realmente possível ou cognoscível (isto é, o que pode ser objeto de uma intuição sensível) é logicamente possível (concebível). Desrespeitando, pois, a necessidade de uma rigorosa distinção entre fenômeno e nûmeno, identifica os objetos em geral com os fenômenos, promovendo, em última análise, a naturalização da razão e, por conseguinte, a empiricização do lógico. Assim, assumindo-se que o espaço e o tempo são condições das próprias coisas, e que, portanto, estas últimas são apreendidas como tais na intuição sensível, não haveria necessidade alguma de conceitos cuja função fosse a de fazer a intuição referir-se, como representação, a algo outro como seu objeto. Sendo a espaço-temporalidade constitutiva do ser das coisas e, por isso, desnecessário o tipo peculiar de unidade imposta pelas categorias (a unidade objetiva), estas últimas seriam indiscerníveis das meras funções lógicas de unidade (expressas nos conceitos de reflexão)³ as quais imporiam por si mesmas, mediante a comparação de coisas (e não de representações), unidade às próprias coisas. Ademais, a decorrente identificação dos objetos em geral com os fenômenos (tudo é fenômeno) implicaria que a origem (tanto quanto o uso) dos conceitos de reflexão concerniria ao “eu empírico”, sendo derivados da experiência via observação do modo de operação do entendimento humano. O resultado seria, portanto, a redução da lógica geral à lógica transcendental e, por fim, a redução desta à psicologia empírica (LOUZADO, 2008, p. 20).

De outro lado, a vertente racionalista do realismo transcendental, o “idealismo sonhador” dos *Prolegômenos* (*Prol*, AA 04: 293-294), faz das representações coisas ao pretender que, ao fim e ao cabo, a representação sensível não passe de uma representação confusa daquilo que é distintamente representado pelos conceitos formais do

3 Kant parece identificar expressamente as funções lógicas de unidade, as regras para a unificação em geral de representações em uma consciência (*KrV*, A 67-76/B 92-101), e os conceitos de reflexão ou de comparação (*conceptus comparationis*) na *Anfibolia dos Conceitos de reflexão*: “Ora, as relações, pelas quais os conceitos se podem ligar uns aos outros num estado de espírito, são as de *identidade e diversidade*, de *concordância e oposição*, de *interioridade e exterioridade* e, por fim, de *determinável e determinação* (de matéria e de forma). A determinação exata desta relação consiste em saber em que faculdade de conhecimento se ligam *subjetivamente* uns aos outros, se na sensibilidade ou no entendimento. Porquanto, a diferença destas faculdades constitui uma grande diferença no modo como se devam pensar os conceitos. Antes de quaisquer juízos objetivos, comparemos pois, os conceitos a fim de estabelecer a *identidade* (de várias representações subordinadas a um conceito) para efeito dos juízos *universais*, ou sua *diversidade* na produção de juízos *particulares*, a *concordância*, donde podem resultar juízos *afirmativos*, ou a *oposição* donde podem resultar os *negativos*, etc. Por esse motivo deveríamos, ao que parece, denominar os citados conceitos, conceitos de comparação (*conceptus comparationis*). Quando se trata, porém, não da forma lógica, mas do conteúdo dos conceitos, isto é, de saber se as próprias coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., essas coisas podem ter uma relação dupla com nossa capacidade de conhecimento, ou seja, com a sensibilidade e com o entendimento; e como do lugar a que pertencem depende o modo *como* se devem articular umas com as outras, só a reflexão transcendental, isto é, a relação de representações dadas com um ou outro modo de conhecimento, poderá determinar a relação das representações entre si; e o problema de saber se se as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., não poderá ser decidido pela simples comparação dos conceitos (*comparatio*), mas só pela prévia discriminação do modo de conhecimento a que pertencem, mediante uma reflexão (*reflexio*) transcendental” (*KrV*, A 261-262/B 317-318). Sobre as funções lógicas de unidade/conceitos de comparação e sobre a duplicidade de seu tratamento, lógico e transcendental, ver a seção seguinte deste estudo.

intelecto, pretendendo, desse modo, que o logicamente possível (o concebível em geral) equivalha ao realmente possível (cognoscível). Desrespeitando igualmente os termos em que se coloca a distinção entre fenômeno e nùmeno, identifica os objetos em geral com os nùmenos e ensaja fundamentalmente a logicização do empírico. Assim, se espaço e tempo fossem concernentes às coisas em si a título de determinações externas das mesmas, o que nos seria dado à intuição sensível seriam relações vigentes entre coisas em si (desde que a apreensão sensível fornece, primariamente, itens espaço-temporais). Agora, se tais relações, por derivativas das coisas, são ontologicamente dependentes dos *relata*, então de algum modo as próprias coisas que fundam tais relações (e que são, por isso mesmo, não-espaciais e não-temporais) deveriam nos ser dadas. Aqui, tal como na variante empirista do realismo transcendental, não seriam necessárias funções de unidade, parcialmente distintas das funções lógicas de unidade (formas lógicas), responsáveis pela referencialidade às coisas elas mesmas – posto que elas já seriam dadas, ainda que misturadas às determinações externas. Os meros conceitos de reflexão (conceitos que exprimem as funções puramente lógicas de unidade no julgar), em virtude justamente de sua natureza puramente lógica, concerniriam às naturezas em si (internas e não espaço-temporais) das coisas. O aparecer sensível, em certa medida, já seria, então, representação da coisa em si, ainda que enfeixada em representações acessórias que caberia ao entendimento, por análise lógica das representações, eliminar. Isto corresponderia, em última análise, a uma intelectualização do fenômeno, a uma logicização do empírico, uma vez que subjacentes às e como fundamentos das aparentes relações reais (espaço-temporais), seriam encontradas relações puramente formais (LOUZADO, 2008, p. 21).

Do exposto, parece possível depreender que a matriz de todos os realismos transcendentais reside não apenas na suposição do espaço e do tempo como dados em si (e não como simples formas da sensibilidade), mas igualmente na conversão das formas lógicas do julgar em categorias e, assim, da forma geral do julgar no conceito de um objeto.

Ora, o julgar em geral é concebido pela filosofia crítica como a unificação de representações em uma consciência (*Prol*, §22, *AA* 04: 304) autoconsciente⁴, de modo a ser o *eu penso* (unidade originariamente sintética da apercepção, apercepção pura ou apercepção originária) veiculado em todo juízo. Sua expressão (“eu penso”) pode ser dita, assim, conter a forma de todo juízo: “a proposição ‘eu penso’ (considerada problemáticamente) contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias como seu veículo...” (*KrV*, A347-348/B406). Sendo assim, se as meras funções lógicas de unidade, as quais constituem os modos desta autoconsciência⁵ (os modos da apercepção pura) são consideradas como sendo,

4 Julgar é o ato de reunir representações em uma consciência, ato este que pressupõe, como condição de seu próprio exercício, a consciência do sujeito como sujeito que exercita a unificação de representações (*KrV*, §§ 16-17, B132-139).

5 “Todos os modos da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas

por si mesmas, conceitos de objetos (categorias), não apenas todo juízo daria já ao pensamento algum objeto a conhecer, como, ademais, e justamente por serem as meras formas lógicas categorias (conceitos de objeto em geral), a própria apercepção pura que exprime a forma geral de todo o pensamento seria, ela mesma, conceito de objeto. Dito de outro modo: uma vez promovido um primeiro e fundamental colapso de forma e matéria⁶ mediante a identificação de funções lógicas (conceitos de reflexão) com conceitos determinantes de objetos (ainda que puros a priori e, assim, determinantes da mera forma de objetos), o conceito mesmo que exprime a forma geral da unidade judicativa (a apercepção pura) necessariamente “estará por” um objeto (ou consistirá em um conceito de objeto).

A vinculação intrínseca deste a um outro colapso de forma e matéria, concernente à pretensão do espaço e do tempo não como formas da sensibilidade, mas como matéria de cognição sensível na qualidade de determinações dadas por si, definirá, como apontado anteriormente, as variedades empirista e racionalista de substantivação da forma geral do julgar, consoante exatamente ao modo como se pretende o espaço e tempo como dados por si. De um lado, portanto, juntamente com a identificação das coisas em geral com o fenômeno, teremos a pretensão de que o autoconhecimento da razão não pode ser outro que o conhecimento do eu empírico – inscrevendo todo exame da razão no programa empirista de naturalização da razão e construção de uma fisiologia da mesma. De outro lado, pretendendo-se, exaustiva e exclusivamente, única alternativa possível à produção de uma *species facti* (HENRICH, 1989, p. 36), de um relato da história da gênese empírica ou factual da razão, encontraremos, juntamente com a identificação das coisas em geral com os *númenos*, a pretensão de que o autoconhecimento da razão deve ser conhecimento do “eu” qualificável pela *Critica* como *numenal*. Semelhante pretensão inscreveria o projeto investigativo da razão na matriz racionalista de filosofia, dado que pretenderia/deveria extrair das *cogitaciones* uma caracterização substantiva do *ego cogitans* ele mesmo.

Se isto é assim, ambas as alternativas realistas transcendentais, na exata medida em que almejam ou supõem possível um conhecimento substantivo da razão pela razão, na exata medida em que concebem, digamos assim, categorematicamente o sujeito pensante/cognoscente, mostram-se, antes que em oposição exaustiva e excludente entre si, conjuntamente opostas e inconsistentes com o tratamento crítico. Em vista disso, o que buscaremos aqui determinar é, ainda que sumária e simplificada, o distanciamento adquirido pela filosofia crítica em relação ao realismo transcendental em função do peculiar tratamento por ela conferido às funções lógicas de unidade, às categorias e, conseqüentemente, à própria unidade da apercepção envolvida em todo julgar.

que não nos dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objeto” (*KrV*, B406-407).

6 Lembrando: “*Matéria e forma*: são dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissociavelmente ligados a todo o uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação” (*KrV*, A266/B322).

*

Admitindo-se que a substantivação da unidade da apercepção, o *eu penso*, decorre da identificação das funções lógicas de unidade com conceitos de objeto em geral, se as formas lógicas do julgar (os modos da autoconsciência) não forem e não puderem ser, por si sós, categorias, tampouco o será, ou poderá sê-lo, a forma geral do julgar, a apercepção pura.

Segundo a *Crítica*, embora ao pensarmos/julgarmos sejamos conscientes, na apercepção pura, da espontaneidade de nosso pensar/julgar, esta consciência justamente não constitui e não pode constituir, por si só, um conhecimento do sujeito como coisa/objeto/substância por não se poder nem mesmo pretendê-la uma “representação de algo” e, *a fortiori*, não se poder pretendê-la uma intuição intelectual do eu.

“Não é simplesmente porque penso, que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência – e nisto consiste todo o pensamento – que posso conhecer um objeto qualquer. Portanto, não me conheço unicamente pelo fato de tomar consciência de mim como ser pensante, mas se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento. Todos os *modos* da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objeto. O que é objeto não é a consciência de mim próprio *determinante* [forma], mas apenas *determinável* [matéria], isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento)” (KrV, B406-407).

A valer o princípio que reza não ser, enquanto tal, passível de judicção ou predicção aquilo que fundamenta em última instância toda unidade judicativa (sob pena de circularidade) e a valer a tese de que pensar, julgar ou predicar nada mais é que a unificação de representações em uma consciência consciente de si como unificadora das representações, temos que a apercepção originária (expressa no *eu penso*), justamente por definir a essência de todo julgar, estando assim envolvida em todo juízo, nada mais é ou pode ser que a forma do julgar em geral.

“Por este ‘eu’, ou ‘ele’, ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos =X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, em um círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto em particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio” (KrV, A346/B404).

Se, dadas estas sumárias indicações, parece possível lançar alguma luz sobre a circunstância da apercepção pura não ser e não poder ser conceito de objeto (logo, tampouco conhecimento de objeto), parece igualmente possível dizer, a partir delas, que a autoconsciência da apercepção pura não é algo mais que a consciência da *execução* de um ato de unificação. Ato este levado a efeito segundo certas regras ou “funções lógicas de unidade” que determinam a identidade do ato, regras que devemos estar cientes de empregar. Em suma: ser autoconsciente no pensar ou julgar, (ser consciente de si mesmo como agente da atividade de pensar ou julgar) parece indiscernível de ser consciente do que se faz ao pensar ou julgar. Resta, contudo, por explicar, se possível, positivamente os termos mediante os quais se faz necessária a diferenciação entre funções lógicas de unidade e categorias (conceitos de objeto em geral) e, conseqüentemente, como se faz exequível o tratamento não substantivo do *eu* e de suas operações. Para tanto, serão apresentadas não mais que algumas observações na expectativa de que, ainda que breves e esquemáticas, possam, em seu conjunto, apontar algum caminho.

Em primeiro lugar, sabemos, entre outras coisas, que para Kant, conhecimento transcendental é aquele que se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, “na medida em que este deve ser possível *a priori*” (*KrV*, B25) e que o sistema de conceitos relativos ao modo do conhecimento de objetos deveria denominar-se *filosofia transcendental*. O conhecimento transcendental, pois, não é, em sentido próprio, conhecimento de objetos, mas, bem o sabemos, das condições formais (sensíveis e intelectuais) de tal conhecimento e, enquanto tal, conhecimento da forma geral das coisas como coisas para nós, isto é, como fenômenos (PIPPIN, 1982, pp. 7-16).

“Na forma reside a essência da matéria (*forma dat esse rei*, como foi dito pelos escolásticos), na medida em que esta pode ser conhecida pela razão. Se a matéria for um objeto dos sentidos, então trata-se da forma das coisas na intuição (como aparências), e mesmo a matemática pura nada mais é que a doutrina da forma da *intuição* pura, exatamente como a metafísica, *qua* filosofia pura, funda seu conhecimento, no mais alto nível, nas *formas do pensamento*, sob as quais cada objeto (a matéria do conhecimento) pode subsequentemente ser subsumido. Sobre essas formas repousa toda a possibilidade de um conhecimento sintético *a priori*, conhecimento que não podemos, naturalmente, negar que possuímos (VAVT, AA 08: 404).

Sabemos igualmente, em segundo lugar, que é próprio da revolução copernicana a afirmação da natureza proposicional ou judicativa do pensar e do conhecer, de modo a se poder reduzir, como pretende Kant, todas as atividades do entendimento ao julgar (*KrV*, A69/B94). Se, então, o entendimento é uma faculdade de conhecer por conceitos (*KrV*, A68/B93) e se, por outro lado, conhecer por conceitos é julgar, o entendimento nada pode pretender fazer com conceitos senão julgar por seu intermédio. Isso não apenas faz o pensar e o conhecer vinculados de algum modo ao julgar, isso os faz essencialmente uma atividade judicativa, de sorte a poder ser o juízo definido como a unidade fundamental de conhecimento e pensamento e, por

isso mesmo, como lugar próprio do verdadeiro e do falso (BARBOSA FILHO, 2008, p. 13).

Ora, como foi apontado anteriormente, o julgar em geral é o ato de unificar representações em uma consciência autoconsciente e esta autoconsciência (a percepção pura) não parece ser muito mais que a consciência do exercício do ato de unificação ele mesmo, executado segundo regras de unificação (funções de unidade lógicas) das quais necessariamente estamos cientes de empregar se estamos cientes de executar o ato. Agora (considerando-se meramente o julgar em geral, o pensar em sua natureza judicativa), as (únicas) relações entre representações conceituais competentes para a unificação destas últimas em uma consciência (as relações que representações podem manter umas com as outras em uma consciência) são apresentadas em pares, na *Anfibolia*, sob o título genérico de *conceitos de reflexão* ou *conceitos de comparação*, (*conceptus comparationis*): identidade e diversidade; concordância e oposição; interno e externo; matéria e forma (*KrV*, A262-268/B317-324). Tais conceitos de reflexão, lembramos, representam as diferentes funções puramente lógicas de unidade do início da *Analítica dos Conceitos* (que servirão de fio condutor para a descoberta das categorias), representam os modos da autoconsciência no pensamento, mas não constituem ainda, em si mesmos, categorias. Então, o meramente julgar/pensar é ou parece ser o ato no qual comparamos representações ao representarmos relações entre as representações, o ato no qual constituímos o próprio juízo ao representarmos tais relações como os relacionantes das representações relacionadas. Assim, se o que o entendimento faz com conceitos (e tudo o que pode fazer com conceitos) é julgar por meio deles mediante a sua subsunção às formas lógicas do pensamento (*VAVT*, AA 08: 404), ele assim o faz na exata medida em que é capaz de “refletir logicamente”, em que, distinguindo matéria e forma, é capaz de representar as relações expressas nos conceitos de reflexão como conformando, configurando ou constituindo uma certa matéria como matéria determinada desta ou nesta unidade judicativa (*SMIT*, 1999, p. 215).

Parece seguir-se destas observações iniciais o reconhecimento de que é parte de todo julgar, e parte importante porque constitutiva de todo julgar, o uso de um conhecimento *a priori* de suas condições formais (vale dizer, tal conhecimento *a priori* é como que parte das próprias condições formais). Isto, contudo, não parece necessariamente significar que se deva estar de posse de um conhecimento sistemático próprio de uma ciência – dado ser possível distinguir, no que concerne meramente ao julgar, entre: (a) o conhecimento reflexivo constitutivo de toda e qualquer atividade de julgar e (b) o conhecimento reflexivo arregimentado, agora como reflexão teórica, para participar, como um dos instrumentos, da constituição do conjunto sistemático de formas e regras do julgar, para a constituição da ciência do pensar, para a constituição da ciência da lógica. No primeiro caso, poder-se-ia dizer que sem reflexão poderíamos quando muito enunciar sequências de palavras sem significado porquanto ela sempre tem e deve ter lugar: “sem qualquer esforço de nossa parte, sempre e espontaneamente sabemos (embora, informalmente e sem explícita articulação) sobre nossas atividades cognitivas

e sobre os princípios e regras das quais elas dependem. Reflexão, nesse sentido, é uma pré-condição da racionalidade. Reflexão não é introspecção. Ela acompanha as operações internamente. Ela não é a realização de um filósofo que, por meio de um esforço deliberado e em uma intenção oblíqua, volta-se para si mesmo para examinar as operações da razão. Assim, ela é uma fonte, não a consecução de um insight filosófico” (HENRICH, 1989, p. 42). No segundo caso, aquele em que, mediante o esforço deliberado, voltamos ao exame das próprias operações da razão, a reflexão parece ser justamente incorporada como parte do método de investigação com vistas à constituição da ciência. As regras necessárias do pensar serão alcançadas teórica e deliberadamente “se deixarmos de lado (...) todo conhecimento que temos de derivar dos objetos apenas e se refletirmos unicamente sobre o uso do entendimento em geral”. Descobrir-se-á, assim, “aquelas regras do entendimento que são absolutamente necessárias para todo fim e abstração feita de todos os objetos particulares do pensamento, porque sem elas não poderíamos pensar de modo algum. Eis por que essas regras também podem ser discernidas *a priori*, isto é, independentemente de toda experiência, porque elas contêm, sem distinção dos objetos, as meras condições do uso do entendimento em geral, quer puro quer empírico. E daí segue-se ao mesmo tempo que as regras universais e necessárias do pensamento em geral só podem concernir à forma, de modo nenhum à matéria do mesmo. Por conseguinte, a ciência que contém essas regras universais e necessárias é meramente uma ciência da forma de nosso conhecimento intelectual ou do pensamento” (*Log*, AA 09: 12). Não se trata, pois, de alcançar e isolar as regras necessárias do pensar mediante algum acesso (por intuição intelectual), no reino numérico, à razão ela mesma, trata-se de isolar a forma da matéria no exercício espontâneo e usual do julgar. Não se trata tampouco de derivá-las da experiência, de executar alguma sorte de observação, seja ela uma análise introspectiva de nosso entendimento para, através da comparação de diferentes juízos, determinar identidades e diferenças, seja ela a comparação de diferentes juízos de diferentes sujeitos extraindo o que há de comum entre eles: “(...) se tomássemos os princípios [da lógica] (...) às observações sobre o nosso entendimento, veríamos tão-somente como o pensamento transcorre e como ele é sob os diversos obstáculos e condições subjetivos; isso levaria, por conseguinte, ao conhecimento de leis meramente contingentes. Na Lógica, porém, não se trata de leis contingentes, mas de leis necessárias; não da maneira como pensamos, mas sim, como devemos pensar. (...) Na Lógica não queremos saber: como é e pensa o entendimento e como tem procedido até agora ao pensar, mas, sim, como ele devia proceder ao pensar. Ela deve nos ensinar o uso correto, quer dizer, o uso concordante, do entendimento” (*Log*, AA 09: 14). Poder-se-ia dizer, em suma, que, por estarem as regras da lógica em nós, encontramos-las, na ordem da investigação teórica, em nós, mediante sua abstração ou, mais precisamente, por reflexão (lógica) a partir do uso natural do entendimento. Seus princípios são abstraídos do uso empírico do entendimento, mas não são, de modo algum, dele derivados (SMIT, 1999, pp. 213-215).

O que foi até aqui considerado, contudo, não permite ainda qualquer vislumbre da diferença entre a competência meramente judicativa e a competência cognitiva da razão. Ora, como foi assinalado anteriormente, o conhecer é intrinsecamente vinculado ao julgar. Mas se todo conhecer é julgar, nem todo julgar é conhecer. À investigação crítica, diferentemente da lógica geral, compete conhecer (nem empírica, nem numenalmente) a razão em suas competências cognitivas, compete conhecer seus modos de conhecer objetos, o que constitui um conhecimento da forma mesma dos objetos enquanto objetos de conhecimento.

Dada, pois, a concepção eminentemente judicativa do conhecer, segue-se que o tratamento da forma do conhecimento implica na incorporação e articulação das condições formais do julgar, as funções puramente lógicas de unidade, tanto com as condições formais peculiares e distintivas do próprio entendimento quanto com as condições formais próprias da sensibilidade. No que concerne ao modo desta estruturação, destacar-se-á, ainda que rápida e grosseiramente, apenas alguns pontos mais relevantes para os fins aqui postos.

Cabe ressaltar, em primeiro lugar, que se as funções lógicas de unidade (expressas nos conceitos de reflexão da *Anfibolia*) respondem pela unificação de representações, mediante a comparação das mesmas, na consciência do sujeito transcendental =X, elas, como já foi apontado, não são ainda conceitos de objetos (categorias) e, desse modo, não são capazes de assinalar suficientemente para os componentes materiais sua tarefa específica na determinação das condições gerais de verdade do juízo. Aqui, talvez coubesse dizer que, na proporção direta da natureza problemática da ação unificadora (onde os componentes materiais aparentemente são eles mesmos relacionados problematicamente), a validade do juízo não pode ser senão problemática (não-objetiva):

“Antes, porém, quero retomar ainda a explicação das categorias. São conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo. Assim, a função do juízo categórico era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo: todos os corpos são divisíveis. Mas em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos conceitos se queria atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também se poderia dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria de substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias” (*KrV*, B128-129).

As funções de unidade puramente lógicas do juízo, aparentemente, ao relacionarem conceitos, não têm a capacidade de representar tais relações como se dando em um objeto porque não bastam para o estabelecimento de uma ordem necessária no que é por meio delas unificado e, assim, não se mostram capazes de especificar não-problematicamente aquilo sobre o que estamos pensando e o que estamos pensando acerca daquilo sobre o que pensamos. Aparentemente, na exata medida em que as categorias introduzem uma ordenação necessariamente determinada nos conceitos unificados logicamente,

proporcionam aos múltiplos intuitivos correspondentes a remissão a algo que é ele mesmo distinto das representações, fazendo-os, assim, estar por objetos =X.

As categorias, então, de algum modo idênticas e de algum modo diferentes das formas lógicas, em consórcio (via esquematismo) com as condições formais da sensibilidade, redirecionam e articulam, por assim dizer, aquela mesmíssima produção de unidade na consciência =X para e com o pólo oposto, para sua produção em um outro transcendental =X, o objeto transcendental ou a coisa, que se distingue e se opõe à consciência, ao conferir necessidade na subordinação da matéria à forma e, assim, objetividade ao juízo (isto é, a representação daquela unidade como unidade que não se realiza apenas no sujeito mas também no objeto/na coisa).

Ora, se compete aqui, com vistas às funções lógicas do julgar, determinar o modo de sua aplicação na unificação do variegado ou múltiplo intuitivo e se, ademais, são justamente as categorias que empregam a ordenação de conceitos nas formas do julgar para conferir ao múltiplo aquela mesma relação (especificada na forma), porém em modo necessário, temos que no juízo objetivo, no conhecimento de objetos, as mesmas funções lógicas de unidade são empregadas, embora operando diferentemente em consonância com a diversidade do foco, do =X para o qual se volta a unificação (eu ou objeto), concebendo ou produzindo, assim, diferentes unidades.

Contudo, conhecer ainda é julgar. Se se distinguem por algo, distinguem-se particularmente pela complexidade, do ponto de vista da forma (das condições formais), do conhecer frente ao mero julgar. Por se tratar, ademais, de unificação (em ato) na consciência de representações unificadas (em ato) em objetos, compartilha o conhecimento da natureza reflexiva do julgar. No conhecimento de objetos, não apenas, em reflexão lógica, produz-se em representações a forma do julgar ao se representar relações comparativas como relacionantes (os determinantes, as formas) de representações relacionadas (os determináveis, as matérias), mas, em reflexão transcendental, produz-se igual e correlativamente a forma da experiência nos múltiplos sensíveis ao se representar estas mesmas relações em modo categorial e esquematizado (isto é, em estreita relação com as formas da sensibilidade) como relacionantes (formas) destes múltiplos (matérias).

Se tanto no julgar quanto no conhecer é necessário que sejam, como agentes da atividade de julgar ou conhecer, conscientes do que fazemos ao julgar ou conhecer; se, no conhecer, é imprescindível a ciência da identidade e da diferença vigendo entre regras puramente lógicas (conceitos de reflexão) e regras lógico-transcendentais (categorias), tanto quanto é imprescindível ter ciência da diferença entre conceitos puros de objetos e formas da intuição, enfim, se é necessário ter ciência dos diferentes modos de operar das relações de comparação (*conceptus comparationis*), modos estes definidos pelos diferentes níveis de aplicação das funções absolutamente fundamentais expressas no par *matéria e forma* (porque indissociavelmente ligadas a todo uso do entendimento) pelas diferentes origens dos comparados (diferentes faculdades de origem das representações), então (finalmente, então) parece possível dizer que todo nosso conhecimento (isto é:

juízo objetivo com pretensão ao conhecimento de objetos) consiste, em parte pelo menos, em uma reflexão transcendental que produz sua forma (a forma do conhecimento objetivo) ao representar sua matéria como relacionada de acordo com essa forma. Segue-se aqui, de maneira algo tortuosa, um segundo e importante passo para compreender como a razão pode vir criticamente a conhecer sua própria natureza e legitimidade como faculdade cognitiva ou discriminatória: é parte de todo conhecer, e parte importante porque constitutiva de todo conhecer, um conhecimento *a priori* de suas condições formais (vale dizer, tal conhecimento *a priori* é como que parte das próprias condições formais do conhecer).

Para finalizar, ainda que de modo algo abrupto, parece possível repetir o anteriormente afirmado acerca da reflexão lógica, parece possível dizer que a reflexão transcendental, imanente e espontânea em todo conhecimento, poderia ser igualmente arregimentada teoricamente. Assim, as regras necessárias do conhecer seriam alcançadas teórica e deliberadamente se deixássemos de lado, “se abstraíssemos de todo conteúdo empírico de nosso conhecimento e refletíssemos unicamente sobre nosso pensamento puro de um objeto (na lógica transcendental) e na aplicabilidade da intuição pura a objetos (na estética transcendental). Isolar-se-ia, assim, a forma de nosso conhecimento de objetos e, com isso, certas leis necessárias que valem para todo objeto possível de nosso conhecimento” (SMIT, 1999, p. 216). Poder-se-ia dizer que, por estarem estas regras/leis em nós, encontramos-las, na ordem da investigação teórica, em nós – o que ocorre mediante sua abstração (ou, mais precisamente, por reflexão transcendental) a partir do uso natural do nosso entendimento ao pretendermos conhecer algo. Seus princípios seriam abstraídos do uso empírico, mas jamais dele derivados.

Bibliografia

BARBOSA FILHO, B. (2008). Sobre uma crítica da razão jurídica. Tradução de Daniel T. Peres. In: PERES, D. T. et al (orgs.) *Tensões e Passagens: Filosofia Crítica e Modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, pp. 11-25.

HENRICH, D. (1989). Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first Critique. In: FÖRSTER, E. (org.) *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press.

KANT (AA). *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ff.

KANT (KrV). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão, 5ª edição, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT (Log). *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 3ª edição, 2003.

KANT (*ProI*). Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as science. Tradução de Gary Hatfield. In: KANT. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KANT (*VAVT*). On a recently prominent tone of superiority in philosophy. Tradução de Peter Heath. In: KANT. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

LOUZADO, G. L. (2008). O realismo transcendental e os fundamentos da terceira antinomia da Crítica da Razão Pura. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 12, nº 1, pp. 13-30.

PIPPIN, R. (1982). *Kant's Theory of Forms*. Yale University Press.

SMIT, H. (1999). The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. University of Southern California & Blackwell, nº 80, pp. 203-223.

O cômico do *Fausto* de Goethe em *O Mestre e Margarida* de Bulgákov *The comic of Goethe's Faust in Bulgakov's The Master and Margarita*

Palavras-chave Literatura fáustica, Goethe, Bulgákov, nietzschianismo russo.

Key-words Faustic literature; Goethe; Bulgákov; Russian nietzscheism.

Gabriel Salvi Philipson

USP, São Paulo, SP, Brasil.

Mestrando em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela USP. Graduado em Filosofia pela mesma instituição. Bolsista CAPES.
gsphilipson@gmail.com

Resumo

A intenção deste artigo reside em comparar os modos com que Goethe e Bulgákov se apropriaram da literatura fáustica. Para isso, nos limitaremos a evidenciar as semelhanças e diferenças em relação à presença do cômico nas obras *Fausto*, de Goethe, e *O Mestre e Margarida*, de Bulgákov, já que a literatura fáustica em geral têm na comicidade um elemento característico. Trata-se de analisar os contextos filosóficos delas quanto ao cômico, de modo a delimitar os sentidos presentes em Goethe e em Bulgákov. Como resultado de tal percurso temos: 1. Tanto em Goethe como em Bulgákov a temática fáustica assume o papel crucial de colocar a realidade às avessas, de modo a operar uma crítica consequente de seus tempos através do cômico; 2. O *Fausto* de Goethe exerce uma importante inspiração neste romance de Bulgákov, mas também a aproximação do *Fausto* a *O Mestre e Margarida* nos faz atentar para traços pouco salientados da obra de Goethe; 3. É a partir da apropriação russa de Nietzsche que podemos compreender a distância entre as obras quanto aos sentidos da apropriação da literatura fáustica e da presença do cômico nos projetos humanistas que ressoam nelas.

Abstract

The purpose of this article is to compare the way in which Goethe and Bulgakow embrace the faustian literature. For that we need to limit ourselves to the contrast between similarities and differences in the presence of the comical inside this two works, Goethe's *Faust* and Bulgakow's *The Master and Margarita*, since the main characteristic of faustian literature is its comicality. So this article analyze their philosophical contexts about the comical itself, so that we would be able to distinguish the meaning of comic in the both authors. As a result of this article, we can say that: 1. At both Goethe and Bulgakow the faustian theme assumes a crucial role in turning reality inside out, so that a critique of their own times takes place through comic; 2. Not only Goethe's *Faust* is an inspiration to Bulgakow's novel, but also reading Goethe's main novel through its relation to *The Master and Margarita* allow us to consider aspects earlier unnoticed at Goethe's last *oeuvre*; 3. Based on russian nietzschianism we are able to understand the limit among this both novels concerning the meaning of the faustian literature's and comic's presence at the humanistics projects that they resonate.

"Im Goethes Faust dagegen [Dante] steht nicht eine göttliche Ordnung im Mittelpunkt der Dichtung, sondern der Mensch, der in ständigen Widerspruch zu Gott dennoch ständig nach ihrer strebt.

(...) Dies bedingt die tragische Situation - aber sie kann von irgendeinem Lebenden in irgendeiner Zeit auf irgendeine Art erfahren werden. So zeigt sich die Wirkung von Goethes Faust auf Einrichtige Jahr um Jahr in verschiedenen Weise; sie wandelt sich mit den Zeiten unabhängig von dem, was der Dichter sich in einzelnen dabei gedacht haben mag. Dahin, ist Achim von Arnims Bemerkung auch nicht so zu verstehen, dass jeder Dichter versuchen sollte, Goethes Faust fortzusetzen, sondern dass jeder Dichter seinen ihm gemässen Faust schreiben müsse." (RESKE, H. 1971, p. 207).

Por ter sido amplamente influente, não é tarefa fácil a seleção da obra contemporânea a ser utilizada na comparação com o *Fausto* de Goethe, sem que essa escolha não pareça arbitrária. Para alguns, esse talvez possa parecer o caso da comparação que quero propor, entre o *Fausto* de Goethe e *O Mestre e Margarida* de Bulgákov – muito embora o romance russo esteja longe de ser um romance marginal na história da literatura universal. Em oposição a isso, meu principal esforço reside em argumentar que, ao lado de tantas outras obras tributárias de uma relação íntima com o *Fausto* de Goethe, *O Mestre e Margarida* é fundamental para a compreensão das projeções dessa obra de Goethe ao longo do século passado, uma vez que, embora tenha sido escrito na década de 1930 na URSS, *O Mestre e Margarida* só foi publicado em 1966, sem cortes, em italiano e em 1991 na Rússia (uma versão censurada foi publicada oficialmente na USSR desde a década de 1960, e parece ser razoável se supor que versões não-oficiais completas tenham circulado durante os últimos trinta anos do regime soviético). Não por acaso, o recorte de minha análise é a presença da comédia em ambas as obras, noção que tomo no seu sentido mais amplo, de modo a englobar a paródia, o escárnio, o riso, etc., pois é este registro que a obra de Bulgákov, talvez mais do que qualquer outra de sua época, coloca em evidência da obra de Goethe, a qual deve ser vista como fundamental para aquele escritor que queira se relacionar com o mito fáustico.

Desde a publicação do primeiro *Fausto*, se percebeu que ele não só não se encaixava no modelo das obras já publicadas de Goethe, como, mais ainda, o criticava e o parodiava. "*Nun sag, wie hast du's mit der Religion?*"¹ (v. 3415), a frase de Margarida, é o símbolo desse claro distanciamento paródico de *Fausto* ao romantismo. Se em *Os sofrimentos do jovem Werther*, Werther se suicida pela impossibilidade de consumir seu amor imposta por sua conduta social adequada aos princípios morais da sociedade burguesa de então, aqui, influenciado pelo espírito maligno, o acontecimento todo se passa com menos drama e em tom, ditado pela cumplicidade entre Mefistófeles e Marta, de cômico e de escárnio. A inocência da *Kind* Gretchen, nota-

1 "Dize-me, pois, como é com a religião?". Utilizaremos a tradução de Jenny Klabin Segall. Ver bibliografia.

da em uma fala para si mesmo por Mefisto (v. 3005²), é satirizada ao máximo nesse episódio. Nem a posterior morte de toda a sua família e a absolvição da própria Gretchen pela entidade divina é capaz de dar algum sentido moral a tal passagem.

Haveria algum sentido geral moral ou social no *Fausto*? A re-futação de Haroldo de Campos de Lukács quanto à interpretação da cena final do segundo *Fausto* indica que não. Haroldo afirma:

“Não será preciso irmos na esteira asseguradora de Lukács, na tentativa salvífica de redimir a utopia do Fausto, marcando data histórica pontual para a *parousia* de sua positividade na Revolução Alemã de 1848. Nem será necessário para, em termos mais relativos, reconhecer-lhe essa positividade, optarmos pelo que se poderia definir como uma ‘economia restrita de leitura’: absorver-lhe o caráter ‘joco-sério’ e absolvê-lo mediante uma cláusula temporal que lhe acentue o aspecto de única perspectiva possível nas condições concretas da experiência social em torno de 1830.” (CAMPOS, H., 2005, p. 176).

Em outras palavras, não é preciso, diz Haroldo de Campos, camuflar o lado cômico da obra, sem nenhum apelo a uma exemplaridade, ou reduzir essa falta de moral da obra às possibilidades políticas da década de 1830. Na verdade, Campos entrevê um sentido muito mais amplo para a comicidade em Fausto. Para isso, essa citação deve ser compreendida sob o âmbito da comparação operada por Haroldo de Campos entre Dante e Goethe, visando situar ambos os autores historicamente. Há, assim, na obra crítica de Haroldo de Campos o intuito de discutir o lugar histórico e a contemporaneidade do *Fausto* de Goethe em sua aproximação com a *Divina Comédia* de Dante.

No entanto, não me parece que, no limite, esse tipo de discussão possa ter como consequência algo mais do que a mera polêmica que pouco acrescenta às nossas compreensões das obras. Na verdade, quando se trata de situar historicamente uma obra ou um acontecimento histórico, está em jogo sobretudo a construção de uma história tendo em vista o combate metafísico e ideológico do presente e um planejamento teórico para o futuro que cada projeto metafísico e ideológico almeja. Nesse sentido, a discussão da atualidade de Goethe deve de alguma forma tocar na questão de para que e por que falar na atualidade de Goethe, isto é, o que queremos ao invocar uma atualidade de Goethe? Qual o projeto de humano de Goethe que nos interessa ainda hoje? Para essas questões eu não possuo a resposta, mas gostaria de deixá-las sempre em vista na discussão que me proponho a fazer a seguir, como se o aprofundamento das questões aqui tratadas pudesse de alguma forma preparar o terreno para torná-las mais palpáveis.

O que temos que analisar é a ideia de que podemos ver no *Fausto* de Goethe, com ajuda da interpretação de Haroldo de Campos, elementos cômicos que fundamentam a constituição mesma da obra, em meio a uma época marcada por uma concepção trágica, racional e pouco dada ao riso. Se for possível sustentar essa ideia, o

2 “MEPHISTOPHELES (für sich) Du gut’s, unschuldig’s Kind!” (“MEFISTÓFELES (à parte) Menina inocente, essa!”).

próximo passo da análise seria o de avaliar em que medida poderíamos compreender o *Fausto* de Goethe como um fundamento ou uma antecipação de um projeto filosófico que surge no século XX no interior do projeto iluminista moderno, mas que ao mesmo tempo está marcado por um distanciamento crítico em relação a este projeto do século XIX, justamente por conta de sua tentativa de revisar a noção de racionalidade, entre outros meios, através de uma resignificação do cômico. Podemos ver no *Fausto* toda uma usurpação da ordem divina estabelecida que permite a Haroldo de Campos situá-lo como prenunciador desses projetos surgidos no século XX³.

Podemos compreender isso, continuando a seguir algumas indicações de Haroldo de Campos, percebendo que em *Fausto* as representações de Deus e dos agentes divinos assumem um caráter contraditório. Isso ocorre por dois motivos: 1. Humanização do divino; 2. Identificação do divino ao diabólico. Nos dois casos trata-se de uma inferência que se pode fazer a partir das falas do próprio diabo. Se por um lado isso pode deixar a tese de Haroldo de Campos menos sustentável, por outro, do ponto de vista formal, a própria possibilidade de uma personagem, mesmo que diabólica, expressar-se desse modo, de fato já é ao menos um traço, tênue que seja, das mudanças de visão de mundo entre as obras⁴. O primeiro motivo é a forma como o Diabo reporta, em uma passagem do *Prolog Im Himmel* (*Prólogo no céu*), a sua conversa com Deus: “*Es ist gar hübsch von einem grossen Herrn,/ So menschlich mit dem Teufel Selbst zu sprechen*” (v.350-1⁵). E o segundo é, já no final do livro, na passagem em que Mefistófeles afirma que os anjos que o seduziram teriam algo de diabólico – “*Bekriegen uns mit unsern eignen Waffen;/ Es sind auch Teufel, doch verkappt.*” (v. 11695-6⁶) (CAMPOS, ib. p. 161).

Na primeira passagem, Goethe dá a estes níveis a medida do humano, como se Deus e o Diabo só existissem no homem, como uma alegoria extra-humana de suas próprias forças. Haroldo de Campos diz, ao comentar essa passagem, que “através [da] mediação dialética [do adjetivo em função adverbial *menschlich*] se humanizam reciprocamente Deus e o Demo... O sagrado, o conflito escatológico do Bem e do Mal, se recompõem pela medida do homem” (CAMPOS, ib., p. 81). Na segunda, é a semelhança do bem e do mal o que está em jogo: se o Diabo no limite é um ser de criação divina, um anjo, ainda que caído, ao invertermos a situação, qual a parcela de maldade no sumo bem

3 E é importante que se diga, se nada surge do nada, faz parte do trabalho do crítico teórico procurar as fontes ou as possibilidades dadas na tradição para que algo novo na cultura possa surgir; assim, dizer que o *Fausto* de Goethe prenuncia algo posterior, significa dizer, se compreendermos o prenunciar em sentido fraco, que ele ao menos dá a possibilidade para que essa manifestação nova tenha surgido através de uma compreensão mais refinada e profunda de sua própria época.

4 E não podemos reduzir essas diferenças às diversas concepções religiosas da Igreja Católica Romana, da Luterana e, no caso de Bulgákov, da Ortodoxa, embora entre Dante e Goethe a Reforma possuía um papel fundamental em tais mudanças, as quais não cabe a esta pesquisa enfrentar.

5 “É de um grande senhor, louvável proceder/ Mostrar-se tão humano até pra com o demônio”.

6 “Guerreiam-nos com próprias armas nossas;/ Demônios são também, mas embaçados”.

divino?⁷ Aproximando essa discussão das questões mobilizadas pela teoria bakhtiniana, o que Haroldo de Campos nos permite perceber, com muito acerto, é que é justamente esta inversão de um mal que possui parcela de divino, para um divino que possui uma parcela de maldade (ou de baixo, de humano, viz. carnaval), o que torna Goethe atual e ao mesmo tempo tão estranho e escandaloso para a sua época – e também talvez se constitua em um dos aspectos da universalidade de sua obra. Não por acaso, Haroldo de Campos critica os grandes autores que tentaram ver algum sentido moral ou social justamente nesta última cena nos moldes de uma discussão entre o bem contra o mal, ou entre o oprimido e o opressor: se há algum sentido moral – e moral aqui em sentido deslocado e amplo –, ele está bem além e em outro campo simbólico e de significado do que o desta discussão. Isso quer dizer que não há claramente uma vitória do bem ou um exemplo do que *não* se deve fazer ou uma idealização da vítima dos vitupérios das forças malignas, conquanto se está muito mais próximo, como percebeu Haroldo de Campos, de uma discussão sobre o homem, justamente por se colocar além da imobilidade dos conceitos cristãos normais na moral tradicional de bem e de mal, o que prepararia o terreno para as discussões propostas, meio século depois, por Nietzsche.

Com isso, é possível afirmar, na continuidade de Haroldo de Campos, que, de certo modo, o *Fausto* de Goethe pode ser compreendido como uma obra que dá espaço para um projeto filosófico que surge no século XX no interior do projeto iluminista moderno, mas que ao mesmo tempo está marcado por um distanciamento crítico em relação a este projeto do século XIX. Isso se dá na medida em que a utopia presente na obra está permeada por corrosão cômica do racional, o que está nítido na relativização e aprofundamento dos conceitos tradicionais da moral, misturando as cores de bem e de mal: em *Fausto* não existe um ‘lado negro’ superficial, sem que este assuma aspectos divinos, nem um ‘herói do bem’, sem que este não seja aprofundado em seu lado obscuro.

Embora, em *O Mestre e Margarida*, nem Deus nem a aposta entre este e o demônio estejam presentes, ela está construída também a partir de uma estrutura carnavalesca. O romance versa sobre a visita da trupe diabólica à Moscou soviética da década de 1930, com seus problemas de moradia, comitês de literatura, bondes e tentativas de engendrar uma nova essência do ser humano. Nesse ambiente, em que se declara abertamente que “deus não existe!”, o que está em jogo é a existência do diabo enquanto a última residência possível de uma dimensão da crítica à racionalidade, tal como mais ou menos no mesmo período executaram, na filosofia e na metrópole (Europa ocidental), por exemplo, Adorno, Horckheimer e Heidegger. A existência de Jesus, desse modo, só pode se dar sem seu aspecto religioso, e sim através de uma compreensão histórica e psicológica da existência de um homem que posteriormente foi mitificado como filho de deus na posterior constituição de uma religião. Ela aparece no romance que o personagem

7 Na nota 20 da página 1003 (GOETHE, ib), Mazzari afirma que essas razões de Mefisto são uma “distorção teológica”, em que está totalmente correto. Ocorre que esse artifício do Diabo, quando analisado a partir da própria forma da obra, assume características fundamentais para uma análise com fins como os de Haroldo de Campos e os de nosso estudo.

Mestre escreveu e que, por não ter sido aceite a sua publicação, foi destruído na fogueira por seu autor. O diabo aparece então como guardião sobrenatural desse manuscrito.

Yoshûa Ha-Nozri, o nome hebraico e portanto histórico, “real” ou “verdadeiro” de Jesus, é assim o personagem do romance do Mestre que é narrado a nós, leitores, de modo intercalado com os acontecimentos da Moscova soviética da década de 1930. Yoshûa, desse modo, é um personagem objetivado por uma narrativa aparentemente histórico-documental em estilo realista – mas que ao mesmo tempo não podemos perder de vista o claro fato de que se trata acima de tudo de uma grande paródia ao novo testamento – e dotado do poder de “ler mentes”, ou, na linguagem científico-racional, de extrema capacidade sensitiva e de admiração da realidade – i.e. um psicólogo nietzschiano, ou um idiota dostoievskiano. Ele não é nenhum arauto das forças do “bem”. Na verdade, o que esse episódio da conversa entre Yoshûa e Pilatos entre outros presentes no romance sugere é que as forças do bem e do mal aqui pouco podem ser distinguidas, ou melhor, que estão misturadas, mescladas e imbricadas – e aí já reside uma aparente semelhança entre as obras que estamos comparando, graças ao viés interpretativo de Haroldo de Campos. Woland e Yoshûa se confundem em determinados aspectos na mesma personagem, e não há como dissolvê-los ou decantá-los. A defesa da existência real de Jesus por Woland é a mesma da existência do sobrenatural. Isso nos leva a afirmar, com espanto, um aparente paradoxo: mal e bem são aqui demoníacos, tal como Mefistófeles, em Goethe, sarcasticamente afirma da trupe de anjos que o seduz eroticamente, há pouco aludida.

Somos capazes de resolver esse paradoxo se, orientados pelas indicações de Boris Groys, pensarmos que bem e mal fazem parte de uma mesma operação paródica e cômica, a qual se contrapõe a uma força fria, racional e desumana, representada pela ideologia oficial, personificada em Berlioz e no rabino de Jerusalém. Groys afirma:

“Podemos considerar o livro *O Mestre e Margarida* de Bulgakov como uma ilustração literária da teoria de Bakhtin do romance carnavalizado. (...) A inspiração imediata para a escrita desse romance fora *Fausto* de Goethe. O enredo passa-se na Moscova dos anos 1930, onde Mephisto-Woland e seus parceiros encenam uma série de provocações repletas de símbolos carnavalescos, assim como na Jerusalém bíblica, onde Cristo e Pilatos mantêm um diálogo potencialmente infinito entre si. O surgimento de Woland em Moscova e a mudança da cidade em “espaço cômico e tempo cômico” provocam morte, lesão corporal, loucura e devastação em tal medida que não possui paralelo em Goethe, mas esses eventos devem ser compreendidos cômicamente, uma vez que as vítimas, como Shpet diria, são os representantes da banalidade e vulgaridade humana.” (GROYS, 2009, p. 226-7).

Nesta passagem, Groys vê *O Mestre e Margarida* como um romance que ganha em significado se lido em paralelo com a teoria do romance carnavalesco de Bakhtin. Isso porque foram concebidos na mesma época, e, portanto, revelam todo um ambiente cultural existente na década de 1930 soviética – para Groys, o livro de Bakhtin a respeito da cultura medieval e renascentista de Rabelais fora conce-

bido na década de 1930, embora, como o romance de Bulgákov, só tenha sido publicado três décadas mais tarde (é verdade, no entanto, que a base deste livro já estava colocada em produções de Bakhtin desde da década de 1910). Aquilo que aproxima os dois autores e os colocam como filhos de seu tempo é, segundo Groys, talvez mais bem reconhecido na presença de certas ideias e imagens retóricas herdadas do período de ouro do nietzschianismo russo-soviético das três primeiras décadas do século (décadas de 1900 a 1920). Este fora um período tão intenso de influência de Nietzsche na cultura russa que as suas ideias, em geral em forma de trapos, lidas e apropriadas sem nenhum rigor por gente oriunda de diversos âmbitos culturais, se imbricaram profundamente com a tradição da cultura russa. Revolucionários e conservadores, ocidentalistas e eslavófilos, nenhum âmbito da cultura russa escapou, durante esse período, de dar uma resposta ao fenômeno Nietzsche, e as respostas foram as mais variadas. Talvez a mais rigorosa tenha sido a de Tadeusz Stefan Zielinski (1959 – 1944), professor de filosofia da Universidade de São Petersburgo de 1900 a 1922 e um dos principais membros do que se chama hoje de círculo de Bakhtin. É através de Zielinski que Bakhtin introjeta Nietzsche de um modo bem diferente e em geral mais consequente do que o que ocorria à sua volta: a obra de Nietzsche que mais está presente em Bakhtin, mesmo que nem faça referência a ela, é *A origem da tragédia*. Havia já desde Soloviev, o grande teórico russo e eslavófilo dos fins do século XIX, a tendência de compreender o espírito russo e a igreja ortodoxa russa como aqueles que teriam dado guarda e abrigo ao princípio dionisíaco que teria sido, assim eles interpretavam a obra de Nietzsche, abandonados pela tradição europeia ocidental. O revigoramento da cultura europeia apolínea passaria, segundo tal interpretação, por um renascimento cultural em tons acentuadamente russos. Com menos nacionalismo, podemos ver na obra de Bakhtin, seja sobre Dostoievski seja sobre Rabelais, a tentativa de encontrar esse outro que constitui a cultura ocidental e que teria sido deixado de lado pela tradição racional europeia. Nesse sentido, podemos compreender seus apontamentos sobre o romance carnavalesco e sobre o dialogismo como inserido em um amplo debate a respeito dos projetos do projeto de humano que queremos.

O procedimento carnavalesco e dialógico não foi inventado por Bakhtin, nem se restringiu ao espírito da cultura russa (cujo principal baluarte seria Dostoievski): podemos compreender o sentido da atividade de Bakhtin antes como um ressaltar, um colocar em evidência esse aspecto da cultura que sempre esteve aí mas que era rejeitado e deixado de lado pela tradição.

Como bem indica Haroldo de Campos, podemos ver que a carnavalesco em *Fausto* atinge níveis bem profundos: já o primeiro *Fausto* está marcado pela carnavalesco, bem antes da cena da mascarada no início da segunda parte, principalmente na linguagem de Mefistófeles, mas também na do próprio Fausto. Haroldo de Campos aponta, por exemplo, a cena *Vor der Tor (Diante da porta da cidade)* como contendo uma crítica à instituição burguesa do casamento, e, portanto, da família. Na cena em que Fausto invoca os espíritos da terra, é peculiarmente interessante para esta relação o linguajar chulo

com que se dirige ao seu ajudante Wagner, “*dieser Füller der Gesicht*” (v.520)⁸. O próprio filósofo, enquanto inútil especulador, é satirizado como um animal manipulado por um *böser Geist*⁹ (Haroldo de Campos traduz por “gênio”, mas talvez valesse a pena se aproximar da filosofia de Hegel, muitas vezes acusado pelo mesmo argumento, e traduzi-lo por “espírito”) que anda em círculos (não tem finalidade, é inútil) enquanto ao seu redor “*liegt schöne grüne Weide*”¹⁰ (CAMPOS, ib., p. 85). O que podemos ver, portanto, é o cômico funcionando no sentido de complexificar e aprofundar as personagens, torná-las humanas – lembremos do *menschlich* há pouco aludido – e com isso é o próprio registro trágico da obra que é construído. Trágico no sentido de dar à contradição da condição humana os seus contornos nítidos, i.e. a relação entre o destino como lugar na ordem da natureza do homem e a sua tentativa – que é própria de seu lugar e que o coloca de volta para seu lugar, como em *Édipo Rei* – de superá-lo. Em Goethe, graças ao registro medieval-renascentista que a inserção na literatura fáustica promove, é pelo cômico que o homem adquire seus traços trágicos, i.e. humanos.

Haroldo de Campos parece ver tanta carnavalização na obra de Goethe que sugere, em seu encaminhamento conclusivo, a relação entre Nietzsche e Goethe, utilizando citações, jargões e expressões nietzschianas para afirmar a pós-modernidade de Goethe (CAMPOS, ib., p. 174-7).

Na verdade, não é muito difícil perceber como Goethe está profundamente presente em Nietzsche, até porque o próprio Nietzsche, em inúmeras oportunidades, afirma isso. Quando, em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*, discute a respeito da posição do pensamento grego para a reflexão estética alemã, Nietzsche lamenta o enfraquecimento do projeto de imitação da cultura grega, iniciada por Winckelmann e elevada por Goethe e Schiller. Isso revela, para o comentador Roberto Machado, que

“continua vivo em Nietzsche o projeto de Winckelmann, Goethe e Schiller a respeito da importância de uma reflexão sobre os gregos para repensar o mundo moderno e a obra de arte moderna. Como eles, o jovem Nietzsche também é um pensador que entende melhor sua época por meio da Grécia antiga e, por isso, escreve um livro cheio de esperança em relação à germanidade, como ele mesmo diz.” (MACHADO, 2005, p. 177)

No entanto, enfatiza o comentador, o que Nietzsche tem como objetivo não é apenas a revitalização da Grécia como modelo para a cultura alemã, mas sim algo ainda mais complexo, que é a revitalização da cultura grega a partir de uma revisão da apropriação de tal cultura. Com isso, é a própria *forma como* se assume a influência e a atualidade da cultura grega o que está em questão em *O nascimento da tragédia*. Não se trata mais, aqui, como em Winckelmann, de valorizar a serenidade e a beleza da cultura grega – R. Machado afirma

8 “A seca, estéril criatura”.

9 “Gênio mau” (v.1832).

10 “E em torno há verde e fértil pasto” (v. 1833).

que Winckelmann define a essência da cultura grega como “uma nobre simplicidade e uma serena grandeza” (MACHADO, ib. p. 177) –, mas de propor uma tensão fundamental desta cultura, se a observarmos, afirma Nietzsche, a partir de seu ponto mais original, a origem ou essência da tragédia. Nesta sua primeira obra, o jovem Nietzsche argumenta que a cultura da serenidade e da beleza é na verdade a deturpação de uma cultura grega mais original que vivia na tensão entre dois princípios, um dos quais, no período do auge cultural de Atenas (período socrático e pós-socrático) teria triunfado e deturpado a originalidade de tal cultura. Dizer que a cultura grega, a partir do estudo da tragédia, vivia tensionada entre forças antagônicas, salienta Machado, não é a originalidade de Nietzsche, pois tanto Schelling quanto Hegel e Hölderlin, teriam em suas interpretações de *Édipo rei* e *Antígona*, proposto antagonismos que comporiam a essência das tragédias analisadas. Para Machado, a importância desta obra de Nietzsche está antes em sugerir tal oposição em termos de apolíneo e dionisiaco.

É que, se por um lado Nietzsche, em sua obra, parece enfatizar menos o antagonismo entre essas duas forças, do que a própria *aliança* antagônica dos dois princípios metafísicos que formam a essência da tragédia grega original – esta como a representação consciente de si (apolínea) da embriaguez dionisiaca. Por outro, ocorre que na Rússia, a partir de uma análise histórica da cultura ocidental, iremos encontrar em determinados círculos intelectuais um discurso de valorização do princípio dionisiaco, associado ontologicamente à cultura eslava, como a única possibilidade de curar o individualismo e frieza – o espírito apolíneo – que se apoderou da cultura europeia desde Sócrates e o platonismo, ou, na comédia ideológica, desde a primeira cisma católica.

Ao construir um romance utilizando como base estrutural o dialógico – aquele em que as ideologias são colocadas na mesa para além das visões de mundo do próprio autor, ou em que se encontra no mesmo âmbito das outras presentes no romance, sem nenhuma ‘superioridade’ em relação às outras –, o escritor coloca em jogo uma série de ideias que antes se impõem ao autor, do que o autor as domina, e, conseqüentemente, cabe ao crítico desvencilhá-las, compreendê-las e dar-lhes sentido – o qual não se restringe ao próprio escritor, pelo próprio modo com o qual ele insere tais ideias em suas obras.

No mesmo artigo de Groys analisado, o autor faz referência a como a teoria carnavalesca de Bakhtin, por sua vez, está inserida num rol de diversos autores russos que configuraram a apropriação da obra nietzschiana na virada do século XIX para o XX, até a culminação desta relação na década de 1930 soviética. Para Groys, a teoria de Bakhtin deve ser vista fundamentalmente como uma procura por “refletir a própria cultura stalinista”, na medida em que a cultura é vista nessa teoria como um campo de batalha entre as diversas ideologias oficiais e extra-oficiais. Nesse campo de batalha, contudo, não há vencedor, i.e. não se encontra qualquer verdade, na medida em que toda ideologia – todo discurso positivo a respeito do que as coisas são – é eternamente capaz de se renovar. É assim que Groys compreende o dialógico de Bakhtin:

“O “dialógico” da cultura, que Bakhtin tem como seu principal veículo e encontra expressado de modo mais perfeito no “romance polifônico”, não é para ele um meio da procura teórica pela verdade, como é o caso por exemplo no modelo platônico clássico do diálogo filosófico, conquanto uma forma de luta da vida, na qual as ideologias em luta de cada um de seus portadores nunca é colocada em questão. É que a verdade possui um papel mais instrumental nessa luta. Desse modo, o diálogo bakhtiniano não está orientado à obtenção da verdade universal ou de alguma consequência, mas está maximamente voltado à realidade da vida, isto é, à obtenção da vitória de um dos lados. Ao contrário dos formalistas e stalinistas, Bakhtin acredita, contudo, que a luta das ideologias nunca termina com a vitória de um lado. Se para os formalistas essa vitória acontece em consequência de perdas de forças vitais ou “automatização” das ideologias sobreviventes (uma vitória através do melhor argumento é aqui de qualquer modo impossível, pois essa ideologia que protege sua vitalidade encontra sempre argumentos contrários irrefutáveis), para Bakhtin cada ideologia é de seu modo capaz de revitalização no espaço escatológico ideal de vida e morte. Desse modo, o conflito de ideologias, no qual, em Bakhtin, tomam parte igualmente ideologia morta e viva, é potencialmente infinito” (GROYS, *ib.*, p. 221).

Tendo isso em vista, Groys vê no carnaval o plano corporal – o único possível para Bakhtin – no qual há o embate das ideologias. A análise de Bakhtin do romance estruturado de modo carnavalesco, contudo, está, para Groys, de acordo com o pensamento de Nietzsche, uma vez que este via no romance “a continuação específica do princípio musical dionisíaco” (GROYS, *ib.*, *id.*). Além disso, a aproximação do diálogo socrático à sátira menipéia como vertente do romance constituído de modo carnavalesco (BAKHTIN, *ib.*, p.124) é outro elemento que aproxima o autor russo a Nietzsche, pois este vê o romance também como um desdobramento do diálogo platônico. O apolíneo seria em Bakhtin a verdade ‘monológica’, séria, que se dá quando há o domínio no mundo de uma ideologia, que se contrapõe ao combate carnavalesco. No entanto, atenta Groys muito justamente que:

“(…) Se se encontra no “monologismo” de Bakhtin, igualmente e com razão, uma metáfora para a cultura stalinista oficial, o carnaval não é, contudo, nenhuma “alternativa democrática” àquela, conquanto seu lado irracional e destrutivo. A descrição de Bakhtin do carnaval lembra acima de tudo a atmosfera dos processos espetaculosos stalinistas com seus incríveis “coroamentos e destronamentos” (GROYS, *ib.*, p. 223).

Em outras palavras, Groys atenta para o fato de que o monologismo e o dialogismo, o apolíneo e o dionisíaco, são dois aspectos concomitantes presentes na cultura stalinista oficial, como se estes princípios descrevessem com precisão a realidade interior desta própria cultura. A teoria da carnavalização de Bakhtin, com efeito, ao refletir sobre a cultura de seu tempo, assim infere Groys, interpreta a ‘comédia ideológica’ russa-soviética nos termos da contraposição apolíneo-dionisíaco, mostrando como a cultura oficial eliminara as personagens da comédia, i.e. as próprias ideologias foram silenciadas.

Assim como se pode dizer que o romantismo alemão, como faz

Flusser (FLUSSER, 1994), é fruto de coerções internas históricas de uma Alemanha não unificada, integrante de uma periferia cultural e sem possuir colônias fora da Europa, a interpretação de Groys é poderosa e bastante pertinente para compreendermos de que maneira a tradição humanista alemã (iniciada com Winckelmann, Goethe, Hegel, Kant, etc., e sofrendo uma mudança radical com Nietzsche, a partir de influências como Schopenhauer e Wagner, mas também Sthendal e Dostoiévski) recebe, na cultura russa do início do século XX, uma nova crítica radical baseada nas necessidades internas da própria discussão presente então em tal localidade, que determina toda uma nova compreensão do humanismo ali existente. Bakhtin interpreta a cultura oficial russa sob a forma dos princípios apolíneo e dionisiaco do jovem Nietzsche e, com isso, abre caminho para a possibilidade de superação de tal cultura. Essa abertura de caminho se deu sob a necessidade de revisar a tradição humanística, ao eleger Rabelais e Dostoiévski para objetos de seus estudos teóricos. Essa revisão não deve ser vista apenas como uma revisão do projeto humanista goethiano, conquanto também do próprio Nietzsche. Este, como dissemos, já havia operado uma revisão das referências gregas históricas da época de Goethe, dando ênfase à originalidade presente na tragédia grega. Esta ideia, chegando na Rússia de modo impróprio, tomou diversas feições, entre elas, esta em Bakhtin.

Haroldo de Campos vê semelhanças entre Goethe e Bakhtin, principalmente no que diz respeito à influência medieval, carnavalesca, de suas aspirações. No entanto, para nós é fundamental sermos capazes de distinguir bem alguns elementos. Campos nos serve, nesse sentido, para percebermos que o verdadeiro ponto de desequilíbrio delas que saltam aos olhos é, mais do que Bakhtin, Nietzsche. Assim, lendo Bakhtin por um prisma nietzschiano, fica claro que o dialogismo e a “paródia”¹¹, embora presentes no *Fausto*, possuem em Bakhtin um caráter terrífico, destruidor e bem determinadamente político: não se trata apenas de cantar paralelamente, ou seja, não se trata de um “romance de um romance”, de um meta-meta-romance, de um diálogo intertextual, mas da própria força e sobrevivência dos discursos sobre ideias, das ideologias, que no limite colocam em jogo as noções de ficção e realidade, ou seja, aproxima-se do próprio âmago do verdadeiro e do verossímil.

Podemos ver em *O Mestre e Margarida* um espelhamento da tradição da cultura russa muito semelhante ao das teorias de Bakhtin oriundas e revisionistas do humanismo goethiano, se atentarmos para uma mudança muito sutil no tom escatológico das obras de Bulgákov.

11 Nesse sentido é preciso discordar de Haroldo de Campos quando este associa a polifonia à dialética na sua noção de paródia. Na verdade, a polifonia deve ser vista como uma alternativa à dialética, i.e. uma tentativa de superação do platonismo. É possível um diálogo sem dialética? A polifonia parece reinterpretar a noção de *polémos* heraclitiana (numa tentativa de, além de fugir do platonismo, fugir do hegelianismo): a polifonia nesse sentido pode ser vista como uma complexidade de falas e discursos (ideologias) que se combatem multilateralmente, de modo a constituir um esquema lógico que não se encaixa num pensamento do ou-ou (*entweder-oder*) criticada por Nietzsche, viz. que não cria uma contraposição dual e um terceiro termo que eleva e resolve a contraposição unilateralmente entre esses dois termos, como na dialética hegeliana (embora o esquema lógico do pensamento hegeliano não seja aristotélico, i.e. não observe a lei do terceiro excluído).

O exército branco, primeiro romance de Bulgákov, retrata – e esse é um verbo que convém bastante ao modo como essa obra parece ter sido concebida – aparentemente em estilo realista uma família conservadora e nobre russa que vive na Ucrânia à beira de seu aniquilamento na Kiev em guerra civil da década de 1920. As alusões ao Apocalipse bíblico, que se intensificam nas últimas páginas do livro, caem bem ao tom geral da obra, e acabam por associar o próprio narrador – no mais, em geral e aparentemente bastante neutro – à religiosidade e ao martírio das pessoas retratadas. Ao mesmo tempo, essas referências ao texto sagrado da tradição judaico-cristã, ao associarem a Revolução Russa ao fim do mundo, e ao exagerarem nas dores do desafortunado de uma família afortunada, justamente por se integrarem ao discurso dos retratados, adquirem um tom *kitsch* e relativamente soberbo, que faz com que o leitor atento possa perceber algum grau, mesmo que pequeno, de crítica também ao discurso dos ideólogos do Exército Branco. No que se refere ao tom mais realista ou mais fantástico dado pelo narrador, tanto *O Mestre e Margarida* quanto *O exército branco* diferem-se por conta de um estilo de composição diverso: quanto a este, ambas as obras estão constituídas fundamentalmente a partir do recurso à paródia. No entanto, *O Mestre e Margarida*, embora esta obra não esteja tão enfaticamente relacionado ao Apocalipse bíblico, está todo permeado por uma defesa da fantasia imbricada a uma discussão religiosa, típica do discurso conservador eslavófilo, e também a uma coloração e temática claramente apocalíptica. Observe-se: o retrato, também em tons realistas, da morte de Yoshûa; o paralelismo entre as chuvas torrenciais das mortes do Mestre, da Margarida e de Yoshûa; o terrível que se mescla com o cômico e com o escárnio; e, por fim, a frase “manuscritos não ardem”, uma das orações mais lembradas do livro pelos leitores.

É preciso atentar para o caráter esperançoso dessa frase que a deixa tão próxima dos versos de Hölderlin tantas vezes citados por Heidegger: “Porém, onde há o perigo, cresce também a salvação”. Parece ser claro que a ideia de que os manuscritos, como produtos culturais, não ardam é um último alento frente à morte necessária do Mestre: quer dizer, os manuscritos – i.e. as representações culturais –, que são eternos graças a forças *extra-ordinárias* (uma vez a frase ter sido dita pelo próprio Woland e os manuscritos terem sido preservados por sua força fantástica), são a promessa de vida eterna do Mestre pela qual ele terá que pagar com a sua própria vida material e imaterial. É também nesse sentido que as forças do mal fazem o bem, a epígrafe goethiana da obra, o que une e reforça esta interpretação: elas dão a esperança da salvação individual em meio ao fim dos fins e à revelação da verdade – i.e. do apocalipse. Essa esperança que está presente nesta última obra de Bulgákov, no entanto, não existe em *O Exército Branco*. Ela está diretamente relacionada a um recurso formal do livro de *O Mestre e Margarida*, o qual está presente em outros contos de Bulgákov (de modo paradigmático em *As aventuras de Tchitchikov*, em que justamente este registro formal é tematizado em uma espécie de meta-discurso), mas não em *O Exército Branco*: o discurso fantástico e carnavalesco dos capítulos em que os acontecimentos extraordinários ocorrem na Moscou soviética. São a fantasia

e os seres extraordinários, ou seja, o próprio ‘manuscrito’, o próprio romance, o que permite ao livro assumir um caráter esperançoso mesmo em vista da morte material do autor e do Mestre. E, ainda mais, é também na presença marcante da fantasia, totalmente carnavalesca, que encontramos a evidência clara da relação desta obra com Bakhtin: a ele Bulgákov deve a esperança pela qual foi tomado, a ponto de incluí-la na sua obra, no fim de sua vida¹².

Contudo, a esperança que encontramos no livro não se restringe apenas à salvação individual do Mestre e da Margarida: a frase ‘manuscritos não ardem’ – i.e. não vão para o inferno (como se o pacto de Margarida e do Mestre com as forças diabólicas funcionasse para salvar e levar ao céu o manuscrito – como, em *A danação de Fausto* de Berlioz, Fausto vai para o inferno para salvar Margarida) nos permite entrever uma espécie de meta-discurso na obra, no sentido de um discurso sobre a produção e a fruição de um romance. Que a obra discuta a produção do romance ou da obra ficcional, remetendo à discussão do realismo da época, parece claro desde o princípio, na conversa com que a obra se inicia entre o mal poeta Biezdromini e Berlioz, o diretor da MASSOLIT – o comitê soviético para a produção de literatura de massa. Quanto a isto, vale ressaltar no romance a submissão do realismo ao evento histórico, enquanto a realidade ‘atual’ só poderia ser retratada através da fantasia. Mas, mais do que isso, o livro dá conta antes de uma salvação ou cura do estado das coisas ‘atuais’, através da própria leitura do livro¹³ que trata do presente como se estivesse em outro nível de realidade, residindo tal cura numa mudança da postura meramente passiva do leitor comum. Associando-se à melhor tradição puchkiniana, Bulgákov faz sua personagem mitológica Mestre conclamar no momento mesmo de sua morte o seu leitor, personificado na personagem sem-teto Biezdromni, a escrever a continuação da história. E o que significa isso – continuar a história? Significa não só escrever a história da humanidade depois da morte

12 A obra inacabada de Bulgákov *Romance teatral (As memórias de um defunto)* (BULGÁKOV, 2002), escrita por volta de 1936, reforça algumas ideias aqui presentes, não só porque nela encontramos uma personagem do romance escrito pela personagem principal, a qual se chama Bakhtin, como principalmente porque podemos interpretar o aspecto inacabado da obra não apenas devido à morte de Stanislavski que estaria sendo representada na personagem Ivan Vasilievitch, mas por conta de que nesta obra ainda não estava resolvida a relação entre fantasia e realidade, como está em *O Mestre e Margarida*. Aqui, o diabo aparece a Serguei Leontievitch, a personagem narradora que seria a representação do próprio Bulgákov, mas apenas como sonho ou a partir de uma interpretação alterada da percepção de Serguei. Em *O Mestre e Margarida*, estamos vendo, esta relação fora bem mais aprofundada.

13 Esta reflexão devo à leitura e influência da tese de MATOS, 1979. A comparação entre o último romance de Bulgákov e *Dom Quixote* é bastante proveitosa, uma vez que, concomitante à redação de *O Mestre e Margarida*, Bulgákov escreveu uma adaptação para o teatro da obra de Cervantes, a qual, no entanto, só foi encenada pela primeira vez após sua morte. Deste modo, não é forçado encontrar uma série de elementos cervantinos na obra de Bulgákov. Uma análise aprofundada dessa relação será realizada em uma próxima oportunidade. O que deve ficar ressaltado aqui é a literatura como uma cura da loucura que aparece em *Dom Quixote*, segundo a leitura de Franklin de Matos, e a ideia, oriunda de Nietzsche, do autor como psicólogo em sentido amplo, a qual pode-se afirmar que é fruto de sua leitura de Dostoiévski (ver GIACÓIA, 2006, p. 15). Assim, esse nietzschianismo presente em *O Mestre e Margarida*, por sua vez, acaba por ser nada mais do que um pertencer à própria tradição do romance psicológico russo, cujo paradigma é Dostoiévski. No limite, podemos nos perguntar: Nietzsche vai para a Rússia e é interpretado impropriamente; mas Dostoiévski, sendo uma de suas principais inspirações, também não teria sido impropriamente apropriado por Nietzsche?

do Jesus histórico; muito mais, significa ligar os pontos, interpretar de modo ativo, não confundir realismo com verdade e, acima de tudo, significa uma postura política não alienada e conformista.

Dito de outro modo, os elementos fundamentais no conteúdo e na forma do romance que causam a diferença de tons entre esta sua última obra e sua primeira são tanto a tensão entre o carnaval, como comicidade imiscuída de terror – e vice-versa – de uma atualidade que não se dá em sua realidade, quanto o realismo do romance dentro do romance. Tendo mais uma vez em vista a epígrafe – que aprendemos, desde Púchkin, a ler como contendo um enigma que obriga o leitor a se por em atividade para compreender o que está nas entrelinhas do texto e da forma do romance –, pode-se falar em um Bulgákov leitor de Goethe, mas um leitor que atualiza Goethe a partir da comédia ideológica de seu lugar e de seu tempo. Com efeito, a carnavalização cômica existente em Goethe, apontada por Haroldo de Campos, se efetiva aqui já com as influências de Nietzsche e de Bakhtin e do Realismo soviético, de modo a imiscuir-se do terror e tornar-se um problema formal e meta-discursivo do romance de Bulgákov.

Se, nessa consideração formal de *O Mestre e Margarida*, a obra de Bulgákov assume contornos ambiciosos, não podemos, no entanto, perder de vista seu aspecto ingênuo, pueril (que flerta com o *kitsch*), como se tivesse sido escrita para ser lida próxima de uma fogueira, no conforto de um lar, um livro para os parentes e os amigos: essa miudeza, que remete a todo percurso produtivo e à própria fonte criativa de Bulgákov, desde sua infância, nos permite pensar o romance de forma mais apropriada a partir da ingenuidade e simplicidade dos utópicos assistemáticos e ingênuos. Não seria para aí que aponta a necessidade de superação do platonismo como uma sistematização ontológica de todos os aspectos da vida em Nietzsche? Com efeito, esse romance, se colocado em paralelo ao *Nós* de Zamiathin – amigo de Bulgákov que é considerado o precursor dos romances distópicos – assume, como vimos, um caráter esperançoso em meio ao apocalipse, um alento, como o de Hölderlin e de Heidegger, em meio às mais sombrias perspectivas distópicas. Esse resgate da simplicidade do homem vai na contramão da compreensão tanto pela ideologia oficial soviética como pelos ideólogos da igreja ortodoxa russa, do ‘super-homem’ nietzschiano como um outro homem, que interpretava o ‘super’ como ‘mais’, como ‘superior’, como ‘forte’, como ‘novo’, como ‘vivo’... Em Bulgákov, o super-homem, o mitológico Mestre – que de grandioso só tem o título, uma vez que não passa de um residente de um hospício incapaz de transcender sua própria condição material e cujo maior desejo é viver numa caverna afastada do mundo com seus escritos –, ou o psicólogo Yoshûa, são ‘super’ porque são menos, porque não almejam sair do mundo das cavernas, porque são simplesmente humanos – e justamente por isso é que eles são portadores de uma verdade superior, mais profunda e mais simples. Ou seja, a crítica ao humanismo em *O Mestre e Margarida* é em nome de um humanismo *demasiadamente humano*.

E é precisamente a simplicidade – o *zu menschlich* – do super-homem em Bulgákov que condiz muito mais com o que hoje compreendemos de Nietzsche, a contribuição determinante da literatura

fáustica e do *Fausto* de Goethe para *O Mestre e Margarida*: Fausto é o protótipo desse homem que vive na contradição entre almejar para além de sua condição finita humana e viver a sua simplicidade, condição que torna-o um super-homem na medida em que, mesmo com seus desejos grandiloquentes impulsionados por Mefistófeles, se mantém humano em seu fundamento. A epígrafe revela, nesse sentido, *Fausto* também como o grande paradigma de uma vida passada nos teatros, nas óperas, nos concertos, cujo fim Bulgákov ao longo de suas obras canta e lamenta, como o fim de uma áurea. Temos, assim, a partir dessa comparação, a possibilidade de nos debruçarmos sobre *Fausto* sob uma outra e nova luz: não só Goethe está presente em Bulgákov, mas Bulgákov nos faz ver um outro *Fausto*.

Bibliografia

- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BULGÁKOV, M., *O Mestre e Margarida*. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- BULGÁKOV, M., *Romanzo teatrale: Le memorie di un defunto*. Milão: RCS Rizzoli Libri, 2002.
- CAMPOS, H. de. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe: marginália fáustica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- FLUSSER, V. *Schriften: Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung. Band 5*. Mannheim: Bollmann Verlag GmbH, 1994.
- GIACOIA JÚNIOR, O., *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.
- GOETHE, J. W., *Fausto: uma tragédia. Primeira e segunda parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004 e 2007.
- GROYS, B. *Einführung in die Anti-Philosophie*. Munique: Carl Hanser Verlag, 2009.
- MACHADO, R., 2005. Nietzsche e o Nascimento do trágico. *KRITÉRION*. Belo Horizonte, nº 112, dez/2005, p.174 a 182.
- MATOS, L. F. F. de. *Leitor quixotesco: o leitor de Dom Quixote*. São Paulo. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia da USP, 1979.
- RESKE, H. *Faust: Eine Einführung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971.

As Complexões de Leibniz nos *Elementos* de Euclides

Leibniz's complexions in Euclid's Elements

Palavras-chave Lógica. Método. Combinatória.

Key-words Logic. Method. Combinatory.

Raquel Anna Sapunaru

UFVJM, Diamantina, MG,
Brasil.

Doutora e Mestre em Filosofia pela PUC-RIO. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado no Instituto de Física da UFRJ. Autora, entre outros, de *Newton*. Rio do Sul: UNIDAVI, 2012 e *O conceito leibniziano de espaço: distâncias metafísicas e proximidades físicas do conceito newtoniano*. São Paulo: Livraria da Física, 2012. raquel.sapunaru@ict.uvjm.edu.br

Douglas Frederico Guimaraes Santiago

UFVJM, Diamantina, MG,
Brasil.

Doutor em modelagem computacional pelo LNCC douglasf@lncc.br

Bárbara Emanuella Souza

UFVJM, Diamantina, MG,
Brasil.

Graduanda em Ciência e Tecnologia. Bolsista FAPEMIG babydtina@hotmail.com

Maria Thereza da Silva Lopes Lima

UFVJM, Diamantina, MG,
Brasil.

Graduanda em Ciência e Tecnologia. Bolsista FAPEMIG tetelopeslima@hotmail.com

Marina Corrêa de Souza

UFVJM, Diamantina, MG,
Brasil.

Graduanda em Ciência e Tecnologia. Bolsista CNPq marina.correa@live.com

Resumo

O presente artigo explora uma ideia fundamental do filósofo e matemático G. W. Leibniz, na qual ele apregoa a possibilidade de descrever, explicar, demonstrar e construir objetos matemáticos ou não a partir de um conceito que também se confunde com uma estrutura matemática apelidada pelo filósofo de “Complexões”. Particularmente, interessa-nos explorar esta ideia aplicada à construção de *Os Elementos* de Euclides.

Abstract

This article explores a fundamental idea of the philosopher and mathematician G. W. Leibniz, in which he touts the ability to describe, explain, demonstrate and build mathematical objects or not from a concept that also blends with a mathematical structure dubbed by philosopher “Complexions”. Particularly, we are interested in exploring this idea applied to the construction of Euclid's Elements.

Parte I: Introdução

Os atos de pensar e conhecer segundo a Filosofia de G. W. Leibniz merecem uma atenção especial, principalmente quando se trata de explicar os conceitos relacionados à sua produção Matemática. Para fundamentar sua Filosofia universalista, Leibniz lança mão de duas classes de conceitos, a saber: 1) os simples ou primitivos; e 2) os complexos ou compostos. Essas ideias acompanham Leibniz desde o início de sua vida filosófica, tanto que podem ser reconhecidas no texto “*Introductio ad encyclopoediam arcanam*”, de 1678. Na letra de Leibniz: “O pensável [*cogitabile*] é ou simples ou complexo. O simples é chamado de Noção ou Conceito. O Complexo é aquele no qual está envolvido um Enunciado, ou Afirmativo ou Negativo; verdadeiro ou falso.” (LEIBNIZ, 1988, p. 512). Esses conceitos serviram de base para muitas questões examinadas por Leibniz ao longo de sua existência. Contudo, no presente artigo utilizaremos esses conceitos como pano de fundo da discussão que pretendemos

iniciar sobre as complexões descritas no texto “*Dissertatio de Arte Combinatoria*”¹, datado de 1666.²

Para Leibniz, no que tange à Matemática, a diferença entre o simples e o complexo se fundamenta na probabilidade e na análise. Um conceito simples não pode ser analisado, contrariamente ao complexo, e, caso esta análise possa ser levada até as últimas consequências, lá encontraremos os conceitos simples que compõem o complexo (LEIBNIZ, 1988, p. 513). Exemplificando, para Leibniz, no geral: “Uma análise dos conceitos que permita alcançar os conceitos primitivos [simples], isto é, aqueles que se concebem por si mesmos, não parece que está dentro dos limites humanos” (LEIBNIZ, 1988, p. 514). Não obstante, no que concerne especialmente aos entes matemáticos, Leibniz parece ser mais condescendente ao afirmar que os complexos são definidos, enquanto os simples são indefinidos. Assim, um complexo é definido em termos de outros que, por sua vez, podem ou não ser complexos. Porém, os complexos formados por complexos serão também definidos, de modo que, no fim da série analítica de um complexo, devemos encontrar os simples e indefiníveis dos quais todos os complexos são derivados através de definições (LEIBNIZ, 1988, p. 514). Por essa razão, Leibniz alega que os complexos são combinações dos simples. Portanto, numa relação de dependência forte, dado um complexo, é preciso que os simples também sejam dados, visto que um complexo não pode ser entendido sem que os simples que o compõem também o sejam (LEIBNIZ, 2005, p. 21; 1988, p. 513).

Existem mais algumas características que precisamos explicar sobre o simples e o complexo. Estas características tornam-se paulatinamente claras na medida em que conhecemos o que Leibniz entende por análise e definição. Isto posto, todo simples é indefinível e inalisável, enquanto todo complexo é necessariamente definido e analisável. Lembrando que um complexo deve ser uma combinação de simples, sua análise completa e exaustiva é justamente a operação que substitui o complexo por aqueles que o definem, ou seja, os simples. Supor que algo seja definido e analisável não pode ser feito sem supor sua complexidade o que é ao mesmo tempo supor que ele já não é mais um simples (LEIBNIZ 2005, p. 20; 1988, p. 512). Este pensamento leibniziano encontra-se no texto “*Meditationes de cogitationes, veritates e ideis*”, de 1684²:

Quando penso em um quiliôgono, ou seja, em um polígono de mil lados iguais, nem sempre considero a natureza do lado, da igualdade, e do milhar (ou seja, do cubo de dez), mas utilizo essas palavras (cujo sentido aparece ao menos obscura e imperfeitamente ao espírito) na alma no lugar das ideias que deles tenho, já que me lembro de ter a significação dessas palavras e julgo que sua explicação não é necessária no momento; costume chamar um tal pensamento *cego* ou também *simbólico*, que utilizamos na Álgebra e na Aritmética, aliás, quase por toda parte (LEIBNIZ, 2005, pp. 20-21).

1 Ao longo deste artigo nos referiremos ao texto “*Dissertatio de Arte Combinatoria*” como “*Dissertatio*”.

2 Mesmo que o texto “*Introductio ad encyclopoediam arcanam*” tenha sido escrito 12 anos após o “*Dissertatio*”, não estamos comprometendo nossas ideias com anacronismos ao tomarmos como base suas definições de conceitos simples e complexo. Estas definições têm um caráter base que permeia o pensamento leibniziano de modo *quasi* atemporal.

Ora, esta citação denota o exemplo típico do pensamento simbólico leibniziano, amplamente difundido em seus escritos matemáticos. Quando não contemplamos todos os simples que integram um complexo e nos satisfazemos com certas economias de pensamento, ou quando utilizamos certos sinais cuja explicação negligenciamos, perdemos algo. Portanto, dado o grau de complexidade do quiliógono, há um risco de não o analisarmos até seus derradeiros elementos e, com isso, corremos o risco de passarmos despercebidos por uma contradição oculta. (LEIBNIZ, 2005, p. 21; 1988, p. 514). Esta situação limítrofe apontada por Leibniz é indicada no caso do hipotético de um movimento maximamente veloz. Na ideia do filósofo:

[...] suponhamos que uma certa roda gire com o movimento maximamente veloz; Quem não vê que, se um raio da roda é alongado, sua extremidade terá um movimento mais veloz que aquele de um prego na circunferência da roda? Portanto, o movimento dela não é o mais veloz, contrariamente à hipótese. E, no entanto, à primeira vista poderia parecer que temos a ideia do movimento mais veloz; pois certamente entendemos o que dizemos, não obstante certamente não termos nenhuma ideia de coisas impossíveis (LEIBNIZ, 2005, p. 22).

Sintetizando esta linha investigativa, tendo como marco zero a definição do sistema simbólico leibniziano, seria possível atingir o conhecimento verdadeiro sem que seja mandatório conceber ao pé da letra o que os símbolos apontam? O melhor arquétipo desta característica funcional dos símbolos é encontrado na Matemática, objeto central deste artigo. Por exemplo: o cálculo da área sobre uma curva qualquer já foi considerado uma tarefa hercúlea, quicá impossível. Porém, para o advento dos Cálculos Diferencial e Integral, Leibniz criou as notações d^3 e f^a , respectivamente. Estas notações estão associadas a procedimentos algébricos simplificadores capazes de facilitar consideravelmente as operações envolvidas nesses cálculos. Esta questão, na forma de outros exemplos, encontra-se no cerne do texto “*Dissertatio*”. Este texto, apesar de pequeno, escrito pelo jovem Leibniz, se propõe a introduzir os conceitos que irão fundamentar a combinatória como um método genérico, pois pode ser aplicado com êxito em praticamente todas as investigações. De fato, são muitos os casos nos quais o uso intensivo da combinatória pode ser exigido. Na sequência, apresentaremos também, de forma reduzida, algumas especificidades da “*Dissertatio*” que interessam diretamente a geometria euclidiana que será tratada neste artigo (LEIBNIZ, 1989, pp. 73-84).

Leibniz inicia sua argumentação da “*Dissertatio*” com as ‘Definições’ que embasam teoricamente o método combinatório. Aqui, destacamos aquelas que são mais representativas no sentido de demonstrar a ideia leibniziana de que a geometria euclidiana foi construída na base da combinatória. Em outras palavras, indo ao encontro de nossos objetivos e expectativas quanto a esta pesquisa, pretendemos enxergar a existência das complexões nos *Elementos* de Euclides

3 Este símbolo foi batizado por Leibniz de diferenciação, mais conhecido como derivada.

4 Este símbolo foi batizado por Leibniz de *summa*, mas é conhecido contemporaneamente como integral.

em suas diversas formas, no sentido forte do conceito de complexo de Leibniz. *Grosso modo*, no melhor espírito leibniziano, pretendemos explorar essa forma de ler e entender os *Elementos* de Euclides através do simples e do complexo, da combinação e da complexão. Leibniz chama de complexão a variabilidade de um complexo, pois segundo ele, 4 coisas podem ser colocadas juntas de 15 maneiras diferentes (LEIBNIZ, 1989, p. 78). O próprio filósofo redefine o sentido da complexão como a união de números menores para formar um maior (LEIBNIZ, 1989, p. 78). Em outras palavras, para Leibniz complexão e combinação são a mesma coisa. Nelas, estão contidos os mesmos princípios, isto é, dado um conjunto qualquer a complexão ou a combinação seriam todas as formas distintas de se organizar subconjuntos de cardinalidade fixa deste conjunto.

Na sequência da “*Dissertatio*”, Leibniz coloca dois problemas de fundamental importância para nós, a saber: 1) Como descobrir as complexões de um dado número e de seu expoente?; 2) Como descobrir a complexão de um dado número a partir do simples? (LEIBNIZ, 1989, pp. 79–80). Após oferecer-nos as soluções dos problemas, Leibniz trilha uma lista de aplicações práticas. Estas aplicações abrangem um largo espectro do conhecimento humano, a saber: direito, música, política, entre outros. Contudo, entre elas há uma que nos interessa de modo particular: a constituição dos *Elementos* de Euclides. Esta obra parece apresentar a tese da relação simples-complexo estabelecida pelo próprio filósofo, o que desejamos mostrar no presente estudo. Em outras palavras, nossa questão é demonstrar se Leibniz estaria correto ao aventar que a estrutura dos *Elementos* de Euclides obedece à arte das complexões. Na letra de Leibniz:

Além disso, a arte da formação de casos se baseia em nossa doutrina de complexões. Pois, como a jurisprudência é semelhante à geometria em outras coisas, ela também é semelhante na medida em que ambas têm elementos e casos. Os elementos são simples, figuras na geometria, um triângulo, um círculo, etc.; na jurisprudência uma ação, uma promessa, uma venda, etc. Casos são complexões destes, que são infinitamente variáveis em qualquer campo. Euclides compôs os *Elementos da Geometria*, o elemento da lei estão contidos no *Corpus Juris*, mas ambas as obras são acrescidas de casos mais complicados (LEIBNIZ 1989, p. 82).

Parte II: Proposições vistas como Complexões de Proposições

Euclides de Alexandria, por vezes referido como o “Pai da Geometria”, foi um grande matemático e filósofo da antiguidade. Uma de suas obras mais influentes, *Os Elementos*, constam de treze livros, totalizando 465 proposições, organizadas logicamente a partir de um conjunto de noções comuns, definições e postulados das quais derivam todas as outras proposições.

Com base no rigor lógico presente na obra euclidiana em questão, Leibniz vislumbrou a possibilidade de que toda a estrutura de *Os Elementos* obedecesse à lógica combinatória estabelecida no que ele chamou de “complexões”, ou seja, os princípios do que hoje é chamado de geometria euclidiana teriam sido construídos como combinações de um pequeno conjunto de conceitos simples, conforme discutimos na introdução deste trabalho. Portanto, à luz da ideia lei-

bniziana, buscamos comprovar que a obra de Euclides, de fato, se enquadra no emaranhado lógico das complexões. *Grosso modo*, o objetivo por nós traçado foi, a partir de uma proposição escolhida, determinar todas as outras proposições usadas em sua construção e, em última instância, chegar às proposições independentes utilizadas. Para melhor esclarecer este aspecto de nossa análise, entendemos como proposições independentes aquelas cuja formulação não se baseia em nenhuma outra proposição, ou seja, são incondicionadas. De forma geral, o intuito seria conseguir determinar todas as proposições como complexões, ou melhor, como combinações das proposições independentes.

Restringindo nossa análise inicialmente ao Livro I, foi escolhida para o estudo preliminar a proposição 47, mais conhecida como “Teorema de Pitágoras”. Como resultado, um organograma em forma de “árvore” que apresenta a relação da referida proposição com outras demais foi obtida, conforme se encontra esquematizado na Figura 1. A construção da árvore foi realizada de forma que da proposição escolhida partissem galhos para aquelas das quais a primeira era resultado. De maneira consecutiva, o mesmo seria feito para cada uma das proposições que surgissem no processo até que, na ponta dos galhos, restassem apenas as proposições independentes⁵.

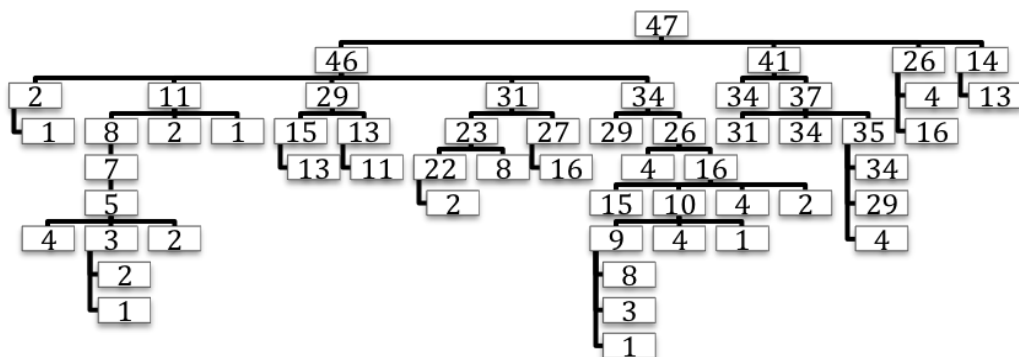


Figura 1
Árvore da complexão de proposições para construção da proposição 47.

Fonte
Os Elementos de Euclides,
Livro I

No intuito de tornar o estudo mais abrangente, uma análise similar à realizada para a proposição 47 foi estendida para todas as proposições presentes no Livro I. Neste momento, deparamo-nos com um inconveniente: as proposições 5 e 6 utilizam as mesmas proposições independentes em sua construção (proposições 1, 3 e 4), o que as torna indistinguíveis perante nossa análise. Este fato demonstra fortes tendências a se repetir em análises posteriores, caso as fizéssemos, visto que o Livro I é composto por 48 proposições das quais apenas três são independentes, ou seja, outras proposições que não apenas a 5 e 6 apresentariam a mesma combinação de proposições independentes⁶.

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 132-141, jul-dez, 2015

5 Para facilitar a organização do organograma da árvore, nem todos os “galhos” terminam em proposições independentes. Isso porque a sequência final de proposições utilizadas na formulação de determinada proposição até se obter as proposições incondicionadas já se encontra em outras partes da árvore.

6 Como todos os elementos seguem o mesmo raciocínio lógico de construção, argumentamos que tais repetições também se apresentariam nos demais livros. Até o presente,

Diante do ocorrido, foi necessário que ampliássemos nosso estudo partindo para uma concepção mais geral de complexões, de forma a abranger não só as proposições, mas também as definições presentes na obra euclidiana. Com isso, assumiríamos uma abordagem baseada em uma segunda hipótese: considerar cada proposição como a complexão de elementos pertencentes às definições, olhando para toda a demonstração a fim de identificar quais definições foram necessárias.

Parte III: Proposições como Combinações de Elementos das Definições

Dando seguimento à nossa proposta argumentativa, de acordo com Leibniz: “Como tudo que existe e possa ser pensado deve ser composto de partes, ou reais, ou ao menos conceituais, as coisas que diferem precisam necessariamente diferir, ou na combinação das partes, ou na disposição das partes” (LEIBNIZ, 1989, p. 77). Desta perspectiva, Leibniz explica as coisas através da combinação ou disposição de suas partes, conceitos que neste trabalho, denominamos de ‘complexões’. Ainda segundo Leibniz (1989, p.77; p. 544), os elementos da geometria seriam aquilo que Euclides chamou de “Definições”, por exemplo: triângulos, círculos etc. Podemos então tentar enxergar a obra *Os Elementos* de Euclides como uma combinação das definições que precedem as proposições. A Tabela 1 mostra todas as definições que foram enunciadas para o Livro I.

01). Ponto	02). Linha	03). Extremidade de linha	04). Linha reta
05). Extremidade de linha reta	06). Superfície	07). Extremidade de superfície	08). Superfície plana
09). Ângulo plano	10). Ângulo retilíneo	11). Ângulo reto	12). Reta perpendicular
13). Ângulo obtuso	14). Ângulo agudo	15). Fronteira	16). Figura
17). Círculo	18). Circunferência	19). Centro de círculo	20). Diâmetro de círculo
21). Semicírculo	22). Centro de semicírculo	23). Figuras retilíneas	24). Triláteros
25). Quadriláteros	26). Multiláteros	27). Triângulos equiláteros	28). Triângulos isósceles
29). Triângulos escalenos	30). Triângulos retângulos	31). Triângulos obtusângulos	32). Triângulos acutângulos
33). Quadrado	34). Oblongo	35). Losângulo	36). Rombóide
37). Trapézio	38). Paralelas		

Tabela 1
Definições ou Elementos

Partindo para a análise de cada proposição, tentamos então distinguir os elementos usados por ela. Salientamos aqui dois aspectos importantes de nossa metodologia. Primeiramente, Euclides, apesar de usar sempre a palavra “reta” nas proposições, tanto para falar de segmentos quanto da reta infinita, não nos impede de discernir quando o termo é usado em um ou em outro sentido. Decidimos então usar a expressão “linha reta” para falar das retas infinitas e ‘extremidades de linha reta’ para falar dos segmentos de reta. Também somente usamos o elemento, ou melhor, a definição de ‘ponto’ quando Euclides o referencia explicitamente. Na grande maioria das vezes, Euclides usa dois pontos querendo se referir ao segmento e nestes casos, optamos

não realizamos tal comprovação, pois consistiria em um trabalho puramente “manual” e pouco lógico. Assim, esta argumentação tem um caráter apriorístico, no sentido leibniziano do termo.

por usar a definição de extremidades de linha reta. Por conseguinte, ao proceder à análise das proposições, obtemos a Tabela 2.

Proposição	Elementos	Proposição	Elementos
1 (a).	1, 5, 17, 19, 27	25 (c).	5, 10, 24
2 (a).	1, 5, 17, 19, 27	26 (c).	5, 10, 24
3	1, 5, 17, 19	27 (g).	1, 5, 10, 38
4 (b).	1, 5, 10, 24	28	5, 10, 11, 38
5	1, 5, 10, 24, 29	29	4, 5, 10, 11, 38
6 (c).	5, 10, 24	30	5, 10, 38
7 (d).	1, 5, 10	31 (g).	1, 5, 10, 38
8 (b).	1, 5, 10, 24	32	1, 5, 10, 11, 24, 38
9 (e).	1, 5, 10, 27	33	5, 10, 24, 38
10 (e).	1, 5, 10, 27	34	5, 10, 24, 25, 38
11	1, 5, 11, 27	35	5, 10, 24, 25, 37
12	1, 4, 10, 11, 17, 19	36	5, 25, 38
13 (f).	1, 5, 10, 11	37 (h).	1, 5, 24, 25, 38
14 (f).	1, 5, 10, 11	38 (h).	1, 5, 24, 25, 38
15 (f).	1, 5, 10, 11	39 (i).	1, 5, 24, 38
16 (b).	1, 5, 10, 24	40 (i).	1, 5, 24, 38
17	1, 5, 10, 11, 24	41	5, 24, 25, 38
18 (c).	5, 10, 24	42	1, 5, 10, 24, 25, 38
19 (c).	5, 10, 24	43	5, 24, 25
20 (b).	1, 5, 10, 24	44 (j).	1, 5, 10, 11, 24, 25, 38
21 (b).	1, 5, 10, 24	45 (j).	1, 5, 10, 11, 24, 25, 38
22	1, 4, 5, 17, 19, 24	46	1, 5, 11, 25, 33, 38
23 (d).	1, 5, 10	47	1, 5, 10, 11, 24, 25, 30, 33, 38
24 (b).	1, 5, 10, 24	48	1, 5, 11, 24, 33

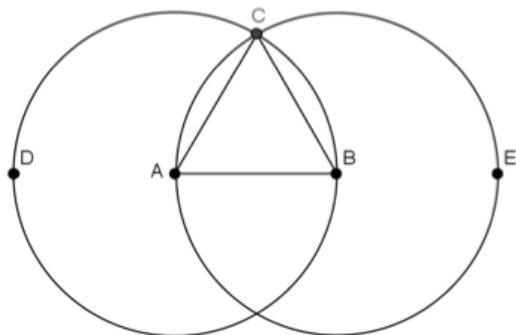
Tabela 2
Elementos usados nas
proposições

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 132-141, jul-dez, 2015

Observamos que algumas proposições fazem o uso exato das mesmas definições em sua demonstração, conforme as letras que as acompanham⁷. Como todas as proposições são distintas umas das outras, deve haver algo mais que as diferencia. Assim, partindo da ideia de que duas coisas são iguais apenas se são a mesma coisa, isto é, que A só pode ser igual a A , podemos considerar, por exemplo, dois círculos distintos, mesmo que congruentes, como coisas distintas e, portanto, incluí-los, ambos, para discernir uma proposição de outra. Em outras palavras, podemos incluir a quantidade das ocorrências de cada definição nas diversas proposições para fazer a distinção entre as proposições. Por exemplo: nas proposições 1 e 2, descritas a seguir:

⁷ Ver Tabela 2.

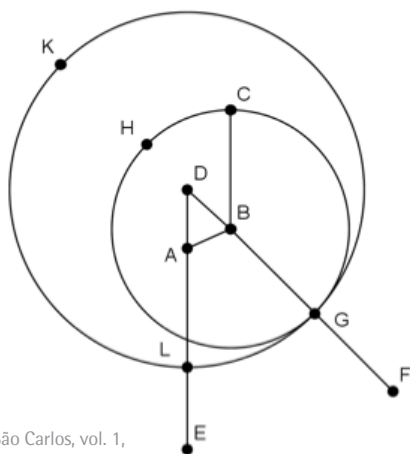
Proposição 1: Construir um triângulo equilátero sobre o segmento dado



Seja o segmento dado AB. Logo, é preciso construir sobre o segmento AB um triângulo equilátero ABC.

Fique descrito um círculo BCD com o centro em A e outro círculo ACE com centro em B, sendo o segmento AB a distância entre seus centros. E, a partir do ponto C, no qual os círculos se cortam, fiquem ligados os segmentos CA e CB. Como o ponto A é o centro do círculo CDB o segmento AC é congruente ao segmento AB, e como o ponto B é o centro do círculo CAE o segmento BC é congruente ao segmento BA. E como o foi provado que o segmento CA é congruente ao AB, os segmentos que formam o triângulo CA, CB e AB só podem ser congruentes. Portanto, o triângulo ABC é um triângulo equilátero (EUCLIDES 2009, 99).

Proposição 2: Pôr, no ponto dado um segmento congruente ao segmento dado.



Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 2, p. 132-141, jul-dez, 2015

Sejam dados o ponto A e o segmento BC, é preciso então pôr no ponto A um segmento congruente ao segmento dado BC. Fique ligado do ponto A até o ponto B o segmento AB e fique construído sobre ele o triângulo equilátero DAB, e fique prolongado sobre os segmentos DA e DB os segmentos AE e BF. Com centro no ponto B e com raio no segmento BC fique descrito o círculo CGH, e de novo,

com o centro no ponto D e como raio no segmento DG fique descrito o círculo GKL. Como o ponto B é o centro do círculo CGH o segmento BC é congruente ao segmento BG. E como o ponto D é o centro do círculo KLG o segmento DL é congruente ao segmento DG, dos quais o segmento DA é congruente ao segmento DB, pois formam um triângulo equilátero. Portanto, o segmento AL é congruente ao segmento BG, mas também o segmento BC foi provado congruente ao segmento BG, logo os segmentos AL, BC e BG são congruentes. Portanto, no ponto A, foi posto o segmento AL congruente ao segmento dado BC (EUCLIDES, 2009, p. 100).

Podemos então discernir estas duas proposições pela quantidade de elementos distintos usados:

Proposição 1: Foram utilizados três segmentos (definição 5). (AC, BC, AB), dois centros de círculo (definição 19). (A, B), um triângulo equilátero (definição 27). (ABC), dois círculos (definição 17). (BCD, ACE). e três pontos (definição 1). (A, B, C). (EUCLIDES, 2009, pp. 97-98).

Proposição 2: Foram utilizados dez segmentos (definição 5). (AB, BC, DA, DB, AE, BF, DG, BG, DL, AL), dois centros de círculo (definição 19). (B, D), um triângulo equilátero (definição 27). (DAB), dois círculos (definição 17). (CGH, GKL). e três pontos (definição 1). (A, B, D). (EUCLIDES, 2009, pp.97-98).

Parte IV: Conclusão

Em consonância com o que era defendido por Leibniz, acreditamos que toda a obra euclidiana pode ser vista como um conjunto de complexões. Assim, as coisas que diferem, necessariamente diferem ou na combinação das partes ou na disposição das partes. *Grosso modo*, tais complexões agem como um cimento, unindo “unidades básicas” a partir das quais cada proposição é construída. A partir de análises feitas acerca do Livro I, que podem ser facilmente estendidas aos demais, a identificação das referidas “unidades básicas” parecia tender em direção às três proposições caracterizadas como independentes. No entanto, as mesmas se mostraram insuficientes para compor as proposições seguintes, uma vez que existem quarenta e oito proposições e a repetição na combinação das três independentes se mostrou inevitável.

A motivação para este artigo também está presente nos textos “*Dissertatio*” onde Leibniz sugere que o livro *Os Elementos* é baseado nesta estrutura de combinações. Apesar da sugestão, Leibniz não aprofunda esta ideia, o que cremos ter sido realizado neste artigo. Primeiramente, estendemos a sugestão de Leibniz e aproveitamos a forma com que cada proposição é estruturada, em conformidade com as proposições anteriores. Na sequência, propusemos uma estrutura de árvore na qual cada proposição estaria associada a um galho e suas folhas seriam todas as proposições necessárias para o completo entendimento da proposição “árvore”. Posteriormente, e de forma mais relacionada ao pensamento original de Leibniz, demos embasamento à sua sugestão, considerando as proposições realmente como combinações de estruturas mais simples, no rigor da palavra combinações, na qual a ordem dos elementos não importa.

Por conseguinte, fazendo uso de uma perspectiva mais geral do conceito de complexão, utilizamos as definições como os elementos iniciais adotados na formulação das proposições. Mesmo havendo algumas proposições que utilizavam as mesmas definições em sua construção, assumimos que estas se diferenciariam pela quantidade de vezes em que cada definição foi utilizada. Isto consistiria em considerar as complexões como uma espécie de combinação com elementos repetidos, como é conhecido atualmente o agrupamento de elementos no qual algum destes aparece mais de uma vez.

Para finalizar, concluímos que a construção de *Os Elementos* de Euclides pode ser vista como baseada no conceito de complexões proposto por Leibniz, desde que englobemos as definições em nossa análise e façamos, como mencionado, a distinção em função do número de vezes que cada uma delas foi usada.

Bibliografia

- EUCLIDES. *Os Elementos*. São Paulo: UNESP, 2009.
- LEIBNIZ, G. W. "Introductio ad encyclopoediam arcanam". (1678). In: COUTURAT, L. (org.). *Opuscles et fragments inédits*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1988, pp. 511-514.
- _____. "Dissertatio de Arte Combinatoria". (1666). In: LOEMKER, L. E. (org.). *G. W. Leibniz Philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academics Publishers, 1989, pp.73-84.
- _____. "Letter to Varignon, with a note on the 'Justification of the Infinitesimal Calculus by that of Ordinary Algebra'". (1702). In: LOEMKER, L. E. (org.). *G. W. Leibniz Philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academics Publishers, 1989, pp.542-546.
- _____. "Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias". (1684). Tradução: Viviane de Castilho Moreira. IN: *Revista DoisPontos* (Leibniz). Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 1, pp.13-25, outubro, 2005.

Apresentação de Harald Høffding¹

Caio Souto

UFSCar, São Carlos, SP,
Brasil.

Doutorando em Filosofia
pela UFSCar.
Bolsista CAPES.
caiosouto@gmail.com

¹

Agradeço ao Prof. Rui Moreira (Universidade de Lisboa) que gentilmente me enviou seu livro *Psicologia, filosofia e física quântica: o princípio de complementaridade no século de Bohr*, auxiliando-me na tradução e na redação desta apresentação. Contudo, como é de praxe, suas eventuais incoerências são de minha integral responsabilidade.

Harald Høffding nasceu em 1843, em Copenhague, cidade onde iniciou seus estudos de teologia. O aprofundamento na obra de seu contemporâneo Søren Kierkegaard o conduziu à tênue fronteira entre teologia e filosofia. Em 1870, doutorou-se com uma tese sobre a concepção grega da vontade humana, passando então a lecionar sobre filosofia contemporânea na Alemanha e na Inglaterra, até retornar em 1880 à sua cidade natal, ao ser aceito como professor universitário. Em 1882 publicou o influente *Esboço de uma psicologia fundada sobre a experiência*, logo traduzido para o alemão, o inglês, o russo, o polonês e o francês. Em 1887, publicou *Moral*, também traduzido para o inglês e o francês, obra em que buscou encontrar uma matriz comum entre a filosofia transcendental alemã e a psicologia experimental inglesa, o que marcaria todo o seu pensamento. Sua obra compreende ainda o volume enciclopédico *História da filosofia moderna*, traduzido para o inglês, o francês, o alemão e o espanhol, além de outros cinco volumes que compõem sua obra principal: *O pensamento humano* (1910); *Totalidade como categoria* (1925); *Relação como categoria* (1925); *Teoria do conhecimento e concepções de vida* (1927); e *O conceito de analogia* (1931). Além disso, publicou livros sobre moral, filosofia da religião e também sobre filósofos em particular, como Kierkegaard, Pascal, Nietzsche, Rousseau, Bergson, Spinoza, e o volume *Filósofos contemporâneos* (1924). Seu epistolário compreende importante troca de correspondências com É. Meyerson (1939). Bergson (1917) também lhe enviou uma conhecida carta, como resposta ao livro em que Høffding examina sua obra. Outros intelectuais célebres também comentaram ou prefaciaram seus livros, como fizeram Boutroux, Janet, Delbos e William James. Høffding admitia ter sido influenciado diretamente por Spinoza, Kant e Schopenhauer, mas também reconheceu a importância de muitos filósofos e psicólogos contemporâneos para seu pensamento, como Spencer, Bergson, Wundt e William James. Høffding faleceu no ano de 1931, em Copenhague.

O texto “O conceito de vontade” foi publicado em francês como o primeiro artigo da edição nº XV (1) da *Revue de métaphysique et de morale*, no ano de 1907. Seu autor, quase desconhecido no Brasil, onde nenhum de seus numerosos trabalhos se encontra traduzido, foi um dos protagonistas da querela envolvendo a relação entre psicologia e filosofia na virada do século XIX para o XX. Dinamarquês, Høffding acompanhou com a postura peculiar ao estrangeiro as publicações de pensadores franceses, ingleses, americanos e alemães, expressando-se nas línguas mais correntes do pensamento ocidental, que conhecia bem, e nas quais teve seus textos, quando escritos em seu idioma natal, com frequência traduzidos. A *Revue de métaphysique et de morale*, fundada em 1893 por um grupo de pensadores que constituiria alguns anos depois a *Société française de philosophie*,

centrado nas figuras de Xavier Léon, Elie Halévy e Léon Brunschvicg, foi um veículo de circulação de ideias criado com o objetivo de combater o positivismo científico e o misticismo religioso então triunfantes na França, com vistas a recolocar a metafísica e a moral na perspectiva de um racionalismo intelectualista. Os debates que aí tiveram lugar produziram um embate entre temas filosóficos, psicológicos e sociológicos, do qual participaram intelectuais notáveis da época (Boutroux, Bergson, Durkheim, Lévy-Bruhl, Poincaré, entre outros), o que elevou rapidamente o periódico ao primeiro plano da vida filosófica francesa e europeia. Nesse panorama, inscreveu-se parte da obra de Harald Høffding, que teve seis de seus artigos impressos naquela revista, já que sua temática corresponde, em algum aspecto, àquela que animou a atmosfera fin-de-siècle francesa, com a contraposição entre o neo-kantismo e a “nova filosofia” de Bergson.

Contudo, sua contribuição não se circunscreve apenas aos debates proporcionados por essa revista francesa. Sua produção de artigos teve ampla repercussão também em outras nações. Na Alemanha, publicaria dois artigos no abrangente periódico *Archiv für Geschichte der Philosophie* (fundado em 1888), além de outros quatro no *Kant-Studien* (fundado em 1896) que, apesar da especialidade sugerida por seu título, veiculava certa diversidade de temas e de áreas do pensamento, orientando-se sobretudo para a lógica e para a teoria das ciências. Nos EUA, a *International Journal of Ethics* contou com três escritos do autor, já desde seu primeiro número de 1890; a *The Monist* (fundada em 1888) também publicaria outros dois de seus artigos; o *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* (fundado em 1905) teve a ocasião de vê-lo entre seus colaboradores ao menos uma vez; assim como o *American Journal of Sociology* (fundado em 1895). Na Inglaterra, a *Mind* (fundada em 1876, refundada em 1891) fez conhecer dois dos trabalhos do autor. O que todos esses respeitáveis periódicos têm em comum é que, além de sua contemporânea fundação, provenientes de uma iniciativa editorial correlata em diversos países ocidentais, propõem todos, em sua temática, uma interdisciplinaridade, estimulando o entrecruzamento dos problemas da filosofia, da epistemologia, da psicologia e da moral. Høffding pôde ver frequentemente suas ideias ocupando páginas contíguas às das maiores personalidades intelectuais em suas línguas, o que faz dele uma figura de extrema importância no cenário intelectual da época. Assim como ele, muitos autores importantes deixaram de ser lidos, em grande medida por conta da crescente especialização pela qual passaram os já mencionados periódicos, aos quais vieram se acrescentar muitos outros em torno de questões cada vez mais específicas. Obras como a de Høffding foram preteridas pelas que se limitam a discutir pontos específicos de disciplinas cada vez mais restritas a pequenos domínios, tanto no âmbito da psicologia quanto no da filosofia.

O conceito de vontade

The concept of will

Tradução
Caio Souto

Harald Høffding

UFSCar, São Carlos, SP,
Brasil.

Doutorando em Filosofia
pela UFSCar.
Bolsista CAPES.
caiosouto@gmail.com

Segue-se um debate característico sobre a vontade na psicologia de nossa época. Por um lado, não se admite que a vontade possa ser posta como um ponto de vista particular da vida consciente, como um lado particular ou um elemento seu – pouco importa a expressão que se escolha. Por outro lado, sustenta-se que a vontade denota, ao contrário, o ponto de vista mais fundamental de onde considerar a vida consciente: vida esta que é, de um polo a outro, vontade, de modo que as sensações, as representações e os sentimentos só são compreensíveis em sua relação com a vontade. Historicamente, a primeira teoria remonta a Hume; na psicologia moderna, ela é representada por Münsterberg, Ehrenfels, Ebbinghaus e Lapie. A segunda teoria é esposada por Fichte e Schopenhauer; na psicologia moderna, ela é representada por Wundt, William James, Fouillée e Jodl. É esta última teoria que eu adoto e buscarei, no presente artigo, fundamentar a minha maneira de ver.

O problema está intimamente ligado à posição da psicologia como ciência empírica. Podemos formulá-lo assim: pode uma vontade ser o objeto de uma observação simples e direta? E, ao revés, temos o direito de pôr a vontade como uma manifestação independente da vida consciente? Quanto a mim, respondo negativamente à primeira pergunta e, contudo, afirmativamente à segunda. Estou portanto de acordo com a primeira teoria em suas premissas, mas nego a exatidão de sua conclusão, por negligenciar alguns fatos fundamentais.

Se nos ativermos, quanto a isso, à direta e simples observação de si mesmo, nunca encontraremos mais do que sensações, sentimentos e representações. Os chamados fenômenos da vontade aparecem acompanhados por algumas sensações próprias da inquietude, do desejo, do esforço que parecemos aí colocar, da energia que parecemos aí aplicar. São sensações mais agitadas, menos em equilíbrio do que as sensações de cor e de som, mas não, a princípio, de outra espécie. Podemos considerá-las como sensações sinestésicas, sensações de tensão muscular. Diferentes músculos já reagem à mera ideia de uma ação que desejamos fazer ou que iremos fazer, e uma sensação particular correspondente se produz. É sobretudo no momento de resolução que essa sensação é forte. Ao lado dela, encontramos aí representações de fins e de meios, de ideais e de normas, de obstáculos e de efeitos; mas essas representações se desenvolvem inteiramente como outras representações e não parecem poder reclamar um capítulo particular da psicologia. Além disso, observamos sentimentos de prazer e de dor, de esperança e de medo, de entusiasmo e de horror etc., mas tudo isso pertence à psicologia do sentimento. É essa análise exhaustiva, ou se deixou escapar-lhe alguma coisa?

Segundo minha ideia, deixou-se despercebido algo muito essencial. É verdade que, pela análise psicológica, nunca encontramos mais do que sensações, sentimentos e representações, compreendendo por “análise” a direção da atenção a pontos particulares e determinados e que, em certa medida, podem ser isolados e olhados separadamente. Mas nesse caso, demos início muito cedo à abstração. Negligenciamos um elemento fundamental que, é bem verdade, não pode ser o objeto de uma única observação. Nossas sensações, nossos sentimentos e nossas representações nunca se apresentam isolados. Eles são, na experiência real, como as gotas de uma corrente, e são a direção e a celeridade da corrente que determinam a relação recíproca das gotas e, também por isso, de um modo mais ou menos decisivo, a natureza de cada gota. Na verdade, o que é dado não é um caos de elementos isolados, mas grupos e conjuntos, sempre dirigidos, de um modo mais ou menos claro, para um certo fim, para um ponto determinado, seja ele próprio o objeto da consciência ou não. Em nenhum estado de consciência essa orientação, essa disposição numa certa disposição falha. Com efeito, não se concebe uma direção por uma observação única, mas sua condição necessária é a reunião de muitas observações. Não é contando as gotas de um rio e as catalogando que nos aperceberemos de que o rio tem uma direção determinada. Se a análise psicológica deve revelar todos os fatos, não se deve esquecer aquele que é o mais importante dos fatos psicológicos. Se as árvores impediam Hume de ver a floresta, o equívoco está no caráter exclusivo de sua mente, e esse exclusivismo vigora entre seus sucessores modernos. Contudo, aproximando o olhar, o desenvolvimento e a forma de cada árvore só se explica por seu lugar na floresta. É preciso que o método analítico se supra por um método genético que não se contente com o que a reflexão pode liberar a fases em que o desenvolvimento é muito avançado, ou em que, como consequência, a independência aparente dos elementos particulares é mais enganosa. Se por elemento psíquico compreende-se tudo o que a observação chega a distinguir como uma coisa que não se deixa deduzir de outra coisa na consciência, a direção permanente da vida consciente é tanto um elemento como cada sensação, cada sentimento e cada representação em seu isolamento. Há uma ação recíproca contínua entre a direção da corrente e a natureza das gotas, mas a direção não pode se deduzir das gotas mais do que estas daquela. A direção é o elemento histórico da vida psíquica. Esta é quem determina, de um polo a outro, o que será fim e o que será meio, o que será buscado e o que será evitado, o que será favorável e o que será desfavorável. Nossas sensações, nossos sentimentos, nossas representações estão a distâncias muito diferentes da determinação central de direção ou, se quisermos: da pulsão e do esforço primitivos e contínuos; mas sua relação mútua, sua natureza interior e, com frequência, sua própria existência se determinam por sua relação com a direção central.

É o que psicólogos inteligentes não podem omitir. Mas se eles reconhecem a sua verdade negando a independência do elemento de vontade, estão, incontestavelmente, em contradição consigo mesmos. Assim ocorre com Ebbinghaus. Ele só reconhece como “formas particulares e elementares da vida psíquica” as sensações, os sentimentos e as representações. Fenômenos de tal forma constituídos que a vontade ou o esforço são meras “combinações particulares de sensações, de sentimentos e de representações” e não apresentam “nada de novo com relação a essas formas elementares” (*Grundzüge der Psychologie*, I, p. 168). Contudo, ainda que ele negue que os atos de vontade sejam “fenômenos fundamentais da vida psíquica no mesmo sentido que o são as sensações e as representações”, ele admite que eles são “as formas fundamentais das unidades nas quais as sensações, as representações e os sentimentos primeiro apareceram na realidade”; ainda que “como noções” eles não sejam finais e primitivos, eles o são quanto ao tempo e ao desenvolvimento (*zeitlich und genetisch*, *ib.*, pp. 561-565). – A essa teoria, eu faço as seguintes observações: 1º Como se pode dizer que os atos de vontade não apresentam *nada de novo*, se eles consistem em combinações ou unidades *características*? De onde provém aquilo que lhes é característico? 2º Que diferença há entre *formas fundamentais* e *formas elementares*, ou entre *formas fundamentais* e *fenômenos fundamentais*? Não é necessário que, em todo caso, a forma fundamental faça parte do fenômeno fundamental, de modo que este não possa existir sem aquela? E uma forma fundamental que se manifesta nos fenômenos psíquicos, dos mais simples aos mais elevados, não poderia ser chamada a justo título forma elementar? 3º Uma vez que as sensações, os sentimentos e as representações só têm, originariamente, *realidade* nas combinações chamadas atos de vontade, as três categorias de “elementos” em questão são puras abstrações, se as consideramos como fora dos encadeamentos unicamente nos quais elas são reais! Substitui-se por uma escolástica atomística a psicologia fundada sobre a experiência. Uma teoria atomística pode ter sua razão de ser sob o ponto de vista metódico; a ciência moderna é um exemplo surpreendente disso. Mas é preciso, em primeiro lugar, provar que se obterá algum resultado introduzindo essa maneira de ver na psicologia, e mesmo se assim for, é preciso sempre distinguir entre uma simples hipótese útil e uma explicação exaustiva daquilo que é realmente dado¹.

Segundo a teoria da vontade que adotei mais acima, e que é admitida pelo próprio Ebbinghaus, ainda que ele seja adversário do “voluntarismo”, a vontade está intimamente ligada a toda a natureza

1 Comparar minha conferência ao Congresso de Saint-Louis: The present state of Psychology. *Psycho Revue*, março-maio, 1903 e a parte sobre o problema da consciência de minha obra: *The problems of philosophy*. Nova Iorque: 1903.

da vida consciente, se é verdade que essa natureza se manifesta por uma ação sintética, uma síntese que se faz entrever em toda percepção, toda memória, todo ato de pensar e todo sentimento, assim como em toda vontade. Se a vontade é a expressão mais nítida da síntese, e se, por outro lado, a síntese é uma atividade, uma função, estamos autorizados a dizer que a consciência em sua essência é uma vontade. É sobre esse ponto de vista que eu fundei minha psicologia. Tentei demonstrar que a percepção, o pensamento e o sentimento não se explicam sem esse elemento de atividade original e contínuo, de modo que toda psicologia – mesmo se a seguimos na exposição a tripartição ordinária – é apenas, na realidade, uma psicologia da vontade. A cada ponto da psicologia do conhecimento e do sentimento voltamos a uma ação fundamental e a uma pulsão fundamental, como a uma suposição última. A concepção da vontade implica particularmente que essa ação compreensiva vai sempre (desde o seu primeiro começo, que se unifica com o começo da vida consciente individual) numa direção determinada, uma vez que a natureza e a extensão da síntese são determinadas por apenas um elemento em torno do qual a concentração tem lugar. A concepção da vontade exprime o lado real da vida consciente; a concepção da síntese caracteriza preferencialmente seu lado formal.

Encontramos uma analogia – talvez mais do que uma analogia – no fato de que, já do ponto de vista físico, as direções de movimento na natureza são tão primárias quanto as forças e os átomos supostos por nós. Em nenhum ponto da evolução natural temos o direito de supor um caos que esteja em repouso absoluto. É preciso sempre supor algumas direções nas quais as forças agem e os átomos se movem, e essas direções não podem se deduzir dos átomos isolados. Em todo estado dado ou suposto, os átomos se movem em direções determinadas e com uma rapidez determinada, eis o momento histórico da natureza reconhecido cada vez mais pela ciência desde Kant e Laplace. E as próprias qualidades que a ciência empresta ao átomo particular, tiramo-las do conjunto onde está situado o átomo e da maneira a qual é suposto intervir nesse conjunto.

Não importa o modo como imaginemos a relação entre a consciência e o organismo, é claro que é pelo sistema nervoso que a consciência e a vontade podem agir sobre o mundo material. A importância da vida nervosa é dupla: 1º por sua função centralizadora, ela faz cooperarem as funções orgânicas do modo o mais perfeito possível; 2º ela tem a propriedade de acumular a energia que, mais tarde, se descarregará em condições determinadas e em direções determinadas. De um modo puramente orgânico, no crescimento e nos primeiros movimentos involuntários, já se manifesta uma direção de movimento original que as condições exteriores podem mudar, mas não podem produzir originariamente.

Acho natural supor que aquilo que, para a observação de si mesmo, é um processo de consciência é idêntico ao que, para a observação física e fisiológica, é um processo material orgânico. Precisamos nos guardar de atribuir uma validade absoluta, na própria natureza, às distinções que devemos fazer para ver claramente, ainda que não possamos, evidentemente, supor fortuita a necessidade de fazer algumas distinções determinadas para bem compreender a natureza. E se o que chamamos psicologicamente vontade estava ligado em seu princípio à energia que age no organismo, a primitividade do elemento de vontade seria evidente. Mas sustento que, mesmo abstraindo-se de toda especulação sobre essa questão, essa primitividade será já evidente do ponto de vista puramente psicológico.

Infelizmente, a terminologia psicológica ainda varia tanto que as controvérsias psicológicas parecem, às vezes, serem mera querela de palavras. Assim, poderíamos dizer que eu tomo a palavra “vontade” num sentido mais extenso que outros psicólogos, e que a solução de toda a questão repousa sobre uma definição. É claro que a totalidade dos fenômenos aos quais ela pode se aplicar será grande. A compreensão e a extensão estão em razão inversa. Sem dúvida, a concepção de vontade terá uma compreensão demasiado ampla se, para supor uma vontade, perguntamo-nos apenas sobre aquilo de que podemos demonstrar a existência mesmo nos fenômenos de consciência mais elementares. Eu não disputo a respeito de palavras. Mas ocorre que o sentido estrito e o sentido ainda mais estrito da palavra vontade implicam distinções arbitrárias e pouco naturais num domínio em que uma observação precisa revela uma continuidade sempre mais profunda. Eis aqui o que eu gostaria agora de tentar demonstrar; começaria pela vontade no sentido mais estrito da palavra para passar, passo a passo, às formas elementares.

Os psicólogos – dos quais Paul Lapie representa o tipo extremo em sua *Lógica da vontade*² – só compreendem como vontade uma ação que tem por antecedentes dois juízos conscientes entre os quais um declara uma finalidade digna de ser atingida e o outro declara ser possível encontrar os meios para atingi-la. Eu quero alguma coisa, quando me dou conta de que é preciso fazê-la e de que eu posso fazê-la, ou, como diz Lapie: uma ação é voluntária quando ela é preconcebida como boa e possível. A natureza da vontade depende inteiramente dos processos precedentes, e Lapie tira disso a conclusão de que a vontade é, no fundo, apenas uma forma particular da inte-

ligência. Mesmo psicólogos que não vão tão longe quando Lapie na tendência intelectualista restringem a concepção da vontade às ações que se fazem com consciência nítida dos fins e dos meios. Assim o fazem A.-F. Shand, em seu excelente tratado *Types of Wille*³, e Pierre Janet em *Les obsessions et la psychasténie*, obra que marcou época na psicologia e na psiquiatria.

No entanto, não há um número muito grande de ações que se façam com uma clareza perfeita do fim e dos meios. O horizonte da vontade está sempre cercado, e a clareza tem, em cada caso, muitos graus. A extensão das experiências suscetíveis de modificar os fins que se coloca e os meios que se encontra, e o grau de força com o qual essas experiências se apresentam, variam ao infinito. Mas como aquilo que age em nós e determina nossos fins e nossos meios se apresenta sob a forma de juízos conscientes ou não, isso nem sempre constitui uma diferença essencial. Eis aqui um fato ao qual eu atribuo a maior importância. Estamos dispostos a exprimir mais tarde sob a forma de um juízo consciente aquilo que se apresentava ao mesmo tempo como uma avaliação ou uma intuição. A formação de um juízo expresso significa apenas que um conteúdo dado se torna o objeto de uma consciência clara e distinta, trata-se da passagem de um conteúdo psíquico para uma forma psíquica nova; mas a isso não se segue necessariamente uma mudança de conteúdo. Há, aliás – eu o mostrei em meu tratado *Le fondement psychologique des jugements logiques*⁴ – formas intermediárias entre a intuição (a percepção, a memória e a imaginação) e o juízo. É preciso sobretudo apoiar-se sobre o que chamei a sensação articuladora, na qual o aumento de um elemento particular conduz a uma modificação ou transformação da imagem intuitiva, sem que pareçam a dissolução e a análise que são a condição do juízo. Tal intuição pode ter um valor e uma importância práticos maiores do que um juízo expresso que com frequência perde em energia o que é ganho em clareza. Só pronunciamos um juízo expresso, propriamente falando, quando a intuição isolada não nos é suficiente, ou quando há em nós uma dúvida a vencer ou a pulsão de nos abirmos a outras.

Em todo caso, não é necessário pronunciar dois juízos. Quando tenho o sentimento do valor de alguma coisa, nascerá um esforço para adquiri-lo ou produzi-lo e, se os meios estão presentes, ou se o reconhecimento do valor faz explodir involuntariamente (como por uma espécie de instinto) o movimento na direção para a qual ele conduz, um único juízo, o juízo de valor, será suficiente, o outro (o qual nomearemos juízo de possibilidade) não será necessário.

3 Mind, 1897.

4 *Revue philosophique*, outubro e novembro, 1901.

O segundo passo será sustentar que, mesmo o juízo de valor, não é necessário. Não é necessário que o reconhecimento do valor ou a determinação do fim se faça com plena consciência. A coisa de valor pode se mostrar a mim sob uma grande imagem ou sob um pensamento que será a estrela para a qual eu me dirijo, e que, involuntariamente, sem nenhuma análise nem nenhum juízo, dominará meus esforços⁵.

Vemos que há um número muito grande de nuances e que é pouco natural indicar um único ponto de toda essa gama (dois juízos – um juízo e um esforço involuntário – o fim dado como imagem) como aquele em que uma concepção inteiramente nova entraria em vigor.

Mas ainda não terminamos. A concepção de desejo requer que um fim se apresente a nós, mesmo se ele não é formulado por um juízo de valor expresso. É verdade que, logicamente, a concepção de valor é o fundamento da concepção de fim, pois só tomamos por nosso fim aquilo que tem valor para nós; mas psicologicamente, fixamos nosso fim antes de formar o juízo de valor, do mesmo modo que a prática precede a teoria. Com efeito, só nos apercebemos de que atribuímos valor a alguma coisa quando a tomamos por fim. O esforço para obter uma coisa de valor tem uma forma ainda mais elementar do que o desejo. A consciência do fim não é necessária, mas uma pulsão obscura nos conduz a uma direção determinada, a qual não permite que nos detenhamos antes que um fim, desconhecido a princípio, seja atingido. Por uma série de explosões de energia involuntárias, o indivíduo é levado a um resultado de um valor maior ou menor. É essa reunião de pulsão e de poder sem consciência do fim que encontramos no instinto. (Ali onde a pulsão se produz sem o poder, ela produzirá talvez uma ação, mas será por acaso que obteremos algo de valor que possa ser tomado por fim, quando a consciência despertará). Uma tal pulsão (em Spinoza “*appetitus*”, em Fouillée “*tendência*”) seria a forma elementar do que, no sentido mais amplo da palavra, chamaremos vontade. Não vejo que, em toda essa série – da pulsão até a resolução determinada pelos juízos de valor e de possibilidade –, haja lugar para colocar limites absolutos.

Um dos fenômenos mais interessantes psicologicamente e que é, ao mesmo tempo, dos mais enigmáticos, é a passagem da pulsão ao desejo ou do involuntário ao voluntário (compreendendo por ação

5 Falando desse fenômeno, emprego na sequência a terminologia de Fouillée nomeando-o *desejo* (a expressão alemã *Trieb* é equivocada; a expressão inglesa *desire*, tanto quanto *la cupiditas* de Spinoza correspondem ao fenômeno). Na tradução francesa de minha *Psychologie* é usada uma terminologia um pouco diferente.

voluntária aquela que tem por condição a representação do fim). Há aqui ainda muitos graus de clareza para a ideia do fim, até o limiar da consciência. Quanto mais a representação do fim é vaga e obscura, mais nós passamos do desejo à simples pulsão. Muitas vezes é difícil decidir se a representação do fim existe ou não, e disso resultam grandes problemas para a observação e para o exame moral de si mesmo. Vejam-se, assim, nos diários de Søren Kierkegaard (os do ano 1849) suas reflexões reiteradas, tanto afirmativas quanto negativas, para responder à questão de saber se a composição de seus escritos variados era precedida da representação de um fim ético determinado. Mas, abstração feita a essa dificuldade, vemos nascer um problema psicológico: como ocorre que algo se torne fim para nós, ou, noutros termos: como se opera a passagem do involuntário ao voluntário? É preciso que essa passagem se faça involuntariamente: o primeiro fim não foi deduzido de nenhum outro fim. É apenas mais tarde que pode acontecer de tomarmos por fim um objeto, ou porque ele faz parte de um fim já posto, ou porque ele é um meio de chegar a ele. Mas o primeiro fim – ao qual Dante chama “o primeiro pensamento da vontade” – não pode ser deduzido assim. É aqui que nos aproximamos da direção original de nossa vida psíquica, da qual falamos acima, fundamento último da vontade. Se, antes da aparição da primeira representação de fim, nosso ser era completamente indiferente ou neutro, seria de todo incompreensível que pudéssemos dar a nós mesmos fins. Outra coisa é se, mesmo antes de ter a faculdade de formar representações, a vida psíquica tem uma direção primitiva, uma pulsão ou um esforço que possa ser favorecido ou obstado por experiências. A condição que faz com que uma coisa tenha valor para nós é que nós queremos alguma coisa, antes mesmo de saber o que nós queremos. É desse modo que se deve imaginar o estado dos animais durante as ações instintivas (se é que as podemos nos representar). Não é necessário que o estado seja inteiramente inconsciente. A pulsão pode se fazer sentir, mesmo que não se sinta para onde ela tende. Goethe vai ainda mais longe ao dizer: “Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst”. Isso é um absurdo. O que Goethe quis exprimir é a confiança com a qual podemos nos abandonar a uma pulsão obscura sem saber para onde ela conduz na escolha involuntária das vias e dos meios. Helen Keller (a estudante americana surda e muda), ao contrário, descreveu de um modo surpreendente seu estado antes de compreender que os outros tivessem um meio de comunicação diverso do da linguagem dos dedos: “Antes que eu soubesse, diz ela, que uma criança muda pode aprender a falar, sentia-me descontente quanto ao meio de comunicação que eu já possuía. Aquele que é reduzido apenas à linguagem sempre sente entraves, limitações. Esse sentimento começava a me inquietar: eu tive a sensação penosa e estimulante de que era preciso preencher um buraco. Meus pensamentos se elevavam

com frequência, querendo subir à força do trabalho como os pássaros contra o vento, e eu empregava incessantemente meus lábios e minha voz” (*Story of my life*, p. 58 e ss.). Dois elementos da pulsão são aqui levantados de um modo interessante: sentimento vago de uma falta e explosão involuntária e instintiva de movimentos. Sem essas condições, o anúncio da utilidade do método de articulação não a teria atingido como um raio, como ela o dirá mais tarde. Num piscar de olhos, o fim apareceu ante a consciência. Se Schiller tem razão em dizer que o homem cresce com o engrandecimento de seus fins, é preciso acrescentar que o homem deve ter crescido para se colocar fins maiores. Não é apenas nas primeiras fases da vida voluntária que somos obrigados a remontar ao involuntário, ou ao mundo obscuro do inconsciente. Também estamos a ele obrigado em meio ao desenvolvimento da vida da vontade clara. Quando a reflexão conduz à necessidade de escolher entre dois fins que são desenvolvidos e que têm raízes na alma separadamente, no mais das vezes, a decisão só será possível pelo fato de um deles estar mais estreitamente ligado à pulsão obscura que se encontra atrás de todos os valores e de todos os fins. Se o combate entre os fins conscientes termina sem resolução, é preciso que uma potência nova se apresente para fazer pender a balança. Pode ocorrer que, por isso, o homem faça um progresso no conhecimento de si mesmo descobrindo agora em seu ser elementos que até aqui permaneceram desconhecidos ou que agora se tornaram muito potentes para se fazer compreender⁶. Formações novas podem se fazer no domínio da vontade como no do sentimento e da imaginação.

Os filósofos atribuíram maior ou menor importância à passagem da pulsão à tendência, do involuntário ao voluntário. Alguns deles, como Spinoza e Schopenhauer, não atribuíram importância alguma a essa passagem. “Que o homem seja consciente de sua pulsão (appetitus) ou não, diz Spinoza⁷, a pulsão permanece a mesma”. E segundo Schopenhauer, “a vontade de viver” é inalterável, seja quanto ao homem, seja quanto ao animal, ainda que o homem possa se tornar consciente disso, o que o animal não pode. Isso é contrário à experiência; é com frequência uma guinada importante que o momento em que a direção da pulsão se reconheça, e em que fins e meios entram na representação. Isso torna possível o alargamento ou a restrição, a mudança ou a fixação, toda a metamorfose do caráter estará talvez começada. Spinoza e Schopenhauer são inconsequentes em negar a importância dessa passagem ao mesmo tempo em que ambos, cada um a seu modo, atribuem tanta importância à metamorfose, à libertação espiritual que pode se fazer pela influência do pensamento e do sentimento consciente. De modo inteiramente contrário, J.-G. Fi-

6 Ver *Ma psychologie*, VII, B. 1, 4-5.

7 Ética, III, definição 1, explicação.

chte atribuiu uma importância absoluta à passagem do involuntário ao voluntário. É um milagre, uma transcendência que se produz à concepção do primeiro fim. “A própria pulsão (*Trieb*) não é um produto meu para mim, mas da natureza... Mas a pulsão toma a forma consciente, e doravante está em meu poder decidir sua ação... É aí que se dá a passagem à ação livre do ser racional; é aí que encontra o limite determinado e nítido entre a necessidade e a liberdade... A pulsão, em seu estado consciente, é devida à ação livre da reflexão; mas a própria existência de uma pulsão se deve à natureza. Com que direito a passagem da pulsão ao dever é chamada ‘uma ação livre da reflexão’⁸? É o que não é fácil de ver, pois antes dessa passagem, a reflexão não existe⁹. A passagem se faz involuntariamente, como Aristóteles e Dante já haviam visto. Essa teoria não descarta o mistério do problema, mas não adivinhamos o enigma recorrendo ao lugar comum de uma ação livre, e não temos o direito de estabelecer, nesse ponto do desenvolvimento da vontade, um abismo entre dois domínios tão contrários como o são, para Fichte, a “necessidade” e a “liberdade”. Não há razão para supor, aqui, uma ruptura de continuidade. O mistério que permanece diz respeito não apenas à psicologia da vontade, mas também, e mais ainda, à psicologia das representações.

Comete-se um engano ao dividir os fenômenos da vontade em duas categorias mutuamente excludentes: os fenômenos involuntários e os fenômenos voluntários. Com efeito, não apenas a passagem do involuntário ao voluntário se faz involuntariamente, mas nas ações pretensamente voluntárias uma abundância maior ou menor de momentos involuntários sempre é acrescida. Aqui, mais do que em outros lugares, a teoria intelectualista da vontade mostra toda a sua insuficiência. Nós nunca agimos com completa clareza, aquilo do que dependem as decisões de nossa vontade nunca poderá se esgotar em juízos formulados de uma maneira precisa. Onde deriva o grande número de problemas da vida voluntária que darão sempre novas tarefas ao pensador e ao poeta. Assim, mesmo em nossas ações mais conscientes, a pulsão de descarregar a energia acumulada é acrescida. Sem um excedente de energia, nenhuma ação é possível, e a direção na qual a descarga terá lugar é determinada em parte por sensações:

8 *Sittenlehre*, 1798, Fichte, pp. 139 e ss.

9 Fichte diz, *Sittenlehre*, p. 33 e ss.: “Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an Nichts angeknüpft... Nur wird er nicht an ein anderes Sein angeknüpft, sondern an ein Denken.” Mas o ato de pensar não existe antes do nascimento do primeiro pensamento! E se um pensamento existisse, ele se reportaria a algo de determinado, quer dizer, teria “uma existência real”.

nos movimentos reflexos e nas ações instintivas; em parte por representações: nos desejos; em parte por juízos: nas decisões refletidas. E todas essas formas de vontade se acrescem às ações conscientes com todos os graus de clareza e de força possíveis, todas as relações possíveis entre o que há em nós de central e o que há em nós de periférico. O involuntário pode existir sem o voluntário, mas não o contrário. O desenvolvimento que vai da vontade elementar involuntária à vontade fundada sobre a consciência profunda de si mesmo vem à tona frequentemente por crises e oscilações consideráveis, e produz-se sob formas diferentes nos indivíduos diferentes. Certamente há perigos nessa rota, possibilidades de um desenvolvimento doentio e exclusivo, mas, por outro lado, vemos a riqueza e a variedade da vida psíquica humana, até aqui pouco reconhecida ou pouco conhecida de nossa moral ordinária. Apenas uma psicologia da vontade comparada é quem, quando um dia a tivermos, dará plena justiça à vida da vontade real. Aqui, eu indicaria apenas um único ponto: a razão inversa da força, da segurança, da concentração, de um lado, e da plenitude do conteúdo e da largura do horizonte de vontade, de outro lado. Cada vez que o horizonte é expandido há, sobre esse ponto, a possibilidade de uma crise. Aqui, a vida da vontade está numa relação de ação recíproca íntima com os outros lados da vida psíquica.

A vontade está em relação íntima com o sentimento de prazer e o sentimento de dor. Não apenas o prazer e a dor são decisivos para a direção da vontade, tornam-se os seus motivos; mas o contrário também tem lugar, o que favorece a direção fundamental de nossa vida faz nascer, em nós, o prazer; aquilo que o entrava provoca a dor. E é esse último processo que é o primitivo. Ele nos apresenta a única possibilidade de compreender, de certo modo, a significação biológica dos sentimentos. Do mesmo modo que as sensações têm sua significação biológica como signos do que se passa no mundo exterior ou em nosso organismo, os sentimentos de prazer e de dor são os signos de um movimento progressivo ou de um movimento retrógrado de nosso esforço, no caso mais simples do esforço de viver, de existir, aquele que Hobbes chamava “conatus primus”. Assim são nossos sentimentos que nos fazem conhecer nossa vontade mais íntima. Diga-me o que te faz prazer, ou o que te causa dor, e eu te direi o que queres! Uma maneira evolucionista de ver leva a pressentir, senão a claramente compreender, a significação dos sentimentos. Os seres mais elementares não têm à sua disposição nem sintomas, nem signos. Trata-se, para eles, de ser ou de não ser, de viver ou de morrer, sem o pressentimento da direção na qual se move sua vida. O

nascimento dos sentimentos de prazer e de dor indica um tipo vital superior, uma vez que os sintomas tornam possível a mudança da direção ou sua manutenção e a aceleração do movimento, segundo as exigências da vida. Um filósofo o disse: “substitution of pleasure and pain for life and death as the sanctions of conduct”¹⁰. Por analogia, pode-se aplicar essa consideração a todos os graus da vida, tanto ao mais elevado como ao mais baixo, tanto ao mais ideal como ao mais material. Por toda parte, uma atividade fundamental numa direção determinada, a qual traz consigo a possibilidade de favorecer ou de dificultar, é a pressuposição de toda vida psíquica.

A pulsão e a direção de nossa natureza não são as mesmas em cada grau, sua história é a verdadeira história de nossa vida. É essa pulsão e essa direção que determinam tanto nosso alimento intelectual quanto nosso alimento material. Spinoza é o primeiro a exprimir isso mais claramente ao dizer: “Nós só buscamos, só queremos, só desejamos, só almejamos uma coisa porque nós a consideramos boa, mas nós a consideramos boa porque nós a buscamos, a queremos, a desejamos e a almejamos”¹¹. Eis, no entanto, uma velha verdade conhecida já de Aristóteles e de Santo Agostinho.

Até que grau a direção primitiva de nossa vida (nosso temperamento, nosso talento, nosso caráter) poderá se desenvolver e se modificar, quando a consciência do fim e dos meios será despertada em nós, eis a grande questão, que nos conduz para além da psicologia à ética e à higiene social. Mas é preciso que toda teoria admita que nós começamos num grau onde nós mesmos não nos situamos, e com pressuposições qualitativas e quantitativas que nós mesmos não demos. Nossa primeira vontade nos constitui tão intrinsecamente que não poderá ser considerada como nossa própria obra no sentido em que o pode uma vontade ulterior.

E através de um grande número de modificações e de metamorfoses encontra-se o traço dessa primeira vontade até as formas de vontade mais elevadas. Ela dará a estas uma marca particular, decidirá o seu timbre. Fichte sustentava uma impossibilidade psicológica: ele admitiu que “o ponto em que nos encontramos a primeira vez que somos capazes de usar a liberdade não depende de nós”, mas acrescentou que “a curva que, desse ponto, traçamos de toda a eternidade depende completamente e em toda a sua extensão de nós”¹². Não se pode separar, de um modo tão exterior, o involuntário e o voluntário, o que é dado e o que é produzido por nós mesmos. Nós nascemos ativos, e mesmo nossa atividade mais elevada é influenciada pelas condições de nosso nascimento.

10 Hobhouse: *Mind in Evolution*, London, 1901, p. 388.

11 Ética, III, 9, escólio.

12 *Wissenschaftslehre 2*, Auf., p. 266.

Segundo a teoria que acabo de expor, é uma longa série de fenômenos o que constitui o objeto da psicologia da vontade. Mas uma questão se coloca então naturalmente: pode-se estabelecer, para fenômenos tão heterogêneos, uma concepção geral, universal?

Toda concepção que deve se aplicar a uma série de fenômenos diferentes é fundada sobre a analogia¹³. Quanto mais minuciosamente nós as examinamos, mais as circunstâncias variam de exemplo para exemplo, a um tal grau que não será possível “deduzir” critérios que se revelem idênticos para todos os casos. Contudo, ainda que todos os traços particulares possam variar, pode haver uma semelhança em sua relação mútua, e é essa semelhança de relação que torna possível a formação dos conceitos. Nos fenômenos dos quais eu mais me ocupei, os graus de consciência e as formas de consciência apresentam a maior variedade possível. Mesmo os psicólogos que, *a priori*, reduzem o conceito de vontade mais do que estimo ser possível ou necessário, duvidam da possibilidade da formação de um conceito de vontade típico¹⁴. Todavia, creio ser possível encontrar entre eles um ponto de semelhança que permite também caracterizar o elemento de vontade em sua diferença para com os elementos de conhecimento e de sentimento. A partir da pulsão de atividade e da pulsão de conservação involuntárias até a vontade que é capaz de fazer uma escolha em plena consciência, há dois traços que retornam sempre em circunstâncias diferentes: 1º a direção da atividade é determinada por uma *preferência*¹⁵, e 2º é sobretudo a *própria natureza íntima* do indivíduo

13 Comparar com meu artigo: *On analogy and its philosophical importance* (Mind, Abril 1905, p. 202).

14 Assim, Shand diz (*Types of Will*, Mind, 1897, p. 325): “The more closely the typical forms of will are studied, the more we shall appreciate the difficulty of embracing them in any one supreme type... The profoundest introspection will not show us the universal character of will”. O que me interessa é ver que para Shand a dificuldade não consiste apenas na diferença dos fenômenos da vontade, mas também na maneira com que processos inconscientes e involuntários se acrescem mesmo aos mais altos graus da vontade: “Those deep forces within us which work for the most part unseen, their tendencies unforeseen whose object only rise into clear thought at times, .. seem to us the real and abiding will, and their conscious expression an accident or momentary phase, the mere play of thought upon their upmost surfaces” (*ibid.* p. 306).

15 Charles Bonnet já apresenta essa definição: “um ser que prefere um estado a outro, e que age conseqüentemente a essa preferência, é um ser que possui uma vontade” (*Essai analytique sur l'âme*, Copenhaguem, 1769, p. 114). Bonnet acrescenta (p. 145) que um ser que, durante toda a sua vida, teria a mesma sensação e no mesmo grau não teria a faculdade da vontade, não teria vontade absolutamente. Em nossos dias, encontramos a mesma definição em Fouillée: “A força inerente a todos os estados de consciência tem sua última razão no indissolúvel de suas duas funções fundamentais: o discernimento, de onde nasce a inteligência, e a preferência, de onde nasce a vontade” (*Psychologie des idées-forces*, I, p. IX). Os discernimentos aparentemente indiferentes são um resultado ulterior (p. X).

que decide o que será preferido. Eis sobre o que está fundada a analogia entre todos os fenômenos da vontade. É preciso que o equilíbrio seja abolido e que uma diferença de direção determinada pela relação com a natureza do indivíduo se faça sentir. Ora, pelo tanto que dure a vida, não há jamais equilíbrio completo, em nós ou em torno de nós, pois uma vontade contínua se agita em nós, e nossa preferência só se faz com consciência no ponto em que as diferenças se tornam de natureza mais intensiva. A pulsão de atividade, o movimento reflexo e o instinto supõem todos uma diferença nas circunstâncias interiores e exteriores, e consistem num excedente, numa expansão numa e noutra direção. No desejo, a diferença depende não apenas da impressão e da sensação, mas da representação de um fim e do contraste que se percebe de modo inteiramente espontâneo. Na resolução, um encontro se faz entre dois valores dos quais cada um pode ser formulado em juízos, e é esse encontro que determina a decisão: o valor que está mais fortemente ligado à nossa natureza é preferido e por isso mesmo se apresenta como o maior dos valores.

Enquanto ela é preferência, enquanto determina praticamente diferenças, ou as diferencia ativamente, a vontade encontra-se sob o domínio da lei da relatividade, a lei principal válida para todos os aspectos da vida consciente, e que, evidentemente, procede sobre o fato de que nós vivemos num mundo cheio de diferenças e de contrastes. Uma existência que estaria acima de todo contraste e de toda resistência não saberia nem querer, nem sentir, nem pensar, nem perceber. A lei principal da vida consciente retorna à forma fundamental da consciência, à síntese, à atividade compreensiva: para poder distinguir e preferir é necessário que dois elementos se façam valer ao mesmo tempo e se mantenham o mais próximo possível; então apenas a diferença e, talvez no mesmo instante, a preferência irrompem. E, como já o fizemos notar, se essa forma fundamental é uma atividade, a vontade tem mais afinidade com ela do que qualquer outro dos aspectos da vida consciente. Quanto mais as causas de nossos estados e de nossas ações repousam em nós mesmos, em nossa própria natureza, a natureza primitiva ou aquela adquirida pela experiência e pela ação, mais nós somos ativos. A medida da evolução da vida da vontade é dada por isso.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. URLs para as referências foram informadas quando possível.
4. O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página Sobre a Revista.
6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

Declaração de Direito Autoral

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista.
- b. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (Veja O Efeito do Acesso Livre).

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.