

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

ipseitas

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol.4, n.1
jan-jul, 2018

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Pró-Reitoria de Pesquisa

Pró-reitor de pesquisa: Prof. Dr. Walter Libardi

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof.^a Dr.^a Audrey Borghi e Silva

Diretora do CECH

Prof.^a Dr.^a Maria de Jesus Dutra dos Reis

Editor-chefe

Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar

Editores de conteúdo

Giovanna Braz, UFSCar

Gustavo Guerardini Michetti, UFSCar

João Eduardo Sartori, UFSCar

Munique Gaio Filla, UFSCar

Larissa Farias Rezino, UFSCar

Lili Pontinta, UFSCar

Rodrygo Rocha Macedo, UFSCar

Wagner Barbosa de Barros, UFSCar

Corpo editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO

Aline Sanches, FAFIJAN

Américo Grisotto, UEL

André Constantino Yazbek, UFLA

Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP

Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC

Carla Milani Damião, UFG

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP

Coordenador do PPGFil

Prof. Dr. Bento Prado Neto

Apoio

UFSCar e Erasmus Mundus

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

Wolfgang Leo Maar, UFSCar

Carlos Eduardo de Oliveira, USP

Carlota María Ibertis, UFBA

Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha

Claudio Oliveira da Silva, UFF

Daniel Reis Lima Mendes da Silva, IFBaiano

Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA

Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO

Fabien Chareix, Paris IV

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, UFLA
Leonardo Alves Vieira, UFMG
Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa
Luciano Donizetti da Silva, UFJF
Luigi Caranti, Università di Catania
Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP
Marco Antonio Casanova, PUC-RJ
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL
Marcus Sacrini Ayres Ferraz, USP
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC
Maria João Cabrita, Universidade do Minho
Martina Korelc, UFG
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB
Oswaldo Frota Pessoa Junior, USP
Pablo Rubén Mariconda, USP
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG
Pedro Sússekind Viveiros de Castro, UFF
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP
Richard Theisen Simanke, UFJF
Roberto Bolzani Filho, USP
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR
Rolf Nelson Kuntz, USP
Romero Alves Freitas, UFOP
Rui António Nobre Moreira, Universidade de
Lisboa
Rúrion Soares Melo, USP
Salma Tannus Muchail, PUC-SP
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM
Scarlett Zerbetto Marton, USP
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP
Simeão Donizeti Sass, UFU
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca,
UFMS
Thomaz Kawauche, UFS

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,
UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Diagramação

Gabriel R. Kolyniak

SUMÁRIO

	p. 4	Editorial
	p. 6	Entrevista Sérgio Cardoso
ARTIGOS		
	p. 31	Nietzsche e a afirmação do si mesmo ἐγώ εἰμι. A dimensão da prática existencial da vida em Jesus Adilson Felício Feiler
	p. 50	Vida e morte em Freud e Bergson: o debate sobre a lei da entropia e a teoria do plasma germinativo em <i>Além do princípio do prazer e A evolução criadora</i> Bruno Batista Rates
	p. 64	As paixões como “tempero” da vida social: A moral utilitarista de Holbach Fábio Rodrigues de Ávila
	p. 84	Da metafísica à moral: a dupla doutrina de Voltaire e o problema do mal João Carlos Lourenço Caputo
	p. 101	A hermenêutica dos símbolos como aporte para uma fenomenologia da imaginação em Paul Ricoeur Jonas Torres Medeiros
	p. 131	Imaginação e superstição no Tratado teológico-político Luanda Gomes dos Santos Julião
	p. 151	O Círculo de Bakhtin e a Escola de Frankfurt no enfrentamento da crise civilizatória atual Patrícia Pereira Bértoli Cristiane Magalhães Bissaco
	p. 172	O olhar e o excedente: o problema da constituição do alter ego em Husserl Rafael Zambonelli Nogueira
RESENHAS		
	p. 193	COLIVA, Annalisa. <i>The Varieties of Self-Knowledge</i> Jean Machado Senhorinho
TRADUÇÕES		
	p. 200	Notas de Ramsey sobre o <i>Tractatus de Wittgenstein</i> e versão preliminar dos <i>Foundations of Mathematics</i> Anderson Luis Nakano
POEMAS		
	p. 254	Tríptico para São Paulo Pedro Fernandes Galé

Os artigos que integram esta sétima edição da Revista Ipseitas resultam do esforço da equipe em contemplar diversificadamente o arco dos períodos da história da Filosofia. Nesse sentido, o século XVIII francês, com o Barão de Holbach e Voltaire, o século XIX com Nietzsche, bem como Freud, Bergson, Ricoeur e Bakhtin, conseguem representar de forma distribuída a produção filosófica na modernidade.

Adilson Feiler apresenta “Nietzsche e a afirmação do si mesmo *ἐγὼ εἰμι*. A dimensão da prática existencial da vida em Jesus”, identificando a vida ética de Cristo apresentada pelo filósofo alemão no *Anticristo*. Bruno Rates traz, em seu “Vida e morte em Freud e Bergson: o debate sobre a lei da entropia e a teoria do plasma germinativo em *Além do princípio do prazer e A evolução criadora*”, um elo intrínseco entre vida e morte destacado por Freud, o qual já se encontra presente na obra de Bergson como uma “exigência de criação”. Em “As paixões como ‘tempero’ da vida social: A moral utilitarista de Holbach”, Fábio de Ávila expõe como qualidades morais, que fundam a sociabilidade, são perpassadas por impressões de prazer e dor, e que tais sensações sejam usadas para tornar a vida social atrativa. João Caputo, em “Da metafísica à moral: a dupla doutrina de Voltaire e o problema do mal” explica como o conceito de Deus é estabelecido por Voltaire no problema do mal, que serve de limite tanto à moral como à metafísica.

As teorias de interpretação são visitadas por Jonas Medeiros em “A hermenêutica dos símbolos como aporte para uma fenomenologia da imaginação em Paul Ricoeur”, especificamente nos trabalhos que o pensador francês produziu sobre psicanálise e fenomenologia das religiões. Em “Imaginação e superstição no *Tratado teológico-político*”, Luanda Julião explicita a ignorância que Espinosa destaca quanto à compreensão das Escrituras, bem como da religião e da teologia. No texto “O Círculo de Bakhtin e a Escola de Frankfurt no enfrentamento da crise civilizatória atual”, Patrícia Bertoli e Cristiane Bissaco explicitam como a linguagem, fundamento do diálogo e do pensamento ideológico, pode auxiliar na educação libertadora do ser humano. Rafael Zambonelli demonstra, no seu artigo “O olhar e o excedente: o problema da constituição do alter ego em Husserl”, como o sentido do *alter ego* é constituído a partir do *ego* transcendental, tomando-se como ponto de partida a objeção de solipsismo husserliano.

A entrevista, concedida especialmente para esta edição, explora a trajetória de vida e interesses de pesquisa do prof. Sérgio Cardoso, da USP. Pierre Clastres, Maquiavel, Claude Lefort, Montaigne, a de-

mocratização do ensino superior, figuram entre os temas da conversa com o prof. Sérgio, conduzida pelo colaborador Natan Morador, doutorando da USP.

O presente número também conta com a resenha oferecida por Jean Senhorinho da obra *The varieties of Self-Knowledge*, de Annalisa Coliva, autora que explora o problema filosófico sobre a possibilidade de conhecimento dos nossos próprios estados mentais. De igual modo, esta edição da *Ipseitas* contempla a tradução realizada por Anderson Nakano das notas de Frank Plumpton Ramsey sobre a sua leitura do *Tractatus* de Wittgenstein.

As criações ainda inéditas que integram o “Tríptico para São Paulo”, da autoria do prof. Pedro Fernandes Galé, figuram na seção de poemas da Revista *Ipseitas*, ampliando o espectro de produções escritas disponíveis ao interesse do leitor.

Rodrygo Rocha Macedo

Entrevista com Sérgio Cardoso*

* A Revista Ipseitas agradece a Natan Morador (doutorando USP) pela colaboração na elaboração das perguntas e condução da entrevista. Elaboração da entrevista: Natan Morador e Rodrygo Rocha Macedo. Realização da entrevista: Natan Morador

Transcrição: Rodrygo Rocha Macedo

O Prof. Sérgio Cardoso é professor da Universidade de São Paulo (USP), em cujo Departamento de Filosofia pesquisa, na linha de Ética e Filosofia Política, a tradição republicana desde a Antiguidade até o Renascimento. Possui o *Diplôme d'Études Approfondies* da École des Hautes Études en Sciences Sociales (1979), bem como Estágios na École des Hautes Études en Sciences Sociales: Cetsap e Centre Raymond Aron (1986). É nacionalmente conhecido por estimular os estudos em torno dos autores Maquiavel, Montaigne, Claude Lefort e Pierre Clastres. A entrevista que segue se deu dois dias após à sua obtenção do título de livre-docente da USP.

IPSEITAS: Com relação à sua formação, quando e como se dá o seu interesse pela filosofia e qual o seu itinerário enquanto estudante?

SÉRGIO CARDOSO: Interessei-me por filosofia no Ensino Médio. Tive um professor muito bom, reflexivo. Ele andava pela classe meditando sobre os temas, a partir de textos clássicos. Ficávamos fascinados, admirados com o pensamento em ato. Aquilo me impressionou muito. Mas, por outro lado, o que me levou para a filosofia foi a política, pela qual comecei a me interessar muito cedo, desde o ginásio. Era um momento de muita discussão e de radicalização, à direita e à esquerda, no contexto do golpe de 1964 e sua alegada “ameaça comunista”. O que, num certo sentido, acabava por ter algo de verdade, pois desejávamos um mundo novo, socialista. O caldo de cultura política que se vivia era aquele de que Sartre falava: “o marxismo é a filosofia inultrapassável do nosso tempo”; porque ele era a plataforma a partir da qual se avaliava o mundo. Era um tempo em que se tinha no horizonte a revolução – uns aspirando por ela, outros a rejeitando. Fazia parte do tempo: os intelectuais franceses, por exemplo, mesmo os não-comunistas, viam-se como *compagnons de route* da revolução soviética. E havia também a renovação da Igreja, seu novo engajamento social. Eu queria compreender aquilo tudo e não era fácil para um pré-universitário, rebelde. Eu queria compreender Marx, bem como os debates no interior do campo marxista (que já chegavam aos secundaristas), e as divisões no interior das esquerdas. Estavam todos lutando contra a ditadura e o imperialismo, mas os grupos também lutando entre si. Eu queria entender um pouco melhor tudo aquilo. E eu demorei a compreender alguma coisa. Aliás, acho que não cheguei a entender quase nada (risos). As cisões e embates dos grupos da esquerda eram extremamente intrincados e, para

além das referências clássicas (trotskistas, maoístas, etc), as disputas passavam muito mais por questões práticas e mesmo por rivalidades de personalidades. Todos os pequenos grupos de esquerda tentavam fazer nossa formação política – discutiam, traziam materiais de leitura, análises de conjuntura, etc. – mas as alegações teóricas nunca cheguei a alcançar muito bem. Eu queria a revolução, mas nunca cheguei a me decidir com qual daqueles partidos (risos). Nunca entrei em um grupo; nunca fui militante de um partido porque não consegui me decidir, porque não compreendia tudo aquilo da maneira como achava que deveria compreender. Eles me olhavam sempre como um “colaborador”, um simpatizante-tarefaíro, naquilo em que eu pudesse ajudar; mas nunca aderi... por falta de capacidade para compreender as divergências teóricas, o que estava em causa naqueles ‘épicos’ e violentos debates. Eu me embaraçava até com as siglas, tantas eram. Aliás, até hoje.

IPSEITAS: Isso onde, exatamente?

SÉRGIO CARDOSO: Em Campinas. Eu fiz o ensino médio (ginásio e colegial) em Campinas. Depois fiz vestibular para a PUC de Campinas, e aí foi uma festa (risos). Isto foi em 1967, o momento da ebulição que precedeu 68 e adiante. O movimento estudantil era muito forte; era para nós o espaço da política, mas também, e sobretudo, da sociabilidade. Sempre participei da política no campo do movimento estudantil, e a partir das reivindicações estudantis, sem entrar para um grupo ou partido, o que era uma coisa rara. Em 1968, ocupamos a universidade e ficamos lá quatro ou cinco meses. Foi uma grande festa; foi o momento maior da minha educação política. Fizemos um movimento autogestionário, em que todas as classes dos diversos cursos (mas não de todas as faculdades; havia brigas homéricas com o pessoal do Direito e da Economia) formavam grupos de trabalho, de discussão e decisão. Na época, os cursos eram seriados, de modo que as deliberações fluíam das classes de cada curso para a faculdade, e desta para a universidade (ou parte dela); enfim, havia uma rede de discussões e decisões que vinha realmente das bases. Foi uma experiência de autogestão (pois ‘governamos’ a universidade) magnífica. E com a maioria dos professores do nosso lado, de modo que continuaram os cursos que nos interessavam, as pautas que nos interessavam, os programas que nos interessavam. No final, todos esses professores corajosos foram demitidos, mais de cem, não me lembro o número exato.

No movimento estudantil, o pessoal com que eu tinha mais afinidade era o pessoal da AP (Ação Popular), grupo que nasce dos movimentos da juventude da esquerda católica. O Honestino Guimarães, presi-

dente da UNE, foi um grande amigo, e vários outros. Dávamos apoio a eles. Mas, com muita independência. Eu fui um dos delegados de minha faculdade no famoso congresso da UNE em Ibiúna. Foi outra experiência marcante. Fomos todos presos, uns oitocentos estudantes de todo o Brasil. Os de São Paulo ficamos quase um mês na cadeia.

IPSEITAS: O senhor foi preso? Conte-nos como foi essa experiência.

SÉRGIO CARDOSO: A experiência de ser preso é terrível, mesmo naquelas circunstâncias. Primeiro, porque víamos que o regime ia endurecer; não sabíamos que viria o Ato Institucional n. 5, mas a coisa estava no ar. Havia muitos rumores. Tivemos muito medo de ficar lá, de não nos soltarem. Os presos de Ibiúna foram mandados para seus respectivos estados; mas nós, de São Paulo, uns oitenta talvez (não me lembro bem), depois de uns dias no Presídio Tiradentes, onde ficamos de início, fomos transferidos para o Carandiru, de triste memória. Foi quando pensamos: “Não vamos mais sair”, porque não parecia mais uma situação provisória. Foi difícil; e não era só uma questão de perder ano letivo ou trabalho. O Carandiru era uma situação degradante. Para nós, rapazes de classe média, era impossível, por exemplo, comer a comida que nos davam. Felizmente, quase um mês depois, saímos. A partir de então, ficaram criando problemas conosco com um longo processo na justiça militar. Mas, a partir de certa hora não nos chamaram mais. Acho que se desinteressaram por aquilo, porque viram que não havia muita coisa a colher ali. Passaram a se ocupar das coisas terríveis que sabemos.

Houve também, de minha parte e de meus amigos, muito apoio para os grupos políticos. Como disse a você, nunca entrei para grupo nenhum, nem para o PT eu entrei depois; mas ajudei no que eu pude, sobretudo com o pessoal que estava na clandestinidade, que estava correndo risco de vida. Perdi muitos amigos; não só o Honestino Guimarães, que foi morto... várias pessoas desapareceram. Foi uma coisa muito difícil. Você sabe que a pressão psicológica e o medo naquele momento eram tão grandes que durante anos eu tive pesadelos com perseguição de polícia. A gente estava ajudando as pessoas e sabia do risco que corria. Era passaporte que alguém precisava para sair do país, era oferecer ou procurar casa para abrigar pessoas e coisas assim.

IPSEITAS: Havia risco, mas havia uma paixão muito forte nisso...

SÉRGIO CARDOSO: Sim... Havia uma solidariedade grande e consciência política, mas também uma indignação muito forte. Sabíamos que estávamos lutando contra uma ditadura brutal. Foi um período de formação mesmo, tanto política quanto humana e existencial.

IPSEITAS: Logo em seguida, o senhor veio para a pós-graduação com a professora Marilena Chauí?

SÉRGIO CARDOSO: Sim, depois vim para São Paulo, para a pós-graduação, com a Marilena, por quem eu já tinha uma enorme admiração. Ela já era uma estrela na época: todo mundo queria fazer a pós-graduação com a Marilena. E aqui [na USP] a vida muda. Eu tive uma formação de filosofia na PUC de Campinas que não foi ruim, mas também não foi boa. A graduação em filosofia me abriu para muita coisa, mas eu tinha pouco conhecimento da história da filosofia e dos grandes temas. Então, eu praticamente fiz minha graduação na pós, com os cursos da Marilena, sobretudo.

IPSEITAS: Era o mestrado? Como se dava essa pós-graduação, exatamente?

SÉRGIO CARDOSO: A pós-graduação era muito menos regulada e legislada que hoje. Bastava que o orientador o aceitasse. Se achasse que o sujeito estava apto e o tema era bom, ele acolhia. Vínhamos muito “crus” fazer a pós-graduação. Os que não eram crus eram os colegas uspianos; eles estavam em casa (risos), haviam tido uma formação mais rigorosa (a palavra-chave). Quem vinha de fora chegava com muitos déficits, sobretudo para o tipo de exigência que havia aqui. Fiquei com uma alegria enorme por ser aceito pela Marilena e comecei a fazer os cursos dela, bem como outros que ela foi indicando (do Rubens Torres, do Gérard Lebrun). Mas não foi muito fácil. Alguns colegas uspianos tinham um preconceito grande em relação às pessoas que vinham de fora; eram os “golden boys” da filosofia brasileira, votados ao estrelato. Mas devo dizer que não restou depois qualquer aresta na convivência com estes colegas. Não há o que guardar disso, ainda que para nós, que viemos de fora, ambiente não tenha sido muito acolhedor. É difícil suportar a arrogância, vinda de qualquer lado; mas ela ocorre em toda parte e não ficaria ausente da academia. Veja: no meu primeiro seminário aqui, para a Marilena – um texto de Merleau-Ponty –, o clima era tão pouco amistoso que mal consegui ler meu seminário. Eu havia escrito um texto, caso contrário não conseguiria fazer minha exposição. Insegurança? Certamente; mas também um clima difícil. Os ‘bons’ ficavam um tanto desdenhosos no fundo da sala e ‘nós outros’ lá na frente, anotando com sofreguidão. Mas eu disse para mim mesmo: “Vou enfrentar as feras” (risos). Comecei a trabalhar, e a me colocar como igual, sabendo embora que eles tinham uma formação melhor que a minha. E foi bacana, porque logo a Marilena me convidou para ser monitor dos cursos dela, os cursos geniais que ela deu em meados dos anos 1970. Eram livres.

Marilena veio com tudo, liberdade total: psicanálise, Reich, textos de Marx, de Freud. Ou seja, cursos libertários. Foram anos maravilhosos!

IPSEITAS: E ela [a professora Marilena] não sofria nenhuma censura?

SÉRGIO CARDOSO: Nenhuma! Porque o Departamento sempre foi muito heterogêneo e a Marilena sempre foi muito corajosa. Ela fazia o que achava que devia fazer. E é claro que havia reflexão filosófica naqueles cursos; não há dúvida. Mas os temas passavam pelo autoritarismo, pela repressão sexual, temas de alcance político, questões de história do Brasil (ela passou a estudar o integralismo naquele momento). E as coisas da política vinham para o curso... para a minha geração uspiana os cursos da Marilena na época (1973-1975) foram marcantes... e não só para a Filosofia, mas também para o pessoal da História, das Letras, da Psicologia. Todos vinham assistir aos cursos.

Foi também um momento em que existia vitalidade cultural na universidade. Estávamos interessados em teatro, cinema, música e na vida política. A Libelu [movimento “Liberdade e Luta”] nasceu ali. Havia, enfim, entre os estudantes um interesse político e cultural muito intenso... algo que faz muita falta hoje na universidade. Seria muito bom se os estudantes tivessem uma maior implicação na vida cultural, em sentido amplo.

IPSEITAS: O senhor falou que sentiu uma certa indiferença por não ser aluno da USP e havia um tratamento, dos seus colegas em relação ao senhor, que parecia diferenciado.

SÉRGIO CARDOSO: Não era em relação a mim; era em relação aos ‘de fora’, que incluíam também os daqui que não eram os eleitos. Na academia frequentemente se vê mais a competição do que a cooperação que a investigação exige. Mas não se trata de um obstáculo intransponível. De qualquer forma, para mim foi uma enorme surpresa quando depois de três ou quatro anos de estadia aqui, em 1977, me convidaram para ser professor. Eu falei: “Não estou preparado”. Naquele momento, era ainda necessário recrutar alunos que estavam com a pós-graduação em andamento. Eu fui professor sem ter doutorado, sem ter mestrado; não havia quadros formados. Os bons alunos eram integrados por “cooptação”, o termo é esse. Quase todos os meus colegas entraram na universidade dessa maneira; depois é que se ia terminar a formação. Assim, quando me convidaram, falei: “Não, não”. Foi para Marilena e Maria Silvia Carvalho Franco que eu disse “Não estou preparado, não vou”. Mas, então consultei, consultei não, eu conversei com um colega, que me disse: “Você vem, ninguém está preparado”. Foi o meu colega Franklin Leopoldo e Silva. Ele foi o res-

ponsável por eu ter aceitado o desafio e o convite (risos). Na verdade, penso que era muito mais difícil entrar para o Departamento de Filosofia naquela época, porque era necessária uma espécie de unanimidade entre os professores. Muita gente boa pode não ter sido integrada ao Departamento por não alcançar esta certa unanimidade que era necessária. Um veto, mesmo tácito, uma desconfiança, e a coisa se tornava difícil, sobretudo em um colegiado tão diverso: Osvaldo Porchat, D. Gilda de Melo e Souza, Maria Sílvia Carvalho Franco, Otília e Paulo Arantes, João Paulo Monteiro, Victor Knoll, Rubens Torres Filho ... gente do melhor calibre, por quem tínhamos muita admiração.

IPSEITAS: O Bento [Prado Júnior]...

SÉRGIO CARDOSO: O Bento não. Ele estava na PUC nessa época. Ele foi cassado em 1969.

Mas, nesse momento, ocorreu um dos episódios mais difíceis para mim, no registro do meu trajeto intelectual e profissional. Minha contratação foi vetada pelos órgãos de segurança. Havia ao lado do gabinete da Reitoria um general do SNI [Serviço Nacional de Informação] – cujo nome posso dizer, pois fui das poucas pessoas que teve acesso diretamente a ele: General João Franco Pontes – que se encarregava das triagens políticas. Com o apoio do Departamento [de Filosofia], eu e Maria Sílvia Carvalho Franco, que era chefe do Departamento, fomos à Reitoria para saber o porquê do veto. O reitor, que era fraquíssimo, para dizer o mínimo, o Orlando Marques Paiva, nos disse, diretamente: “São os órgãos de segurança, não posso fazer nada”. E, mais adiante, depois de uns meses e várias audiências, ele completou: “Mas se vocês conseguirem entrar em contato com os órgãos de segurança, e eles autorizarem, eu assino na hora...”. Eu pensei: “Ah, é assim? Essa é a condição?”. Comecei a ir atrás de pessoas ligadas ao aparelho repressivo, de cara limpa (risos), generais, coronéis, com que amigos ou familiares meus tinham contato. Eu falava: “Eu só quero saber por que estão me vetando”. Eu achava que eles poderiam ter contra mim talvez apenas lbiúna; e aí, francamente... Mas, eu nunca soube, até hoje (ainda não fui aos arquivos do DOPS [Departamento de Ordem Política e Social] ver minha ficha, embora tenha muita vontade). Fiquei um ano e meio lutando para conseguir o meu contrato, buscando vencer a barreira dos órgãos de segurança... buscando, eu, “informações”: “Quero apenas saber por que estou sendo barrado”. Evidentemente, ninguém respondia. Durante o período da ditadura ninguém ousava se responsabilizar por nada nesse registro. Há uma nuvem de poder; ninguém se responsabiliza pessoalmente por nada. Minha estratégia foi conseguir que pessoas ligadas aos órgãos de segurança – ao Exército, mais precisamente – pessoas que tinham

muito poder hierárquico, ligassem para a Reitoria para se informar, apenas se informar, sobre meu caso, para saber do que é que se tratava. Isso foi criando na Reitoria um bochicho: “Olha, um general, o coronel, o capelão (risos) ligou para saber...”. Foi nesse momento que o reitor nos disse: “Parece que há muita gente interessada nesse caso. Estão ligando para saber. Ora, se uma dessas pessoas me ligar e autorizar, eu assino”. Aí eu pensei: “Bem, ninguém vai bancar o meu caso. Que fazer?”. Voltei às mesmas pessoas para tentar que voltassem a se ‘informar’ – apenas isso – sobre a questão; pois, ninguém, evidentemente, ia bancar minha contratação. Mas, consegui, por intermédio de um capelão do exército justamente (risos), que o general da região militar de Campinas (que era onde eu tinha muitos conhecidos) aceitasse fazer o contato “informativo”. Ele disse depois que apenas mencionou meu nome, que foi muito bem acolhido e que nem ele, nem o reitor, se perguntaram nada. Alguns dias depois meu contrato foi assinado. Você acredita nisso?!! Isto era na Ditadura (risos). Passei um ano sem saber se eu iria entrar ou não para a universidade. Eu já havia decidido o seguinte: não vou viver de bolsa, não vou viver nessa situação precária; pois não sei até quando essa ditadura vai durar. Nós já tínhamos tido os Atos Institucionais, o endurecimento da repressão, de modo que pensei: “Se esse contrato não sair, largo a Filosofia, largo tudo; vou ser corretor de imóveis. Nós não temos no país outro organismo de pesquisa senão a universidade; então, desisto. Vou lutar até o fim (e lutei), mas se não der, vou ser corretor de imóveis” (risos).

IPSEITAS: Ia ser uma perda para a filosofia e um ganho para as imobiliárias.

SÉRGIO CARDOSO: Ainda bem que um ano e pouco depois as coisas se resolveram...

IPSEITAS: Quanto ao trato diferenciado que os uspianos tinham em relação ao senhor, hoje, enquanto professor, isso o fez tornar-se sensível a essas questões? O senhor consegue perceber que isso ainda é existente?

SÉRGIO CARDOSO: Não, não. Eu tenho uma relação muito boa com os meus colegas. São pessoas que eu respeito muito. Agora, sobre as discriminações, elas certamente existem. O que me parece importante é que os professores não reforcem essas discriminações, dirigindo seu ensino apenas para os ‘seletos’; é necessário que procurem alcançar a todos. Que todos, ou quase todos, tenham a possibilidade de ir adiante no curso.

IPSEITAS: E com relação aos alunos?

SÉRGIO CARDOSO: Mas eu queria falar uma outra coisa. Frequentemente, no Brasil, as pesquisas que fogem à área da metafísica ou da epistemologia são vistas como algo menor, como se Filosofia propriamente dita cobrisse apenas os sistemas do “grande racionalismo” (Merleau-Ponty) do século XVII, seus enraizamentos antigos e medievais e seus desdobramentos e sua crítica. Fora disso é como se não existisse filosofia; mas apenas penduricalhos, seus “*pailletés* e lantejoulas”, como já sugeriu um de nossos ilustres filósofos. Essa mentalidade, no Brasil, parece que foi predominando. Ora, o que se perde com esse tipo de preconceito é enorme. Trago como exemplo um dos autores que tenho estudado por muitos anos, Montaigne. Para muitos não é um verdadeiro filósofo; é um *littérateur*, um *moraliste*. Ora, o que esse autor fez pela digestão das filosofias helenísticas no início da modernidade, sua ousadia anti-metafísica, suas inovações no campo da ética e da política, não se vê. Esse mesmo preconceito frequentemente nos desvia de capítulos fundamentais do pensamento ocidental, como é o caso das filosofias do helenismo. Nós trabalhamos muito pouco estas filosofias por aqui. O ceticismo sim, porque ele nos veio, a partir de um determinado momento, pela Inglaterra e os EUA, em função da filosofia analítica, passando a ter um prestígio e um interesse muito grandes. Mas, o mesmo não ocorre com o estoicismo, o epicurismo ou o próprio aristotelismo, e não podemos hesitar em dizer que temos nestas filosofias as bases da cultura filosófica ocidental. É, pois, uma pena que as estudemos tão pouco. Até uns vinte e poucos anos atrás, nosso ensino no Departamento, passava por Platão e Aristóteles, saltava para Descartes, para a metafísica do século XVII, indo depois ao XVIII, em filosofia política em função do debate entre liberalismo e marxismo (ainda que nossos saudosos rousseauístas, Bento Prado e Salinas Fortes, tenham aberto caminhos alternativos nesse domínio). Depois vinham Kant e Hegel (trabalhado na tese do Paulo Arantes e nos cursos de Gérard Lebrun), embora tenha sido o ensino de Kant e pós-kantianos que ganhou força no currículo do Departamento. Durante muito tempo não houve filosofia medieval, e muito menos, é claro, autores do Renascimento e suas referências helenísticas. Isto é um escândalo (risos). Eu pessoalmente me empenhei para trazer nossa atenção para as filosofias do helenismo. Roberto Bolzani também fez isso. Mas, precisamos ir mais fundo. Quando começamos a estudar o Montaigne, percebemos que o trabalho não iria adiante sem um mínimo de conhecimento destas filosofias, que tínhamos que estudá-las. E fomos atrás. Primeiro, certamente, tomamos o ceticismo. E contamos para esse trabalho sobretudo com nossos amigos discípulos do Porchat, o próprio Bolzani, o Plínio

Smith, o Luiz Eva. Depois fomos ao estoicismo. Já sobre o epicurismo falta muito trabalho a fazer. Supervisiono dois estudos, um doutorado e um pós-doc, voltados para o epicurismo. Precisamos trazer tudo isso para a cultura acadêmica da filosofia no Brasil. Um de meus maiores orgulhos é que eu tive dois estudantes que hoje conhecem bastante as filosofias helenísticas. Acho que poucas pessoas no Brasil conhecem como eles estas escolas. São pesquisadores preciosos. Edson Querubini e André Scoralick começaram estudando Montaigne, mas fizeram a formação necessária para suas investigações montaignianas: o helenismo romano, a retórica, a poética e outros estudos clássicos. Quando iniciamos a leitura dos Ensaio, não sabíamos nada. Não havia um texto brasileiro sobre Montaigne, a não ser sobre os 'capítulos americanos' (*Os Canibais, Os Cochés*) do autor. Até porque o Porchat, com toda sua trajetória de ceticismo, passava batido por Montaigne; não gostava muito dele. Mas, os discípulos, Plínio Smith e Luiz Eva, sim (risos); têm excelentes trabalhos sobre Montaigne.

IPSEITAS: Fale de seus estudos de Montaigne.

SÉRGIO CARDOSO: Quando comecei a estudar Montaigne, percebi que deveria empreender uma verdadeira formação para lê-lo adequadamente. A primeira coisa que fizemos – pois não fiz esse trabalho sozinho – foi buscar conhecer a literatura mais importante relativa ao Renascimento, desde Burckhardt, Cassirer, Garin, Yates, Kristeller e tantos outros. Lemos muita coisa, sobretudo na linha de História das Ideias e História do pensamento. Segunda coisa: conhecer as filosofias helenísticas. Também fizemos um programa de anos nesta direção. O bacana é que fizemos tudo isso em conjunto, em grupo. Por isso esses estudantes, hoje professores, como o Edson Querubini e o André Scoralick, ficaram tão afiados. Fizemos juntos essa formação, estudamos os textos anos a fio. Estudamos, por exemplo, os textos clássicos da tradição da retórica. Foi uma das melhores coisas que fiz; eu não sabia nada. Mas, penso que para os estudantes que participaram desse trabalho a coisa rendeu ainda mais, pois eles ficaram mais focados nesses estudos, enquanto eu, puxado por amigos, como Newton Bignotto, derivei para os estudos da tradição republicana. Eu tenho os pés em duas canoas (sempre em perigo de escorregar); mas nossos montaignianos se mantiveram focados. Eles me dão aulas.

IPSEITAS: Eles se especializaram, de certo modo...

SÉRGIO CARDOSO: Isso. E eu sinto muito que a universidade não os tenha ainda aproveitado. Mas, penso que logo vai perceber o que se está perdendo, porque precisamos muito de gente com esse perfil de formação. Mas, ao lado da tradição retórica (o *Górgias*, o *Fedro*, a

Retórica de Aristóteles, os textos retóricos de Cícero, Quintiliano), da introdução à historiografia do Renascimento, dos estudos do helenismo, havia ainda a todo o campo do comentário de Montaigne a palmar e nosso desejo (e também do grupo que se reuniu em torno da Telma Birchal, em Belo Horizonte), de plantar os estudos montaignianos aqui no Brasil. Olha, eu penso que o trabalho de grupos como esses é o que se faz de melhor nos nossos Departamentos e Programas de pós em filosofia, como mostra, exemplarmente, o grupo de estudos espinosanos conduzido já há mais de vinte anos por Marilena Chauí.

IPSEITAS: Ainda sobre sua formação. Em 2014 completaram-se 50 anos da ditadura militar. Isso quer dizer que o senhor passou sua formação toda sob um regime militar, regime esse que interferiu sobremaneira nas universidades, sobretudo na USP com a cassação e o desligamento de Bento Prado Júnior, as aposentadorias de Caio Prado Júnior, Otávio Ianni, Fernando Henrique, José Arthur Giannotti e outros... Vemos que o senhor não tomou posicionamento no sentido partidário. Entra em 1977 como professor, aqui na USP e, depois, vai para a França...

SÉRGIO CARDOSO: Em 1978.

IPSEITAS: O senhor chega lá depois de 10 anos de maio de 1968. A França tinha passado por um momento político muito importante, tinha sido palco de uma tensão política e da eclosão de muitos movimentos. O senhor conseguiu sentir ainda esse clima de 68? O que ainda era possível perceber?

SÉRGIO CARDOSO: O que ficou de 1968, dez anos depois, foi a presença de uma franja de franceses *gauchistes, soixante-huitards* que mantinham o espírito de 68 (risos). Esse espírito libertário de 68 era encontrado nas pessoas; mas, nas instituições, na vida, já não. Mas a experiência na França, para mim, foi muito importante... para além do aspecto intelectual, do meu contato com Lefort, que foi uma coisa decisiva. Foi importantíssimo, primeiro porque eu estava vindo de um país de ditadura (estava começando a abertura) e fazia a experiência de um país liberal. Em coisas básicas: ter liberdade de circulação (sem medo), de palavra, ver uma vida cultural sem peias, sem as amarras de censura; era um sentimento novo. Digo, hoje, para os meus amigos que eu tive, na França, naquele momento, pela primeira vez uma experiência do que é 'cultura'. Em que sentido? Naquele da densidade e de uma certa organicidade da cultura. Por exemplo, e estou me lembrando de uma coisa real. Uma comemoração, uma efeméride qualquer. Digamos, um centenário de Flaubert ou de alguma de suas obras. Você ligava o rádio, falava-se de Flaubert; televisão, programas sobre o Flaubert;

você ia às livrarias, lá estavam todos os livros do Flaubert expostos; filmes sobre as obras do Flaubert. A gente se sentia mergulhado em um universo cultural. Você respirava aquilo. Isso era o que eu nunca havia experimentado. No Brasil, na época – hoje é um tanto diferente, *pero no mucho* – se eu quisesse assistir aos filmes que se referem a Flaubert ou que tomam sua obra como motivo, eu demoraria dez anos para chegar lá. Hoje, é um pouco mais fácil; na época era impossível. E lá você tinha isso à mão: a cinemateca levava, numa efeméride assim, todos os filmes. Pegava-se uma boa fila, no frio, na neve, mas se conseguia assistir (risos). Isso, para mim, foi maravilhoso! Eu li Flaubert, li Balzac...

IPSEITAS: O senhor ficou três anos na França?

SÉRGIO CARDOSO: Isso mesmo, três anos: no primeiro ano, fiz o DEA, o “Diplôme d’Études Approfondies”, e durante dois anos seguintes, fiquei estudando e aproveitando.

IPSEITAS: Imersão cultural?

SÉRGIO CARDOSO: Não só (risos). Primeiro, havia os seminários do Lefort, toda terça-feira. Foram seminários interessantíssimos, que passavam por obras literárias, filosóficas, históricas – em um dos anos por autores da pós-revolução francesa, que Lefort comentava em sala de aula (Guizot, Chateaubriand, Balzac, Ballanche e tantos outros, uma inspeção dos debates e sentimentos políticos daquele momento). E fiz outros cursos: do Pierre Aubenque na Sorbonne (ele dava um curso maravilhoso de introdução ao Aristóteles para os meninos que estavam entrando; o que era tudo que eu queria – risos); curso do Jean-Pierre Vernant no Collège de France; curso do Castoriadis, muito interessante; curso do Pierre Manent. Acho que aproveitei bem.

IPSEITAS: O senhor foi complementando sua formação...

SÉRGIO CARDOSO: O Lefort me recebeu achando que eu havia ido para lá para estudar Maquiavel, a *História de Florença*. Mas, quando eu cheguei eu estava com o Pierre Clastres na cabeça. Eu havia assistido a uma palestra do Bento sobre o Clastres e ficara fascinado. Aquilo colocou em cheque muita coisa que eu pensava de filosofia política. Assim, ao chegar na França, propus para o Lefort levar adiante minhas interrogações sobre a antropologia política do Clastres, que havia sido muito amigo dele. Mas havia a obrigação de fazer o trabalho do DEA, de modo que Lefort me disse: “Melhor não. Clastres é muito mal visto na École, não vou conseguir fazer banca para você. Você primeiro faz o seu Maquiavel e, depois, você trabalha o Clastres”. Eu, insolente, disse: “Eu não consigo, quero estudar o Clastres” (risos). Ele [Lefort] foi – muito acertadamente, aliás – inflexível: “Vamos fazer

o DEA com o Maquiavel e, depois, você vai ao Clastres”. Eu já tinha um texto sobre o Maquiavel, que remodelei, desenvolvi, ajeitei e entreguei para o exame. Mas, logo concluí duas coisas: primeiro, que queria mesmo estudar o Clastres; segundo, que o meu projeto sobre Maquiavel era impraticável. Eu me propusera a ler e comentar a *História de Florença*, tentando mostrar como Maquiavel havia lidado com material histórico disponível, os trabalhos dos cronistas, o de Leonardo Bruni e o de Poggio Bracciolini, os historiadores ‘oficiais’ da cidade. Ora eu precisaria conhecer todo esse material e percebi que era uma tarefa enorme, muito difícil; de desanimar (risos). Não se tinha acesso fácil a esses textos naquela época. Eu teria que ir para a Itália; mas não tinha como sair da França com a bolsa. Percebi que não daria para fazer essa pesquisa. Assim, fiquei lá fazendo os meus cursos e continuei trabalhando no meu projeto clastreano, que não dependia daquele material bibliográfico inacessível. A Marilena me encorajou: “Você quer fazer o Clastres? Você vai fazer o Clastres. Mas você vem fazer aqui. Seja fiel às suas questões, às suas interrogações; vá em frente” (risos). Ela dizia mais: “Aqueles burocratas!!!” (risos). Fui por essa via; mas também foi um trabalho difícil. Eu não tinha formação em antropologia para fazer o Clastres. Tinha que fazer todo um caminho. Fui estudar. Pensei: “Agora fui me meter nessa!” (risos). Fui ler antropologia, alguma coisa de etnografia relativa ao trabalho do Clastres ... eu não iria me tornar etnógrafo. Mas li história da antropologia, li todas as referências necessárias para o trabalho dele, bem como os comentadores e críticos. Aquilo me tomou anos; eu demorei. Eu tinha ido para a França com prazo para terminar o doutorado. E como eu não terminei lá e, com a mudança de rota, não dava para terminar em um ano aqui, perdi o prazo e comecei de novo.

IPSEITAS: Nossa...

SÉRGIO CARDOSO: Tanto que o meu doutorado é de 1990. Você imagina?! Na verdade, comecei prá valer na hora em que voltei da França e decidi: “É o Clastres”. Usei todo o prazo que eu tinha: de 1984 a 1990. Mas fiz o meu Clastres. Foi uma trabalhadeira danada! Li muita antropologia. No entanto, não fiquei satisfeito com a minha tese. Ela encaminha as questões, mas não chega a uma formulação que me satisfaça. Tirei desse estudo alguns artigos. Estão na Revista de Antropologia (da USP), na revista do CEBRAP (Novos Estudos). E deixei esse trabalho em repouso, para um dia ver se retorno, porque minhas questões clastreanas continuam vivas; estão lá.

IPSEITAS: Como era o Claude Lefort como professor?

SÉRGIO CARDOSO: Olha. Um grande professor. Ele falava muito

bem; tinha uma gestualidade imponente. E tinha o que os franceses chamam de “trac” para suas apresentações. Sabe? Ele mantinha a tensão do pensamento. O exercício do pensamento ali na sua frente (mais uma vez). Ao vivo. E, no entanto, eu soube depois, ele tinha tudo escrito; mas aquilo nos vinha novinho, com a emoção da hora. O Lefort chegava concentrado e um tanto tenso para as aulas; entrava meio nervoso. Só quando terminava a aula ele relaxava e ia tomar uma cerveja, um café, com os mais próximos. As aulas eram muito fortes, muito pensadas e originais (logo se tornavam artigos); era um grande professor.

IPSEITAS: Pelo que vimos no seu concurso de Livre-Docência, a banca chegou à conclusão que o senhor tem dois pilares: o Claude Lefort e a Marilena Chauí. Percebe-se que o senhor tem uma relação muito afetuosa com a professora Marilena. E, ao que parece, é uma característica da sua geração para com os seus professores. Por exemplo, eu, que fui orientado pela professora Adriana Maamari, a vi falar do senhor com o mesmo entusiasmo que o senhor fala da professora Marilena. Ela [Adriana] falava que suas aulas tinham uma espécie de teatralidade, que o senhor tinha uma entonação que tornava a aula viva...

SÉRGIO CARDOSO: Será influência do Lefort? (risos). A única coisa que sei é que, mesmo depois de muitos anos de ensino, me sinto sempre um professor novato. Entro tenso (risos). Mesmo que eu tenha escrito a aula (e sempre escrevo), na sala aquilo ainda está se acomodando na minha cabeça. Não tenho o sentimento de ‘saber’ o que ‘ensino’, por isso a tensão permanece.

IPSEITAS: Mas parece-me que não é possível notar claramente essa relação afetuosa entre os estudantes e as professoras e os professores nos dias atuais. O senhor conseguiria identificar algum motivo, alguma passagem, que justifique esse distanciamento?

SÉRGIO CARDOSO: Primeiro: quando eu fui estudante no Departamento éramos poucos. Havia, então, uma relação mais próxima com os professores. E muitos dos professores eram mais jovens também, de modo que estavam mais abertos para essa interação, para essa comunicação. Mas, o Bento, o Porchat, o Giannotti, também fizeram muito isso, aproximar-se dos alunos fora da sala de aula. De fato, houve muito desse convívio na minha geração. E isso foi muito benéfico para todo mundo. Não se aprende só na sala de aula; esse convívio é intelectualmente muito produtivo. Mas, há uma questão de mudança da qualidade em função da quantidade também. A universidade se massificou; a relação já não pode ser a mesma. E há também um

segundo ponto: a política nos associava mais. Hoje a política talvez dissocie os estudantes e os professores. Porque quando havia uma estreita afinidade política, esta afinidade se derramava para outros registros. Hoje, penso que isso não acontece; até porque a política ficou mais distanciada para grande parte dos estudantes (e acho que também para grande parte dos professores). Na virada dos anos 1990, nos anos 2000, o horizonte da participação nos movimentos estudantis se encolheu muito. A grande maioria dos estudantes passou a querer justamente estudar; queriam boas aulas e pronto. O individualismo ganhou espaço na universidade, num clima mais competitivo que político ou cooperativo. É uma pena, mas também sinal dos tempos. Nem sempre é possível forçar para que as coisas sejam diferentes. Mas, é verdade também não podemos falar desse alheamento de maneira genérica. Há sempre uma relação mais próxima com aqueles alunos – com aqueles professores – com os quais se tem afinidade. A massificação do ensino não é irremediável. E há a pós-graduação, onde o difícil é, ao contrário, não haver proximidade.

IPSEITAS: Com relação ao Lefort, na sua trajetória de pesquisa é possível identificar nomes de autores recorrentes, quase como que eixos pelos quais o seu trabalho orbita (Maquiavel, Clastres, Lefort, Montaigne). Quando o senhor vem para a USP estudar com a profa. Marilena, qual o seu interesse inicialmente? E existe um aspecto que sirva de elo entre esses autores?

SÉRGIO CARDOSO: O que mais me motivou para filosofia política, antes de vir para a USP, foi a leitura de um texto do Merleau-Ponty chamado “Nota sobre Maquiavel”, que está na coletânea *Sinais*. Eu fiquei encantado com o texto do Merleau-Ponty, porque ele aponta um caminho para algo com que eu sempre me debatia: o desconforto no interior de minha formação moral e religiosa, de jovem de classe média de ‘boa família’, a rebeldia em relação a um certo moralismo e conservadorismo político e, de outro lado, a tentação – e o medo – do cinismo (Merleau-Ponty usa essa expressão: “Maquiavel foi tentado pelo cinismo”), do ‘nem aí’ e da violência. Acho que muitos da minha geração ficaram assim acuados entre Cila e Caribe, entre o moralismo e o cinismo. Ora, Merleau-Ponty mostra que, em Maquiavel, o espaço da política se abre justamente entre esses dois ‘perigos’. Fiquei maravilhado. O texto é fantástico. Assim, Maquiavel ficou no meu horizonte. Depois, em 1973 ou 74, quando eu estava começando a pós-graduação, a Marilena lê o Maquiavel do Lefort (*Le Travail de l’oeuvre Machiavel*, publicado em 1972 na França) e fica fascinada com o livro. Em grande medida, primeiramente, porque ele traz, em sua primeira parte, uma crítica contundente do chamado ‘método estrutural’ de

leitura das obras de pensamento (o da tradição goldschmitiana do nosso Departamento). A Marilena ficou entusiasmada com o trabalho e propôs um seminário sobre o livro. Participaram colegas dela das ciências sociais (o Francisco Weffort e outros, de que não me lembro), alguns alunos da pós-graduação das ciências sociais e alguns alunos dela própria. Aquilo para mim foi decisivo. Eu encontrei um rumo intelectual e político com o Merleau-Ponty e depois com o Lefort, ambos estudados pela Marilena.

Naquele momento, pensei em fazer para a *História de Florença* do Maquiavel – em parte, claro – o que o Lefort tinha feito para o *Príncipe* e os *Discorsi*. Trabalhamos bastante a questão da história e da historicidade em cursos da Marilena (que estava entrando em temas da história do Brasil), de modo que as coisas se encontravam. O Maquiavel entrou assim na minha vida. Depois tentei me distanciar dele; na verdade, em vão. Mas, já relatei como, a partir de um determinado momento, fui na direção do Pierre Clastres. Soube dele em uma palestra do Bento Prado. Fiquei muito curioso e fui à livraria francesa comprar *La société contre l'État*.

IPSEITAS: Achou o livro? Por que esse interesse todo?

SÉRGIO CARDOSO: Por sorte, achei. A 'Francesa' [a Livraria Francesa] era muito boa (risos). O que suscitou minha curiosidade pelo Clastres? Para o Lefort, as sociedades políticas, em sentido próprio, começam no século XVI, ao não se instituírem mais pela projeção de um fundamento externo, transcendente, da Lei. Ora, o Clastres vem e diz que as sociedades selvagens são políticas no sentido pleno da palavra. Pensei: "Se o Clastres tem razão, o Lefort não tem". Um pouco de ingenuidade; mas uma boa ingenuidade (risos). Enfim, o Clastres me trouxe dúvidas sobre o Lefort. Na verdade, eu já tinha algumas questões relativas ao pensamento do Lefort. Hoje tenho menos; mas, na época, eu me perguntava se o pensamento sobre a democracia que ele propunha não era próximo demais das práticas da democracia liberal. Como se ele tivesse descoberto a lógica da democracia liberal, levando-a, pela consciência desta lógica, a se tornar mais consistente, a render mais liberdade. Pois, elas, as democracias políticas, como eu dizia, afastam a referência a um fundamento transcendente: Deus, Natureza, Razão; não supõem um direito natural. Elas operam com um direito simbólico, que sustenta no seu interior os debates sobre o 'direito' e as reivindicações de 'direitos', que levam à produção das leis (leis históricas, sempre aquém desta Lei – com 'l' maiúsculo –, na qual a sociedade encontraria sua unidade e identidade). Na democracia, a sociedade está, por definição, afastada do 'lugar' de sua unidade e identidade, um lugar que 'o poder' apenas figura, assinala,

sem ser capaz de ocupar, de preencher. Todo poder nas democracias é provisório.

Ora, para o Clastres as sociedades selvagens também são políticas, no sentido pleno da palavra. E como se evidencia nelas esta realidade política? Eis a questão. Mas, o Lefort me dizia: “Eu fui amigo do Clastres; sei o que ele pensa. Para ele as sociedades selvagens também são sociedades que se organizam a partir de um fundamento transcendente. Elas são de tipo ‘religioso’”. E eu dizia: “Mas não é isso que ele escreve” (risos). Evidentemente, para o Clastres, as sociedades indígenas não são sociedades ‘democráticas’, não operam com a ideia de uma Lei simbólica como fundamento de sua identidade de sociedade. O que o Clastres mostra é a recusa destas sociedades de projetar esse lugar da unidade na figura do chefe. Elas impedem que o chefe governe. Ele pode falar; ele deve falar, o tempo todo, mas ele não pode governar, não pode dar ordens. Ou seja: o lugar do poder permanece efetivamente vazio, ao passo que nas sociedades democráticas esse lugar está sempre preenchido, garantindo para a sociedade uma unidade de direito (e de fato), ainda que provisoriamente. Mas, o que produz a identidade social nas sociedades indígenas? Esse é o problema. Como se dá a identificação dos indivíduos a tal sociedade? É uma questão que precisa ser mais trabalhada por todos os leitores da obra do Clastres. Mas, podemos dizer que ocorre nelas algo como uma naturalização da vida social, da cultura: uma ‘naturalidade’ instituída como imediata (o que não se confunde com a alegação de um “controle social imediato”), justamente o que faz essas sociedades serem “conservadoras”. A divisão dos sexos, por exemplo, evidentemente passa pela cultura, mas pode ser naturalizada: nasceu homem, nasceu mulher. Entre os Guaiaki, ainda como exemplo, mesmo que as anomalias ocorram, nasceu homem, porta o arco, nasceu mulher, porta o cesto, como algo ‘natural’. E esta naturalidade produzida é permanentemente renovada; a cada momento que ela é posta em questão por algo novo, é naturalizada de novo. Ao incorporar, por exemplo, um costume ou utensílio novo, o que os índios fazem? Inventam um mito para incorporar o novo em seu universo simbólico, como se sempre lá estivera. ‘Normaliza’ aquilo dentro de sua cultura. As coisas novas vão sendo assimiladas como já dadas. É claro que há inovação, mas o novo é como que ‘desarmado’ na sua novidade. Mas, todas estas coisas precisam ser mais trabalhadas a partir da obra de Clastres. Enfim, como estas sociedades associam identidade e liberdade?

IPSEITAS: Numa parte do seu memorial, o senhor diz que o pensamento político de Clastres era “atraente” para a sua “rebeldia”. E

numa entrevista de Bento Prado Júnior para a Revista de Antropologia de São Carlos, ele diz: “Clastres exerceu uma enorme influência em Marilena Chauí e Sérgio Cardoso”. Engraçado que ele, mesmo depois de ter saído há tanto tempo, ainda tinha a ideia de pertencimento, pois falava ali em “meu departamento”. Como Clastres aparece no seu horizonte de pesquisa? O que foi que o Bento disse nessa conferência?

SÉRGIO CARDOSO: O Bento expôs “A filosofia da chefia indígena”, que é um belo texto do Clastres. A questão da palavra nas *Sociétés contra o Estado*, do dever da palavra, do chefe que apazigua – *faiseur de paix* – e do caráter não-coercitivo deste ‘poder’. Coisas intrigantes. Intuições, no melhor sentido da palavra: sínteses intelectuais a serem desenvolvidas, desdobradas, trabalhadas. Mas, é preciso haver abertura para acolher isso; pois, pode-se simplesmente não levar a sério. Num dos cursos de antropologia que acompanhei em minha faculdade, justamente como apoio para minhas leituras do Clastres, dei um texto para minha colega que ministrava o curso ler. Seu único comentário: “Esse Clastres é irritante!”.

IPSEITAS: Mas quanto à rebeldia a que o senhor se refere, o que havia na crítica da Antropologia política de Clastres que conversava com a sua rebeldia?

SÉRGIO CARDOSO: Ah, ele é libertário! Basta ler os textos (risos). Eu não o conheci. Uma pena! Conheci há alguns anos a Helène Clastres – que é uma graça de pessoa –, num seminário sobre o Clastres em Paris. Ela convidou para jantar em sua casa o grupo dos brasileiros que lá estavam e falou muito do vínculo afetivo do Pierre e o dela com o Brasil. Mas, voltando, o Clastres é um *soixante-huitard*, um libertário. E o que impressiona muito nele é a coragem de pensamento, a (boa) ousadia. Ele não tem uma doutrina etnológica acabada; ele inova ousando interpretações e suscitando questões. Os ‘caretas’ não suportam isso (risos). Há muita resistência ao Clastres. Um professor, que, aliás, eu respeito muito, não disse que “o Clastres faz metafísica como quem come chocolate”?

IPSEITAS: O Bento fala sobre isso (risos).

SÉRGIO CARDOSO: O prof. Giannotti. Não entra... Desculpe, não estou querendo chamar todas essas pessoas que não gostam da obra do Clastres de “caretas”; mas, esse lado ousado e libertário “irrita” algumas pessoas. De qualquer forma não se pode dizer que seu trabalho seja leviano. Não estou dizendo que não haja dificuldades; mas, ele tem uma bagagem teórica respeitável e trabalha um material etnográfico muito importante; tem um bom trabalho de campo. Ele vai aos “guaiaki” e faz um livro magnífico (*Chronique des indiens Guayaki*). Vai

aos “ianomani” e traz observações e reflexões profundas no seu último trabalho *Recherches d’anthropologie politique*. Não há “chutes”. É tudo muito pensado. Isso é que é empolgante, porque “interrogante”.

IPSEITAS: O senhor vai de Maquiavel a Clastres, e de Clastres passa a Montaigne. Qual o lugar de Montaigne na sua vida intelectual? O senhor queria sair das questões embaraçosas para passar a uma seara mais tranquila? E conseguiu essa tranquilidade?

SÉRGIO CARDOSO: Quando eu terminei a tese sobre o Clastres, estava insatisfeito. O caminho me parecia correto, mas não me levou ao ponto de esclarecimento que eu imaginava poder chegar. Mas resolvi deixar aquele trabalho, como se diz, ‘descansar’. Eu havia me dedicado bastante na leitura que o Clastres faz de La Boétie – leitura que eu comparara àquela feita por Lefort – e me ocorrera buscar nos Ensaios de Montaigne elementos para uma melhor compreensão do “Discurso da Servidão Voluntária”. Pensava em textos como “A Covardia é a Mãe da Crueldade” [Ensaios, II, 27], que lera nos cursos da Marilena, nos anos setenta, ou naquele “Do Costume ...”. Há neles uma recusa da dominação em que me parecia ecoar a crítica de La Boétie. Assim, comecei a ler Montaigne e, por se tratar da relação com La Boétie, era imperativo começar pelo famoso texto “Da Amizade” [I, 28]. Fui convidado naquele momento pelo Aduino Novaes para participar de um ciclo de palestras sobre as paixões e decidi propor como tema aquele texto, mostrando que ele estabelecia um diálogo estreito com Aristóteles. Quando eu escrevi aquilo, a Telma [Telma Birchal da UFMG] me convidou para um Colóquio (quatrocentos anos da morte de Montaigne, em 1992). Ela tinha vindo para cá [USP] para fazer com o Franklin Leopoldo uma tese sobre Pascal, a questão da subjetividade, que ela rastreava desde Agostinho. Ao lado do colóquio, ela me propôs dar um minicurso sobre Montaigne. De início, recusei; pois, mal começara a lê-lo. Mas ela me convenceu a fazer uma coisa introdutória, já que ninguém conhecia bem nosso autor. Então comecei a estudar. Fui buscar a bibliografia crítica. Ora, quando a gente entra, assim, no campo do comentário, não sai mais (risos). O tal curso foi resumido em um artigo da revista *Kriterion*, da UFMG, em um número de 1992, relativo ao colóquio.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 6-30, jan-jul, 2018

IPSEITAS: Mas quanto a Montaigne, se não me engano, a profa. Chauí disse no seu concurso: “Agora eu entendo, Sérgio, que você tinha que ter ido ao Montaigne. O Lefort não dá conta da questão, o Clastres também não e você tinha que passar por Montaigne”. Então, o senhor disse: “Montaigne tem algo de muito significativo que os modernos perdem, que é a fundação das leis no costumes”.

SÉRGIO CARDOSO: Isso, isso (risos). Porque quando fui estudar Montaigne, interessava-me sobretudo sua reflexão ética e política. E aí se manifesta da maneira mais extraordinária a pulsão antimetafísica presente no século XVI. O horizonte teológico e metafísico da cultura medieval vai sendo solapado por vários caminhos; pela retomada da crítica cética do conhecimento, no caso de Montaigne, mas também pela própria dissolução das instituições políticas tradicionais e a crise religiosa. Tanto Maquiavel quanto Montaigne contornam a alegação de um fundamento teológico ou metafísico para a ordem política remetendo seus princípios a iniciativas humanas, como o desejo de liberdade ou os costumes. O mundo se humaniza radicalmente. Os homens produzem suas leis, suas instituições, sua convivência, sem o socorro de qualquer princípio transcendente. Mas, achei muito interessante aquela colocação da Marilena no final do comentário sobre meu trabalho. Ela apontou, com enorme perspicácia, a diferença de horizonte entre minhas referências políticas e as dela: você opera com a lei e eu com o Direito, ela disse. E, de fato. Eu estou no século XVI; ela está no século XVII. A diferença é enorme. O racionalismo do século XVII, a seu modo, recupera a metafísica – depurada, ‘humanizada’. Mas, de um modo ou de outro, criticada, depurada de sua tralha imaginária, a teologia permanece lá: *Deus sive natura*. Opera-se com o infinito, a necessidade. Isto dá grandeza, gravidade, para as ‘coisas do mundo’, para tudo. Já nos autores do XVI que trabalho, tudo é humano, finito e contingente, ‘demasiado humano’. São universais histórico-políticos; é o direito consuetudinário. Maquiavel busca as leis na negação, histórica, da opressão. Montaigne as remete aos costumes. Não se tem a ‘grandeza’ do século XVII; não há Direito (Deus, Natureza, Razão) para sustentar as leis humanas. Enfim, a diferença que a Marilena aponta entre nós certamente é aquela de quem está no XVI ou no XVII.

IPSEITAS: Seu lugar no mundo (risos).

SÉRGIO CARDOSO: Eu sempre achei que deveria voltar ao século XVI, porque penso que vivemos um momento de esgotamento da modernidade, a que começa no XVII. Em política, penso que ela começa com o Bodin¹, no final do século XVI. Acho que o contratualismo clássico e o direito natural moderno estão esgotados. E quando se sente que se está no fim de uma linha, convém procurar o momento anterior. Eu fui para o século XVI, porque lá há abertura de caminhos, promessas, modos de pensar, que depois ficaram ignorados, que foram afastadas para se entrar na nova grande vaga (ou saga) da ‘metafísica’ moderna.

IPSEITAS: Montaigne seria uma dessas promessas?

SÉRGIO CARDOSO: Sem dúvida! Ele tem muito a nos ensinar sobre os possíveis, o novo, para o pós-esgotamento do trajeto da modernidade. O mundo moderno se foi (risos). Mas, o novo caminho não é certamente o que se tem denominado “pós-moderno”.

IPSEITAS: Vamos para Maquiavel... Há um novo interesse pelo pensamento político de Maquiavel. Ele foi integrado à tradição republicana e assumido pela esquerda, mesmo radical. Em que posição o senhor situa os seus estudos maquiavelianos?

SÉRGIO CARDOSO: É fantástico que esse pensador eminente do XVI nos ofereça hoje a plataforma de nossos debates em filosofia política. Ele – em suas leituras diversas – tornou-se o pivô dos embates de uma parte importante da filosofia política contemporânea. Isto é maravilhoso. Que caminhos diversos são esses? Há uma leitura liberalizante da sua obra: o Maquiavel dos ingleses (penso em Skinner, Philip Pettit e outros); há uma leitura que vem da esquerda e que incorpora a tradição republicana, a lefortiana, de modo geral; e há uma leitura democrático-radical, que busca radicalizar a democracia liberal, penso em autores como o John McCormick. As leituras do Maquiavel dependem muito – aliás, não pode ser de outro jeito – da extração, digamos, ideológica, dos leitores, de suas referências, interesses políticos, etc. Eu me enquadro inteiramente, *por supuesto*, na perspectiva lefortiana. Posso ter algumas dificuldades com ela, mas o ponto de partida que me parece mais consistente é aquele do trabalho de Lefort. Enfim, tenho uma referência de leitura; mas, penso que nós aqui no Brasil (Newton Bignotto, Helton Adverse, José Luis Ames, Gabriel Pancera, Alberto Barros, para lembrar alguns) temos criado um campo de leitura de Maquiavel que tem bastante originalidade.

IPSEITAS: O senhor afirma no texto “Que República? Notas sobre a tradição do Governo misto”, de 2000, que essa nova concepção de republicanismo, centrada na oposição grandes e povo (a que Lefort se refere como ‘luta de classes), nos introduz em novas terras da reflexão política, ainda insuficientemente exploradas. Após a maioridade desse texto, que já tem 18 anos, essas terras já foram suficientemente exploradas ou desbravadas?

SÉRGIO CARDOSO: Não, não. Há muito trabalho a fazer. Na vida intelectual, o número de anos não é uma boa medida. Mas, é verdade que, aqui no Brasil, há 18 anos, a coisa era diferente. Fizemos um bom trajeto nesse domínio. Esse meu texto a que você se refere foi escrito no momento que estávamos reunindo um grupo de intelectuais

para estudar a tradição republicana, porque achávamos, e achamos, que há um déficit republicano na política e na história brasileiras. A república nunca se estabeleceu para valer no Brasil. Até porque, quando se proclamou nossa república, como mostra bem José Murilo de Carvalho, o que se queria era o federalismo (de matriz americana); não eram exatamente a república e os valores republicanos que estavam em causa. Mas eu dizia que esse grupo (de historiadores, letrados, politólogos, filósofos, de várias instituições de Minas, Rio e São Paulo) se reuniu para recolocar em pauta o pensamento republicano. Foi muito interessante. Por uns cinco anos fizemos vários seminários, encontros, escrevemos textos, nessa direção. O trabalho não só produziu livros e artigos, mas também núcleos de estudos que continuam vivos: o Projeto República da UFMG, organizado pela Heloísa Starling [UFMG]; o CRIP, o Centro de Referência do Interesse Público, também da UFMG, que não vem, este, diretamente desse grupo dos 'repúblicos', mas tem parentesco com ele; e outros trabalhos e grupos de estudos, como o que se formou na UFF, no Rio, liderado por Fabrina Magalhães Pinto e Luís Falcão. O interesse por Maquiavel no Brasil, por exemplo, cresceu enormemente a partir desse trabalho. Há muitas teses, livros. Criou-se um caldo de cultura e de referências que tem propiciado o surgimento de muitos trabalhos e debates. A programação maquiaveliana (e renascentista) que teremos na ANPOF deste ano é impressionante.

IPSEITAS: Como o senhor vê a atividade filosófica no Brasil e a participação dos professores de filosofia no debate político?

SÉRGIO CARDOSO: Houve um momento, e ele não vai muito longe, em que havia uma efetiva participação dos intelectuais brasileiros no debate político. O Gianotti teve um papel importante nisso. A Marilena escreveu durante anos em um jornal importante de São Paulo, trazendo comentários políticos, o Ruy Fausto, o Renato Janine Ribeiro, e tantos outros. Havia um envolvimento muito grande. A partir de determinado momento, esta intervenção minguou. Em grande parte, porque a imprensa brasileira se esvaziou – não vejo outra palavra. Nós temos um problema sério de comunicação pública. Nossa imprensa deixou de ser instrumento de alguma (não mais que isso) comunicação pública e passou a ser uma imprensa de propaganda, quase de campanhas de causas políticas e eleitorais; e, evidentemente, anti-esquerda. Grande parte dos intelectuais de esquerda, ou de simpatias à esquerda, não está muito disposta colaborar com esses jornais, a participar de programas de TV, etc. É muito difícil ir para a Rede Globo para fazer um programinha, sabendo que aquilo vai ser triturado e inundado pelo que interessa a eles. Porém, respeito aqueles que ain-

da tentam se comunicar por estas mídias. De qualquer modo, sempre foi difícil, mas penso que na atual conjuntura é quase impossível. Não há espaço de verdade para controvérsias. Por outro lado, a esquerda não conseguiu produzir seus próprios veículos de comunicação com alcance mais significativo (acho que estão começando a conseguir agora). A esquerda fala com a esquerda (e de uma maneira muito limitada), e a direita continua falando com a direita. Depois das grandes cisões pós-2013, do impeachment da Dilma, do ódio que contaminou e radicalizou a cena política (que deu fôlego para uma maior “direitização” da imprensa e para a exclusão dos atores mais à esquerda do debate público), a coisa ficou pior e é difícil prever onde vai dar.

IPSEITAS: O senhor escreveu um texto com a profa. Marilena, na década de 2000 (2004), sobre a universidade brasileira. Foi um fórum de discussões, qual foi o contexto desse texto?

SÉRGIO CARDOSO: No início de seu governo, o presidente Lula convidou um grupo de intelectuais de esquerda, nem todos petistas, que tivesse alguma simpatia por seu governo, para colaborar no debate sobre direcionamentos políticos e políticas públicas. O grupo, de umas 12 a 15 pessoas, se reunia periodicamente para discutir estas questões, muitas vezes com um membro do primeiro escalão governo. Ora, os intelectuais podem ser um tanto arrogantes; frequentemente têm convicções muito fortes e querem dar ordens. Estavam ali para colaborar com ideias, com sugestões e com críticas, sim, mas, um ou outro, aqui e ali, interpelava o governo como se fizesse parte do Senado da República. Para se ter uma ideia, o presidente, ao receber o grupo poucos meses depois do início de seu mandato, foi responsabilizado por todas as mazelas do país – mortalidade infantil, violências contra mulheres, assassinatos, tudo – ocorridas naqueles meses. Retórica, mas retórica inadequada. O homem nem havia sentado direito na cadeira. Assim, para voltarmos ao propósito original do grupo, propus que, sendo a maioria dos integrantes do grupo constituída por acadêmicos, e sendo o Fernando Haddad, também acadêmico, ministro da educação, que tentássemos formular alguma coisa para a revitalização das universidades públicas. Não houve uma receptividade muito grande (risos). Mas, a Marilena, a Maria Vitória Benevides, a Walnice Galvão e eu mesmo nos dispusemos a nos reunir para propor alguma coisa para o grupo e depois levar algo para o ministro. Fizemos um conjunto de sugestões na direção de uma universidade mais democrática.

IPSEITAS: Uma universidade “republicana e democrática”, eram os termos que usavam nesse documento...

SÉRGIO CARDOSO: Sim. É isso. Formamos depois um grupo de professores e estudantes de várias faculdades da USP para discutir e colaborar no projeto. Foi muito interessante. E parecia que havia chance de ocorrer alguma renovação. Fomos convidados por outras universidades; eu mesmo fui convidado pela ANDIFES para falar para os reitores em uma reunião em Curitiba; nossas sugestões – que estão em parte nesse texto publicado pela revista *Debate e Crítica* a que você se refere – foram encaminhadas para o Fernando Haddad. Ele, de imediato, parece que advertiu a Marilena de que haveria uma resistência muito grande, mas que se poderiam tentar mudanças pontuais. Nada se passou. As sugestões estão lá; mas, ficaram para “um dia quem sabe”. Ora, todos sabemos da urgência de revitalizar e democratizar a universidade. É preciso ter disposição e coragem, e não parece que estamos no momento mais propício.

IPSEITAS: Segundo a constatação daquela época, a universidade era incapaz de realizar a função social de assegurar o ensino superior gratuito à maioria dos jovens. Depois de 14 anos, ela continua a mesma?

SÉRGIO CARDOSO: Tínhamos algumas críticas fundamentais. Primeiro, considerávamos que o pilar central de uma universidade, a pesquisa, a produção intelectual, estava nas mãos das agências de financiamento, e não da própria universidade. Não são em geral os departamentos que decidem sobre os trabalhos que neles são desenvolvidos, que estudantes devem obter bolsas, que intercâmbios devem ser apoiados; tudo isso acaba ficando nas mãos das agências. Agências burocratizadas, de um lado, e frequentemente cooptadas por grupos, de outro. Uma das nossas propostas era trazer maior autonomia para as universidades quanto ao rumo das pesquisas. Uma segunda reivindicação: trabalhar para democratizar as decisões no interior das universidades. Propúnhamos também que as universidades elaborassem planos quadrienais de desenvolvimento, democraticamente discutidos, e trazíamos sugestões para a democratização do acesso, e outras coisas assim. Enfim, não penso que daquela época para cá as coisas tenham melhorado.

IPSEITAS: Como o senhor avalia, hoje, a filosofia no Brasil? Possui uma reflexão consistente nas universidades e um alcance fora delas? Haveria nesse cenário alguma ponderação do senhor sobre a produtividade exigida pela CAPES e pelas agências de fomento?

SÉRGIO CARDOSO: É verdade que o sistema de avaliação dos programas de pós-graduação contribui muito para o produtivismo. No entanto, é preciso dizer que essa deformação de nossa produção de

pesquisa não vem só das exigências da CAPES. Há também uma certa cumplicidade do corpo docente das universidades. Há áreas em que os professores, que muitas vezes se acham gênios, não se preocupam muito com a docência; querem produzir, ter visibilidade pessoal. Isto corrobora e exponencia o produtivismo; constitui sua alma. Há o problema da CAPES, certamente; mas, acho que se nós tivéssemos uma concentração maior, ela seria mais permeável a nossas críticas, ouviria mais essas demandas por uma maior qualidade da produção intelectual, mas não há muita iniciativa nesse sentido. Eu estive na CAPES por 4 anos, como membro da comissão de Filosofia. Nesta comissão de que fiz parte, insistia-se muito para que os programas criassem grupos de trabalho, que houvesse mais interação no interior das linhas de pesquisa, que os programas tivessem um certo perfil que pudesse ser identificado pelos candidatos. É preciso que os programas tenham alguma identidade. Se eu quero fazer pós-graduação, deveria observar e concluir: “Quero fazer em São Carlos porque lá existe uma linha de pesquisa que me interessa, há grupos de trabalho que me interessam, quero integrar esses grupos”; ou “Quero fazer na PUC-X por isso ou por aquilo, porque lá encontro um outro perfil X”. Pois, não dá para todos os programas fazerem tudo. Nenhum é capaz de cobrir a história da filosofia inteira, seja na graduação, seja no programa de pós-graduação. É preciso escolher, encontrar a sua identidade, seu perfil. Não pode ficar ao sabor das decisões de pesquisa dos indivíduos (embora não se possa desprezá-las). Hoje os pós-graduandos escolhem mais um orientador que um programa.

IPSEITAS: O senhor, enquanto estudioso do Renascimento, o que faz para cultivar o espírito?

SÉRGIO CARDOSO: Eu vou aos concertos da Sala São Paulo (OSESP), pelo menos duas vezes por mês. Gosto muito de teatro e de cinema, evidentemente. E tenho minha filmografia clássica. Penso que mais que o trabalho intelectual especializado é a produção cultural que nos inscreve no mundo, molda sentimentos, suscita questões, nos conecta com a contemporaneidade. Vejo colegas preocupados com sua inscrição cultural, em uma extensão e profundidade maiores. Mas, tento não me alhear. Porém, sinto que grande parte dos nossos estudantes perderam esse vínculo com a cultura, com a literatura, com o teatro, cinema. Há pouca gente no cineclube do campus da USP, o CINUSP, mesmo com uma programação muito boa. É uma pena. Não sou e não quero ser nostálgico, mas preciso reconhecer que o interesse propriamente cultural dos estudantes já foi bem maior. Quando comecei meu curso de filosofia, meus colegas do quarto ano, para conhecer melhor o pensamento Sartre, estudaram e representa-

ram *Les mouches*. A música mais sofisticada tinha grande penetração entre os estudantes e coisas assim. É claro que os tempos são outros. Creio, porém, que precisamos reacender o interesse cultural, de maneira ampla nos campi: trazer cantores, fazer teatro, etc. Na USP, frequentar o Cinusp, ir ouvir a Osusp [orquestra sinfônica da USP]; na verdade não faltam oportunidades.

IPSEITAS: O que o sr. lê de filosofia e de literatura?

SÉRGIO CARDOSO: Tenho tido muito pouco tempo para ler, e lamento muito. Mas tenho lido Guimarães Rosa de novo. *O Grande sertão: veredas*, por exemplo, tive muita dificuldade para lê-lo na juventude, agora eu o li duas vezes, em estado de graça. Mas leio literatura muito menos que gostaria. Gostaria de ter mais tempo. Há as aulas, textos a escrever, colóquios, orientações, bancas. As atividades acadêmicas absorvem muito. Como não tenho muito tempo para ler literatura (o prato principal da cultura), procuro ir ao cinema, ver concertos. Demanda menos tempo (risos).

IPSEITAS: O senhor teria algum desafio, para não dizer frustração, na sua carreira?

SÉRGIO CARDOSO: Olha, uma das coisas que eu sempre lamentei foi escrever e publicar muito menos do que gostaria. Gostaria de ter publicado mais. Há vários textos que eu gostaria de já ter escrito e que eu não consigo tempo para escrever. Parei muita coisa pelo meio e depois, na hora em que vou retomar, não é mais a mesma coisa, é preciso começar de novo. Eu quero, por exemplo, escrever sobre o Cícero. Há muito venho reunindo materiais, fazendo leituras; mas, de tempos em tempos, vejo-me começando de novo. Isto aconteceu algumas vezes. Sobre alguns ensaios de Montaigne que trabalhei muitas vezes em sala de aula. Quando termina o curso eu digo: “Agora me assentar e escrever, está tudo fresquinho na cabeça”. Mas, vem outra solicitação ‘inadiável’, e depois você não vai mais dar aula sobre aquilo nos próximos três anos e assim por diante. Quando vou retomar o texto, aquilo já não me satisfaz. Enfim, há estas frustrações. Diante desta lamentação, meu amigo Newton Bignotto me disse o seguinte: “Os textos que publicamos 5 pessoas leem. Mas dezenas de estudantes vão passando por nossas aulas todos os anos e, na verdade, esse é o trabalho que fica”. Espero mesmo que ele tenha razão e que alguns de meus ‘textos’ tenham ficado escritos nas cabeças de alguns estudantes.

Pelo sim, pelo não, estou preparando a publicação, em papel, de coisas guardadas.

Nietzsche e a afirmação do si mesmo ἐγώ εἰμι. A dimensão da prática existencial da vida em Jesus.

Nietzsche and the selfaffirmation ἐγώ εἰμι. The dimension of the existential practice of life in Jesus.

Palavras chave: Ética. Nietzsche. Afirmação. Jesus. Prática.

Key-words: Ethic. Nietzsche. Affirmation. Jesus. Practice.

Adilson Felicio Feiler

Professor do PPG em
Filosofia da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos
afeiler@unisinis.br

Resumo

Neste artigo realizamos uma leitura desta expressão desveladora do Deus judaico cristão “Eu sou”, a partir de algumas referências que Nietzsche apresenta em seu *Anticristo* sobre o caráter afirmativo da ética vivida por Jesus. Fazemo-lo tendo em contrapartida o Evangelho de João, o Evangelho que mais inspirou Nietzsche na redação de parte de seus textos. João reafirma toda a densidade de liberdade e ação típica do judaísmo, quando o próprio Deus de Israel fala de si apenas que “É Aquele que É.” A pergunta que se põe é: Em que medida a força afirmativa do “Eu sou” judaico tem influenciado a ética pregada e vivida por Jesus e a leitura afirmativa que dela faz Nietzsche?

Abstract

In this article we realise a lecture of this expression that show the jewish God “I am”, from some references that Nietzsche presents in his *Antichrist* about the affirmative character of ethic lived by Jesus. We doing it having as a counterpart the Gospel of John, the Gospel that more inspired Nietzsche in the wording of the part of his work. Reaffirm all of that density of liberty and action typical of Judaism, when God himself of Israel says of himself that Is who is. The question that we put is: to what extend the affirmative force of jewish “I am” have influenced the ethic preached and lived by Jesus and the affirmative lecture that Nietzsche makes about it?

Introdução

Nietzsche vê a sociedade como uma totalidade orgânica para além da massificação alienante provinda de uma autoridade institucional, de uma moral de rebanho, típica de uma determinada vivência de um tipo de Cristianismo moral autoritário. O problema está no tom radical que a crítica de Nietzsche assume contra a moral autoritária de rebanho, o que pode levar a uma leitura que se tornou caricata ao se associar Nietzsche à crítica a toda e qualquer modalidade de vida social. A lei cumpre o seu papel na medida em que, pela superação do autoritarismo moral, contribui para a plenitude da vida: a plenitude

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 31-49, jan-jul, 2018

de pontos culminantes de força. Logo, a negação de toda e qualquer possibilidade de vida social reduz o humano a um átomo, isolado e onipotente e, por isso, incapaz de contribuir para uma renovação cultural baseada em relações de reciprocidade – *Gegenseitigkeit*, mediante um ethos singular. A constituição deste ethos passa, necessariamente, pela vida social: o lugar do confronto, das lutas e embates. Como é possível valorizar a vida social assumindo o compromisso da singularidade do legado ético cristão na história?

Nietzsche tem, na figura histórica de Jesus, aquele que assumiu um compromisso ético singular, sem se deixar enquadrar pelos diferentes movimentos massificantes que existiam em sua época, como foi o caso do próprio movimento de João Batista. Em seu compromisso com a sociedade, afirma em tudo o singular. Ou seja, que a massa indiferenciada não venha a eliminar a singularidade de cada particular. Cada singularidade se afirma como unidade plena, cheia de sentido, transbordante de significado. Esta afirmação alcança, em Jesus, um teor todo especial; e isso a partir de sua própria vida e prática. Esta, no fundo, caracterizou-se não inteiramente como algo novo, mas veio reafirmar elementos que já existiam na cultura judaica da qual ele mesmo fazia parte. O novo, em Jesus, está no modo pelo qual reafirma os valores judeus, para introduzir uma ética baseada numa prática singular. A força da afirmação dessa singularidade ética reside, de maneira particular, quando Ele se define como “Eu sou”. Carregada de sentido e de significado, tal expressão reafirma toda a ética judaica, compreendida enquanto o Judaísmo teórico e não da prática efetiva do mesmo.

O “Eu sou” judaico denota, ao mesmo tempo, tanto uma explosão de sentido, como um velamento, um escondimento. Foi através dessa expressão que, pela primeira vez, Deus se revelou a Israel. Tal revelação ocorreu para trazer ao povo um conhecimento de quem é o seu Deus. Contudo, esse conhecimento se baseia, em última análise, em seu não conhecimento, ou seja, em seu não desvelamento, pois é neste não dizer que Deus continua sendo Deus – o que se expressa de si, mas ao mesmo tempo reserve para si sua identidade. Esta afirmação, ao mesmo tempo que diz tudo de si também reserva grande parte do que poderia falar ao âmbito do mistério, do não dito, do por dizer, mas que não diz para que não venha a se esvaziar. Tal é a intenção do evangelista João por ocasião da redação de seu Evangelho – Reafirmar toda aquela densidade de liberdade e ação típica do Judaísmo, quando o próprio Deus de Israel fala de si apenas que É Aquele que é. Dizer que é, por um lado, revela um caráter metafísico, e, por outro, um caráter existencial, ou seja, que não se pode enquadrar em apenas uma categoria, mas é aberta ao todo.

Dizer “Eu sou” é apresentar um duplo caráter: por um lado, um caráter metafísico que revela a essência daquele que se expressa de si, e, por outro, um caráter de plenitude, pois dizer “Eu sou” é dizer tudo de si; expressando a totalidade de sentido que guarda essa expressão, sem, contudo, esgotar o seu reservatório misterioso. As inúmeras metáforas que Jesus apresenta, no Evangelho de João, para dizer de sua identidade: a porta, o pastor, a luz... revelam seu caráter ético afirmativo, sem, contudo, esgotá-lo, função sempre melhor exercida pela metáfora. Em que medida esta expressão “Eu sou” serviu de subsídio para as referências de uma ética afirmativa que Nietzsche atribui à figura de Jesus?

Procederemos, em nossa apresentação, através de uma leitura de várias partes do *Anticristo*, compreendendo igualmente os *Fragments Postumos* e o *Epistolário* correspondentes a esse período. Principiaremos com elementos da tradição teológica judaico cristã referentes à expressão “Eu sou” em seu duplo caráter, metafísico e existencial. Em um segundo momento, trataremos para a discussão algumas características que Nietzsche extrai de outras tradições religiosas, bem como de outras fontes e referências, como é o caso de Dostoiévski, para a sua apresentação da figura de Jesus. E, finalmente, apresentamos, com base nos referenciais judaico-cristãos do “Eu sou” e na literatura, em que medida essa dupla referência ao caráter afirmativo da figura de Jesus melhor corresponde à leitura de Nietzsche. Não é nossa intenção ampliar demasiadamente a discussão em torno aos temas do Judaísmo e do Cristianismo, mas empreender uma explicitação da filosofia de Nietzsche tendo presente alguns fundamentos que, nestas tradições religiosas, Nietzsche não deu a devida atenção.

1. O duplo caráter da expressão “Eu sou”

Quando se usa a expressão “eu sou” se evoca, logo de saída, um sentido metafísico, revelando-se um caráter essencial. Dizer que algo é, é revelar a sua constituição mais íntima e primordial; é dizer que possui essência, o que lhe dá um caráter metafísico. Contudo, este é um caráter que foi introduzido na cultura grega, e só muito mais tarde foi se espalhando em outras culturas, como na cultura semita. Este encontro cultural exerceu papel muito importante nos convertidos do Judaísmo para o Cristianismo, como foi o caso de Paulo em suas viagens missionárias entre os gregos. No entanto, mesmo que na cultura semita, originariamente, não estivesse presente toda a influência metafísica, tipicamente grega, ainda assim poderíamos estabelecer uma aproximação, por analogia, da metafísica entre os semitas. Esta metafísica que estamos aproximando, por analogia, entre os mundos

grego e semita, não diz respeito aos contornos filosóficos tipicamente gregos, mas evoca elementos que perfeitamente poderiam ser aplicados aos semitas, como é o caso de se dizer que, quando alguém diz algo sobre si, evoca a sua constituição mais íntima, no caso, a sua essência, mesmo em desacordo com os padrões gregos.

Na cultura semita, entre outras culturas, o dizer algo sobre algo ou alguém constitui uma forma de conhecimento sobre este mesmo algo ou alguém. Um conhecimento que traduz, de maneira especial na cultura semita, uma forma de dominação sobre o objeto ou a pessoa que se está conhecendo. Isto se depreende da declaração de Deus, que está no Gênesis, quando de sua proposta de aliança com Abraão “Eu sou (אני)¹ *Eyeh* Deus Todo-poderoso” (Gen, 17,1). O todo poderoso é Shadday, cujo significado é bastante obscuro, no entanto, faz referência a alguém que está acima dos demais, em poder e força, como aquele que não se deixa dominar, nem subjugar. Esta é a primeira referência bíblica onde aparece Deus se referindo a si mesmo. Mas, como o texto do Gênesis não foi o primeiro a ser escrito, ainda que seja o primeiro na ordem em que aparece com relação aos demais textos², temos no livro do Êxodo uma segunda referência importante, e a mais antiga sobre Deus se referindo a si, em resposta à pergunta de Moisés: “Eu sou o que sou” (אֲנִי הַאֲנִי - *Ehyeh Asher Ehyeh*), (Ex.3, 14) que a Septuaginta traduziu como *ἐγώ εἰμὶ ὁ ὢν*. O nome não importa, e sim que Deus é o Deus dos patriarcas. Ele não pode ser definido por predicados, pois é o que é, é um ser absoluto. Porém, somente mais adiante Deus diz quem Ele é: “Eu sou o Senhor. Eu apareci a Abraão, Isaac e Jacó como ‘Deus Todo-poderoso’, mas não lhes dei a conhecer meu nome: ‘Yahweh’” (Ex. 6, 2-3). Ainda que tivesse falado sobre si, Deus não dissera seu nome porque conhecer alguém pelo nome constitui uma forma de dominar, e Deus não pode ser dominado. Ele permanece no âmbito do que, ao mesmo tempo, que fala de si também se esconde, permanece mistério. E, com isso, Deus se afirma como o Todo-poderoso, Aquele que possui domínio sobre tudo, de modo a nada ficar fora de seu controle. Contudo, quando Deus fala seu nome na revelação feita a Moisés, não mais faz promessas, mas faz de Israel seu povo particular. Ou seja, a revelação da identidade de Deus leva ao compromisso para com aquele a quem é revelada essa mesma identidade.

1 A expressão que normalmente se traduz como “eu sou”, na verdade em hebraico significa “serei que serei” יהיה רשא יהיה Ehye asher ehye. Este Ehye é o verbo “ser” na primeira pessoa do singular, na conjugação futuro, portanto não teria lógica de se traduzir como eu sou, mas sim eu serei. Existem muitas passagens bíblicas que fazem uso deste verbo no futuro.

2 O livro do Gênesis foi escrito no século X antes de Cristo, no período em que Israel viveu o perigo da desaparecimento do Reino do Sul com todas as suas instituições, entre estas, a figura de Deus e a sua fé. Daí a importância de registrar todo o relato de suas origens.

O compromisso que demanda desta revelação da identidade de Deus faz com que o caráter do “Eu sou” adquira um teor existencial. É que comprometer-se é fazer parte da vida daquele com quem se compromete de maneira existencial, e não apenas essencial. O “Eu sou”, para além de, somente revelar algo de sua constituição íntima, evoca um compromisso, ou seja, uma prática, que só pode concretizar-se existencialmente. Deus quer fazer parte da vida de seu povo e não apenas dizer quem é, pois é assim que vai afirmando-se como único Deus em meio a esse povo. A afirmação possui, neste contexto, um caráter de compromisso existencial. O compromisso que envolve a vida e a afirma, na sua efetividade dinâmica para além de sua constituição metafísica. Este aspecto existencial, de afirmação comprometida de si é um dos aspectos mais marcantes da vida e prática de Jesus, que, por sinal não é algo originado com Ele, mas que já está presente na cultura de seu povo, bem como em sua tradição talmúdica. O traço existencial da afirmação de Deus, pela expressão “Eu sou” não seria uma resposta para aquilo que Nietzsche buscava introduzir na cultura judaico cristã? – a superação do “(...) sintoma de fraqueza, como incompatível com uma vida ascendente e afirmativa”? (NIETZSCHE, EH³, Porque sou um destino, KSA, § 4, 1969, p. 366). O Deus que se afirma não pela força das palavras e das leis, mas pela prática de compromisso com seu povo denota na sua identidade o caráter existencial. Depreende-se daí um compromisso com a vida, que na cultura judaica, apesar de tudo estar, teoricamente, em defesa da vida, na prática acaba traindo esse propósito, pela ausência da luta. A esse respeito, Scarlett Marton recorda que “Nietzsche sustenta que tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental, quanto na fisiológica, há uma e mesma maneira de ser da vida: a luta. Traço fundamental da vida, a luta é necessária: simplesmente não pode deixar de existir.”⁴ A vida, com seu caráter de luta, se apresenta como valor fundamental na concepção nietzschiana, para além da afirmação identitária de Deus que se depreende da maneira como as doutrinas judaizantes foram sendo experienciadas. Nietzsche, na interpretação de Werner Stegmaier: “(...) se eleva ao parâmetro divino, ele faz com o que o suposto parâmetro divino se deixe reconhecer como sendo humano.”⁵ Há nele uma preocupação em aproximar as distâncias en-

3 Os fragmentos, cartas e obras de Nietzsche utilizados serão citados pelas suas iniciais como segue: AC: Anticristo, CR: Cartas, FP: Fragmentos Póstumos, GC: Gaia Ciência, GM: Genealogia da Moral, EH: Ecce Homo, NT: Nascimento da Tragédia. As obras acima são aquelas indicadas na bibliografia, que são aqui citadas a partir do original alemão. Após as iniciais, indicando o autor e a obra, segue a indicação da edição KSA (*Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*), seguida do aforismo, do ano e da página.

4 MARTON, 2016, p. 412

5 Cf. STEGMAIER, 2010, p. 06.

tre o humano e o divino, tarefa esta levada a cabo por Jesus. O traço que marca a atuação de Jesus é o de acentuar este aspecto da afirmação de si enquanto compromisso existencial em uma prática, para além de uma observância estática de um código legal. No compromisso que demanda a identidade de Jesus nada pode ser estático, tudo se apresenta em constante movimento de afirmação. Esta característica de Jesus não passou despercebida por Nietzsche. Inclusive, em diversas passagens de seus escritos, como *A Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, enfatiza o caráter crístico, essencial na vida e prática daquele que foi o único cristão que existiu. No entanto, seguindo as reflexões de Curt Paul Janz, cabe "(...) perguntar se Nietzsche realmente assume uma postura tão clara, se, além do Cristianismo com sua fundamentação na metafísica e na ontologia de Platão, ele não começa a atacar também a ética judaica.⁶⁹" Apesar de que em diversos lugares o filósofo alemão descreve o Judaísmo como revolta escrava, como negação da vida, ressentimento, perseguimos a ideia de que ele enfatiza alguns aspectos que se depreendem tanto da cultura judaica quanto da ética de Jesus: a saber, no Judaísmo a dimensão da afirmação teórica da vida e em Jesus a sua prática de vida. Nietzsche, se utiliza de outras fontes para que o auxiliem na caracterização de Jesus. E estas ele as vai buscar, principalmente, na literatura. Dada a sua veia psicológica refinada, é na literatura de Dostoiévski que ele encontra a descrição do tipo mais próximo daquele do Messias. Em sua formação teológica, o filósofo vai buscar no Evangelho de João, o Evangelho teológico por excelência, traços que melhor se adequam àquelas características que se depreendem da prática de Jesus. Quais os principais elementos que Nietzsche extrai da psicologia e da prática de Jesus com base nas fontes acima evocadas?

2. A figura de Jesus em Dostoiévski e no Evangelho de João: a lei e a vida social

Pelo itinerário já realizado pudemos verificar que o caráter de uma ética dinâmico-afirmativa-existencial do "Eu sou" é, basicamente, o que caracteriza a identidade teórica do Deus judaico-cristão, para além daquele caráter estático-afirmativo-metafísico. Há uma verdadeira explosão de sentido na expressão "Eu sou", o que, ao mesmo tempo, não deixa de apresentar sua dimensão de mistério. Nesta mesma linha, Jesus em sua vida pública volta a utilizar tal expressão, contudo, com uma densidade existencial mais plena, através de sua prática de vida, razão pela qual utiliza adjetivos concretos para completá-la; "Eu sou a porta, eu sou o pastor..." É bastante esclarecedor,

a esse respeito, o que diz Stegmaier: “Segundo o evangelho de João, Cristo disse acerca de si: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida’ (Jo 14,6). Nietzsche não disse ‘Eu sou a verdade’, mas sim ‘a verdade fala em mim’⁷. Nietzsche acentua o caráter de uma afirmação, acerca de si, que está sempre em processo, algo se fazendo, uma verdade em ação, e não extática, como uma verdade única. Ele quebra aquela verdade conceitual engessada para dar vazão a uma verdade que fala nele. Contudo, a atitude afirmativa de Jesus não se enquadra em uma cristalização conceitual, mas em um compromisso ético que se traduz em acolhida das diferenças, da diversidade. Ao desenharmos o valor da pluralidade no legado da ética cristã tomamos, por guia, a descrição de Jesus, de Nietzsche, influenciada pela figura do príncipe Michkin, apresentada no *Idiota* de Dostoiévski. É a Dostoiévski que Nietzsche tributa a sua inspiração como primeiro psicólogo da Europa, não uma psicologia como unidade da alma, mas como pluralidade pulsional, como ciência da subjetividade. Em Dostoiévski e em Nietzsche, nas suas respectivas obras: (*O Idiota* e *O Anticristo*) é possível verificar a evolução de seus personagens principais: o príncipe Michkin e Jesus, capazes de se sacrificarem pelo bem de todos. Contudo, embora o Idiota esteja voltado ao bem dos demais, ele não se confunde com eles. A própria denominação de “Idiota” não carrega o significado de “parvo”, “ignorante”, “tolo”, mas aquele que se mostra livre, aberto e indiferente aos costumes e padrões politicamente estabelecidos. Aquele que é capaz de amar e ter compaixão, mesmo em meio às piores vilezas, “um verdadeiro enviado de Deus⁸”, embora, na aparência, “(...) não passasse de um pobre idiota, quase um pedinte, pronto até a aceitar a caridade alheia⁹.” A prática cândida de vida do Idiota se aproxima da prática de Jesus em meio aos abusos farisaicos da lei judaica. Jesus não se apresentou como negador, opositor ou combatente do Judaísmo, mas conservou em tudo o seu si mesmo¹⁰, um renunciante, um Idiota. Nietzsche conserva, com isso, uma atitude simpatética para com Jesus, um misto de simpatia e deboche, valorizando o que em Jesus há de mais singular: sua prática. É mediante esta prática que ele elabora a sua ética, uma ética do “Sim”, para além de uma vida degenerada pelo Cristianismo dogmático e pela filantropia moderna. O caráter psicológico do Redentor que se depreende do *Anticristo*, para além daquele jogo marcado pelo afirmar e negar, está assentado na indiferença. Não consiste numa indiferença passiva, mas afirmativa, que não se limita a enquadrar-se em um ou outro lado constituído pelos pares de opostos, eleva-se acima destes. É neste

7 Cf. STEGMAIER, 2010, P. 23

8 Cf. DOSTOIÉVSKI, IV, 2002, p. 41

9 Ibidem, V, p. 41

10 Cf. JANZ, 1978, p. 651

elevant-se para além dos lados em disputa que consiste a afirmação, a afirmação do todo. Daí toda a questão para Nietzsche está em que medida o tipo Jesus permanece conservado, ou seja, o seu espírito, a sua cristicidade permanece vivo na tradição cristã. “A questão não é a veracidade das evidências sobre seus feitos, seus ditos ou sobre como foi sua morte; a questão é se seu tipo ainda pode ser compreendido, se foi conservado.” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 29, p. 197).

A prática de Jesus pode ser comparada à neutralidade científica, como recorda Figt¹¹, que não faz diferença entre estrangeiro e nativo, entre judeu e não-judeu¹²; uma postura não-doutrinária e cautelosamente comprometida com a crítica de estruturas cristalizadas para a criação do espírito que contribui com a ética do “Sim”. A ética do “Sim” não é uma ética da negação da realidade, os signos que Jesus utiliza não designam, nem fixam, apenas aludem, o que mais uma vez revela a sua dimensão de indiferença para com tudo o que determina, define e cristaliza, não há interesse específico de apropriação, mas abertura para o interpretar. Jesus mesmo é descrito no *Anticristo* como aquele que não pode negar¹³, mas acentua a “(...) afirmação, como libertação para a totalidade da vida.¹⁴” Uma totalidade que se aproxima, inclusive, do Evangelho de João, “o Evangelho que melhor encarna a totalidade da vida em Jesus, sua divindade e humanidade, sua unidade com o Pai, e com os seus discípulos” (HEGEL, CEC, TWS, 1994, p. 302).

O Evangelho de João, escrito nos anos de 80-90 d. C., ao enfatizar sua mensagem na pessoa de Jesus, combate a imposição de uma determinada hierarquia religiosa judaica que obstaculizava a aceitação de Jesus. Por isso, a tese principal que o autor do quarto Evangelho apresenta, a fim de corroborar a aceitação de Jesus, é a de sua encarnação no mundo, uma unidade com Deus selada no Espírito Santo, com a divindade não separada de sua humanidade, mas unida ao concreto de seus atos e discursos. Esta mediação entre divindade e humanidade se comprova, inclusive, pelo recurso utilizado por Jesus diversas vezes: a expressão *ἐγώ εἰμι* “Eu sou”, vinte e quatro vezes esta expressão é utilizada no Evangelho de João. Através desta expressão Jesus reporta ao primeiro século do Judaísmo quando Deus se dirigia à humanidade com a expressão “Eu sou” sem o predicado¹⁵. Logo, o “Eu sou” de Jesus com o predicado, conduz o primeiro século

11 Cf. FIGT, 2007, p. 335

12 Cf. NIETZSCHE, AC, KSA, § 33, 1969, p. 203

13 Cf. FIGT, 2007, p. 335

14 Cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 49

15 Cf. Êxodo, 13,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 87); Isaías, 41,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 1033); Isaías, 43,10, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1037); Isaías, 46,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1042).

do Judaísmo à sua plenitude, pois faz mediação com elementos naturais como a luz¹⁶ e a vida¹⁷. Jesus atribui esta expressão a si e o faz de forma tão fértil, que não provê qualquer predicado imediatamente identificável. É do Evangelho de João aquela expressão que inspirou, inclusive, o título de um texto de Nietzsche, o “Ecce homo” ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Jo 19, 6). Embora a declaração de Pilatos pudesse indicar desprezo ou pena, na mente do autor do quarto Evangelho, pode ser correlativo ao título de “Filho de Deus”. Depreende-se desta declaração um misto que pode carregar um significado duplo e contrário, razão pela qual somos levados a crer que Nietzsche a aproveita para elaborar um controvertido autorretrato. É, além disso, um Evangelho não dirigido para leitores provindos de outras religiões, mas para aqueles cristãos provindos do Judaísmo que insistiam em obrigar a todos os não-judeus, que abraçavam a fé crista, à circuncisão. O autor do Evangelho aponta para o sentido de plenitude das práticas judaicas, a partir da prática apresentada por Jesus. No entanto, o uso da expressão “os judeus” no Evangelho deu azo a uma crítica antisemita, porque com esta expressão não se designa um grupo étnico ou religioso, seguidor do Judaísmo, mas sim as autoridades religiosas do templo, aqueles que lideraram a traição daquilo que está contido em sua doutrina. Jesus mesmo foi condenado, de acordo com os relatos do Evangelho, não exatamente pelas suas palavras e ações em si, mas por transgredir as autoridades religiosas do templo, através do que ele disse e fez. Jesus, em João, é o Filho do Homem que cumpre a vontade de Deus à luz do espírito de Deus para além das autoridades religiosas. Ao ultrapassar o tempo histórico em que foi escrito, o Evangelho de João se apresenta como o livro da vida, com orientações e experiências que inspiram uma prática de vida. João, com seu Evangelho, mostra que o ethos cristão, para além de um conjunto de doutrinas, é uma experiência de vida, que ele mesmo tem vivido a partir de seu contato com Jesus. Desse modo, o Cristianismo não pode ser concebido como uma teoria da qual demanda uma prática, “(...) *um* conceito fora, uma única realidade em seu lugar – (...) uma religião não só depende de erros, mas inventiva até genial *apenas* em erros nocivos, que envenenam a vida e o coração” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1969, p. 210), mas uma prática que surja do coração, de um ethos, da vida compreendida em sua plenitude.

Com isso, Nietzsche pretende dizer que Jesus não tinha um suporte teórico para sua prática. Embora sua vida se resumisse a uma praxis sem ressentimento, mas com magnanimidade, a inexistência de uma base teórica conduziu os cristãos a um mundo da imaginação

16 Cf. João 8,12, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.162).

17 Cf. João 11,25, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.167).

e conseqüentemente a uma alienação, onde as contradições sociais, econômicas e políticas estariam resolvidas internamente, na conversão do coração.¹⁸

Dado que a prática de Jesus não possui um suporte teórico que a antecede e a sustenta, ela é conduzida para além das contradições sociais e políticas, ditadas pela conversão do coração, numa organicidade pessoal e social. Essa experiência, segundo Morgan Rempel, Jesus em seu misto “[...] de sublime, de doente e de infantil”¹⁹, viveu com intensidade.

Este ideal, no entanto, foi vivido em meio à coletividade, numa prática de vida singular, que supera a massificação sob o jugo de uma lei universal. Uma vivência social que supera o estranhamento e o Positivismo da lei no Judaísmo e na modernidade,²⁰ contaminada pela lei moral kantiana que fragmenta o ser humano a partir da oposição que se instaura entre razão e inclinações²¹. Ora, o “(...) Cristianismo foi, na visão de Hegel, uma religião privada, por causa de seu Deus transcendente, distante da comunidade e de sua moralidade convencional.²²” Por outro lado, o verdadeiro espírito do Cristianismo, assentado sobre a prática cristã, encoraja o compromisso social e político para além de uma sociabilidade compreendida como massificação e moral gregária, tal como Nietzsche critica. Por essa razão, a inspiração no “tipo” homem Jesus, sua psicologia, “signos” e “interrogações”, suplantando os dogmas numa prática evangélica, fez Nietzsche refinar a sua teoria da vontade de potência²³, de força que supera constantemente os limites que se pretendem cristalizar em diferenças para culminar no além-do-homem, o herói que age como uma metáfora social em redes constituídas por polos em oposição e luta²⁴ contra o igualitarismo e o totalitarismo da sociedade moderna em favor da plenitude de si, de sua vida: *Lebensfülle*²⁵.

A referência a um Deus monoteísta, pois, em forma de lei, é substituída pela prática de vida: uma ética singular que o tipo Jesus foi constituindo na medida em que “(...) tomou contato com os indivíduos através do amor.²⁶” Por essa referência se entende que “(...) a meta

18 Cf. OTTAVIANI, 2007, p. 19

19 Cf. REMPEL, 1964, p. 36

20 Hegel e Nietzsche buscam nos gregos: “(...) o paradigma de humanidade e esta imagem da comunidade política foi usada para criticar a cultura política e social alemã” Cf. PLANT, 1973, p. 24.

21 A correlação que se estabelece entre o Judaísmo e Kant está ligada à maneira pela qual uma determinada concepção de lei teve espaço. Consiste numa maneira de se conceber a lei, tanto no ambiente da cultura judaica quanto na modernidade de Kant, como um fim em si mesma, deslocada do real, que, por isso, fragmenta o ser humano pela oposição entre a razão e os instintos.

22 Ibidem, p. 34

23 Cf. STEGMAIER, 2013, p. 68

24 Cf. LANDA, 2009, p. 09

25 Cf. NIETZSCHE, GC, KSA, § 370, p. 301, 1973

26 Cf. STEGMAIER, 2013, P. 84

da humanidade não pode situar-se no fim, mas apenas nos mais altos espécimes²⁷, que se constituem na plenitude de cada instante que se atinge. Uma reconciliação sempre em movimento que se aproxima da noção nietzschiana de múltiplas unidades potenciais como “(...) a suprema exaltação do momento.²⁸” São momentos que constituem uma síntese, um ponto intermediário entre o ser e o devir, como o momento que se abre à eternidade, como momento eternizado no todo simultâneo. Não é progresso, nem aniquilamento infinito, mas retorno infinito de tudo o que se viveu em inúmeros e vastos epiciclos cósmicos que constituem redes potenciais múltiplas e recíprocas maximizadoras da vida, o que representa desejo de vivê-la eternamente num mundo que em si é finito, como é o caso da vinculação mediatizante da expressão infinita “Eu sou” de Jesus a elementos finitos como a luz e a vida. É o círculo do eterno retorno que não é oposto ao Cristianismo, mas antes uma afirmação jubilosa e presentificada da vida, a eternidade mesclada ao transitório. Na transitoriedade de momentos que atingem a sua culminância, a vida alcança plenitude concretizada (vivida e praticada) pelo Jesus histórico, razão pela qual o alvo de seu ataque tanto de Hegel como de Nietzsche, é à cristandade que se tornou anticristã. No entanto, a crítica nietzschiana está centrada mais no aspecto da psicologia do redentor, fornecida por Ernest Renan e outros tantos que escreveram sobre Jesus. Ao invés do modelo do gênio e do herói de Renan, Nietzsche apresenta o do Idiota, de Dostoievski: aquela figura cândida, serena, indiferente, que não se deixa corromper pelas influências externas, no entanto permanece entre elas, ou seja, não sucumbe a um individualismo solipsista, tal como Frederick Copleston apresenta ao enfatizar o caráter social da cultura. Como ele diz, “tentar restringir a cultura a certas camadas é desprezar a relação entre a cultura e a natureza humana, e tal tentativa envolve uma falsificação da cultura e uma errada compreensão do seu caráter social.²⁹” A respeito desta dimensão social, segundo Oswaldo Giacóia Júnior, um traço típico da sociedade moderna é o de ter se tornado individualista, “(...) o que a torna incapaz de se integrar numa totalidade viva, a partir de um projeto ético comum.³⁰” A figura psicológica de Jesus Cristo, no *Anticristo* de Nietzsche, supera os valores da cultura ocidental massificadora e gregária para assumir uma ética singular que envolve a vida em sua plenitude, para além de um individualismo afeito a si mesmo, completamente fechado e isolado e de um coletivismo moralizante que destitui o indivíduo da característica de protagonista, envolvido numa prática concreta afeita à

27 Cf. KAUFMANN, 1968, p. 319

28 Ibidem, p. 321

29 Cf. COPLESTON, 1979, p. 276

30 Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 65

terra, como atesta a mediação do Jesus joanino do divino “Eu sou” ao humano. É um indivíduo que se constitui no social, porém não é por esse determinado; como potencialidade supera o individual e o social pela manutenção da diferença na multiplicidade para, na plenitude ética, estabelecer reciprocidade. Ou seja, a abertura pela acolhida das diferenças, resulta na potencialidade, mediante a qual se investe na constituição de uma singularidade ética.

Logo, a vida social, para além de uma compreensão massificadora, contribui para a afirmação da singularidade ética, não de uma moral de rebanho, mas de uma lei que é prática de vida cândida e singular, tal como vivida pelo Idiota, como plenitude de vida que se concretiza em redes constituídas por oposições e multiplicidades mediadas no mundo em seus diferentes elementos naturais, tal como atesta o Evangelho de João. A psicologia do Redentor, em sua indiferença, realça um caráter ético singular, pela acolhida, com amor, do fato mais duro da existência: a morte. Novamente, o que importa, como foi evocado a partir do aforismo 29 do *Anticristo*, não são os feitos e palavras de Jesus, mas a maneira pela qual viveu. “O portador da boa-nova” morreu assim como viveu e ensinou – não para “salvar a humanidade”, mas para demonstrar-lhe como viver. Seu legado ao homem foi um estilo de vida” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 35, 1969, p. 205,). Isto se traduz numa ética afirmativo-existencial-singular, sua afirmação está em não defender, encolerizar nem culpar, mas apenas amar³¹. Como, porém, o caráter afirmativo do tipo Jesus, seja pela sua dimensão existencial como singular, pode ser realçado a partir dos escritos de Nietzsche?

3. Nietzsche e a afirmação de Jesus pela prática

Vimos no primeiro capítulo que a dimensão existencial do “Eu sou” foi, desde a antiga tradição judaica, em sua dimensão teórica, mais valorizada pelo seu viés dinâmico em detrimento da estabilidade da dimensão metafísica. Assim como toda aquela capacidade afirmativa da dimensão social e singular de Jesus em meio as situações confusas e controvertidas, como acentuada por Dostoiévski. A partir destas referências fica bastante evidente o acento que ambos capítulos concedem à dimensão da prática de Jesus. Foi esta prática de vida, implicada numa dimensão de totalidade, que ele mesmo veio inaugurar, “(...) apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1969, p. 209). O Cristianismo inspirado na prática de Jesus consiste numa verdade que, para além de teórica é, como na concepção gre-

ga, operativa³². A prática concreta de Jesus confere o elemento crítico a todo cristão, sua vida, morte e destino, para além da casuística moral e da lei. É no conjunto da pessoa e do destino de Jesus que se compreende o sentido do ethos cristão, “(...) a reconciliação no amor. A reconciliação do destino no amor³³”. Este traço psicológico de Jesus, em acolher o destino com amor e indiferença, faz da sua prática o seu distintivo enquanto projeto original do Cristianismo, depois, de alguma forma, falsificado pela tradição cristã, por não se centrar mais em seu tipo, sua psicologia, e sim apenas nos seus atos, gestos e palavras. É com este Cristianismo genuíno da prática de Jesus que Nietzsche se mostra simpático, tal como Heinrich Köselitz se expressa a Nietzsche em uma carta de agosto de 1881: “Eu seria um homem muito melhor se tivesse tomado o Cristianismo mais a sério” (NIETZSCHE, CR, KSA, 1981, p. 179). O tipo Jesus é valorizado por Nietzsche pela sua psicologia que inspira uma prática, por ser aquele em que a estaticidade não tem espaço, em que tudo é dinâmico.

Pelo movimento do eterno retorno as diferenças se encontram e se anulam sucessivamente, tal como o movimento solar, as faces de uma mesma realidade, razão pela qual não permanece estático. Nietzsche concebe a vida como um todo orgânico em luta, como pontos que vão atingindo a sua culminância: a expressão mais alta da vida. Nas palavras de Paul Valadier a “(...) afirmação e oposição são vigorosamente opostas uma frente a outra e essas não são apenas alternativas vazias. Mais precisamente, a base de sua posição provém da oposição que se obtém a respeito daquela realidade que Nietzsche equivocadamente chama o todo – vida, existência.³⁴” Nietzsche tem no todo a força que se depreende da luta entre as partes, onde, na reconciliação e luta, estão subentendidas inúmeras redes em oposição e luta por estabelecer reciprocidade. O todo é vida em rede elevada a sua plenitude – *Lebensfülle*, transvalorando os valores de uma determinada maneira de se compreender a lei que dividem para afirmar aqueles valores que reconciliam, ou seja, que buscam alimentar uma compreensão de totalidade da vida, destes se depreendem momentos máximos de força, que são instantes de plenitude, a culminância da vida – *Lebenshöhepunkte*. Nesta perspectiva é compreendido “Deus como momento – culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém, nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência” (NIETZSCHE, FP, Outono 1887-9 [8], KSA, 1970, p. 07).

Por isso a ética cristã não pode cristalizar-se em mandamentos e

32 Cf. KÜNG, 1976, p. 356

33 Ibidem, 1973, p. 166

34 Cf. VALADIER, 1985, p. 247

doutrinas, sob o risco de tornar-se estranha e colocar-se contra a razão; mas deve ser um caminho de vida que, em harmonia entre Deus e o ser humano, traz um sentido de plenitude, que Nietzsche chama de “consolo metafísico.”³⁵ Vale acentuar que a vida que se depreende desta compreensão é potencialidade aberta à diversidade e que se manifesta em redes que a cada instante se plenifica em pontos culminantes. Isso demanda um movimento dialético de elevação da vida finita para a vida infinita, representada pela reconciliação no amor: de uma moral individual, baseada no dever que subjuga, para uma ética social baseada numa política que inclui. Não uma ética social gregária, como Nietzsche critica, mas como uma ética que é uma potência sempre aberta que reconhece as diferenças que se depreendem da diversidade elevando-as até a sua plenitude em redes múltiplas. No Cristianismo entendido enquanto prática crística, o amor se institucionaliza, para além da positividade da lei, assumindo a vida em plenitude: *Lebensfülle*, até atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, pois nele nenhuma estrutura se torna estereotipada, mas em contínua mudança. Essa mudança é plenitude da vida, abertura, destino que se institucionaliza no amor para culminar na tragédia da morte de Jesus. Contudo, os adeptos da religião cristã não compreenderam, no martírio de Jesus, a afirmação da vida e a dignidade do amor. Assim, a afirmação da vida e a dignidade do amor que se depreendem da morte de Jesus assumem uma forte demonstração da prática evangélica; pela demonstração pública dessa prática de vida, o amor se institucionaliza, para além de uma lei e/ou ditame socialmente consensuado. Contudo, ocorre, segundo a leitura nietzschiana, uma apropriação indevida do Crucificado, como aquele que inspira um efeito moral ao invés de um instante de plenitude. Dessa renúncia de viver decorre um apelo moral coercitivo, de parâmetros normativos de conduta somados à noção de culpa e de pecado. “O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 49, 1969, p. 227). Em Nietzsche o sentimento do sagrado não está ligado a um mundo suprasensível, mas terreno. “Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Essa inocente retórica do âmbito da idiossincrasia moral-religiosa parece *muito menos inocente* quando se nota *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida*” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 07, 1969, p. 171-2). Esse sentimento de que a totalidade do real entretém consigo uma relação

plena (de paternidade) ou se reconhecer a si mesmo numa relação filial com esta totalidade, formam o verso e o reverso de uma mesma atitude. Não se trata mais de uma atitude una, parcial, limitada, exclusiva, mas de uma abertura graças à qual se percebe a si mesmo no seu enraizamento, ou o que é equivalente, na qual a gente percebe a superabundância viva, amante, paternal, da realidade. Para aquele que, estando assim aberto a este sentimento da presença, se deixou invadir pela bem-aventurança, “Deus” não está mais situado numa distância separadora, exterior à existência.³⁶ É um Deus que ao afirmar a sua identidade pelo “Eu sou” concede à humanidade um caráter existencial e que em Jesus tal caráter é levado a sua plenitude. Pois atribui ao “Eu sou” elementos concretos que reconciliam o humano ao divino, como a “porta”, o “pastor”, a “luz”... Tudo em Jesus, desde seus gestos e suas palavras, conduz à superabundância. Pois nele, tudo é elevado à prática, portanto, à dinamicidade por excelência.

A bem-aventurança é compreendida por Nietzsche como aquela prática baseada numa experiência de plenitude, uma superabundância de vitalidade: *Lebensfülle*, como pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Este sentimento de plenitude é o verso e o reverso de uma mesma totalidade em redes; um sentimento superado e guardado em um nível superior. Paul Valadier acentua o aspecto de uma fé crística não fechada em fórmulas dogmáticas, mas aberta à vivência prática. Assim, também Georges Morel afirma que “(...) a visão anterior santificante (*sanctifiante arrièrevue*) sobre a qual se funda a vida de Jesus, significa que esta vida permanece essencialmente aberta; o contrário de um sistema fechado e antropocêntrico³⁷.”

Pela compreensão de um sistema aberto, o destino é compreendido como porvir e, em Jesus, Deus, deixa de ser um estranho, como o detentor da lei para ingressar na vida dos seres humanos³⁸. É de todos conhecido, no entanto, que a vida humana no Cristianismo é conduzida pela história voltada a um fim; o que se coloca diametralmente em oposição à noção do tempo cíclico de Nietzsche, em que o único fim que se espera é o do retorno. Contudo, o que nos interessa é aproximar este aspecto do ethos cristão que acentua a vida como prática que vai tecendo a plenitude já no instante presente. Nesta história, como religião do coração³⁹, a prática cristã vivida por Jesus é

36 Cf. VALADIER, 1974, p. 414-415.

37 Cf. MOREL, 1985, p. 332

38 Hegel apresenta a figura do Jesus histórico como aquela que se “[...] opõe a tal mandamento o gênio mais elevado da reconciliabilidade (uma modificação do amor), que não apenas age contra aquela lei, porém a torna inteiramente supérflua, assim encerra uma plenitude tão rica e tão viva dentro de si, que para ele é assim algo escasso como uma lei que sequer existe” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 327).

39 Nietzsche em seu *Anticristo* diz que: “O ‘reino do céu’ é um estado do coração – não algo que virá ‘acima da terra’ ou ‘após a morte’”. (NIETZSCHE, AC, KSA, § 34, 1969, p. 205).

um ethos singular que se coloca contra a degeneração do Cristianismo institucionalizado para fazer com que o Cristianismo se afirmasse como algo nada mais “(...) senão praxis.”⁴⁰ Os rumos que aquele espírito inspirado pela psicologia do Redentor tomaram acabaram falsificando o Cristianismo pela submissão moralizadora sob o peso de uma lei positiva ditada pela autoridade soberana de Deus. O problema do “(...) Cristianismo está no seu ‘nihilismo’, seu desdém e desprezo para as coisas do mundo em favor de um ‘mundo próximo’ (...), especialmente no reino da moral. A moralidade cristã é niilista⁴¹”, pois impede que se pense nas coisas do mundo, ou seja, nas instituições niilistas criadas para manter uma disposição de ânimo que encoraja a criação. Cai-se, assim, num ressentimento depressivo que se guia através de um Deus estranho: eis as consequências do positivismo da fé e da moral que moveram a luta de Nietzsche contra o Cristianismo.

Logo, com a destituição dessa visão soberana e distante de Deus, o Cristianismo passa a sedimentar-se enquanto religião do coração, que se afirma naquilo que se é enquanto prática de vida, num tornar-se o que se é pela prática, uma “(...) consciência, um sentido ardoroso de vida e destino, o ‘amor do fato’.”⁴² Portanto, a afirmação da identidade, o “Eu sou”, é algo que se constrói existencialmente e não algo dado externamente. Na crítica de Nietzsche ao Judaísmo se depreende apenas a sua dimensão prática, ou seja, aquilo que representou o Judaísmo legalista e farisaísta, não, porém, o Judaísmo que se depreende de seu germen fundacional, do qual é derivada a própria dinamicidade do “Eu sou”, uma afirmação existencial do si mesmo. Assim, para além de como os judeus a viveram concretamente, esta expressão denota em seu sentido teórico movimento e luta. E em Jesus essa expressão é retomada a partir de sua própria prática existencial. Pela postura de indiferença frente às partes em luta se constitui uma ética de afirmação. Se torna o que se é pelo empenho afirmativo, magnânimo e operativo.

Considerações finais

Nosso itinerário mostrou que, em Nietzsche a expressão “Eu sou”, típica da tradição judaico cristã, possui um caráter eminentemente existencial. Desde a tradição dos antigos judeus todo o culto ao Deus único tem como meta afirmar a vida, contudo foi, em grande medida, traída pela maneira como essa doutrina foi sendo colocada em prática, principalmente pelas lideranças religiosas. Portanto, é uma

40 Cf. JANZ, 1978, p. 651

41 Cf. SOLOMÃO, 2000, p. 25

42 Ibidem, p. 26

afirmação dinâmica do ponto de vista teórico da vida; Deus se dá a conhecer como aquele que é força por excelência, e nesta força convida a humanidade a tomar parte. O convite a fazer parte deste projeto é elevado às suas últimas consequências com Jesus, que se empenha totalmente no projeto até a sua morte. Contudo, a morte não é resignação, mas vida em plenitude, pois é um gesto de acolhida amorosa e unitiva, em que não há espaço para divisões. Assim, na vida e na morte, Jesus segue sendo sempre um homem de ação, disposto a tudo pela reconciliação. Nas situações mais constrangedoras, difíceis e aparentemente irreconciliáveis, ele, com a sua presença simpatética, ama e tem compaixão.

Portanto, a ética que se depreende da expressão “Eu sou” é uma ética afirmativa, inspirada na psicologia do Redentor. O caráter psicológico lido a partir de Jesus no *Anticristo*, para além daquele jogo marcado pelo afirmar e negar, se assenta na indiferença; não numa indiferença passiva, mas afirmativa, que não se limita a enquadrar-se em um ou outro lado constituído pelos pares de opostos, eleva-se acima destes. É neste elevar-se para além dos lados em disputa que consiste a afirmação, a afirmação do todo que conduz à abertura do interpretar. Afirmer, neste contexto, não é fixar, apropriar, nem determinar, mas aludir; não é defender-se, encolerizar-se nem culpar, mas amar. Da indiferença que se depreende do tipo Jesus se constitui a sua afirmação e uma ética de plenitude que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte*. Jesus, mediante a sua prática, oferece um tipo de psicologia, de paixão e de ser humano capaz de se conectar a esse mundo moderno. É uma prática verdadeiramente cristã que se apresenta como uma imediatidade indeterminada, portanto livre, que é não apenas possível, mas até necessária para se viver. Essa prática, ao se elevar para além do legalismo vazio e estranho, típico da maneira pela qual o Judaísmo a compreendia na sua prática de vida, corresponde à fidelidade à vida, portanto a liberdade suprema que renuncia a tudo para se conservar. Neste sentido, a crítica de Nietzsche ao Judaísmo, por ser caracterizado como uma moral extática, sem luta e por isso, decadente, se aplica não ao Judaísmo como um todo, mas à prática que os judeus viveram em torno àquilo que teoricamente representa a vida, e que se torna flagrante a partir da prática de Jesus. Ou seja, o que houve foi um falseamento do que teoricamente reside em sua tradição: a afirmação dinâmica da vida em torno à expressão “Eu sou”.

Em Jesus se expressa a plenitude da vida que, em sua prática imediata, promove embates que vêm culminar num “admirável fracasso”, tal como no herói trágico, pela acolhida jubilosa do destino, a vida é elevada até os seus pontos mais culminantes. Jesus não se distingue pelo agir heroico, mas pela sua beleza de alma, e neste aspecto se

aproxima de Nietzsche ao aproximar o heroísmo de Jesus ao aspecto cândido e simpatético do Idiota de Dostoiévski. Jesus é, como diz Peter Wake⁴³, um “herói-não-heróico”. Como herói trágico, Jesus se mostra como bela alma, ele não age como herói, mas se retira do mundo. A prática de Jesus não consiste em agir, ao modo dos heróis, tampouco em reagir, ao modo dos covardes, mas em retirar-se do mundo e anunciar o Reino de Deus, numa perspectiva sectária e, ao mesmo tempo, plena e indiferente, pois sua prática se abre ao assumir o destino e se afirmar naquilo que se é. E nesse assumir o destino e naquilo que se é, como produto de uma construção existencial, a vida mostra a sua plenitude.

Bibliografia

BIBLIA HEBRAICA. Stuttgart: Priv. Württ. Bibelanstalt, 1937.

BIBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

COPLESTON, Frederick. *Friedrich Nietzsche: philosopher of culture*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1979.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Editorial 34, 2002.

FIGL, Johann. *Nietzsche und die Religionen: transkulturelle Perspektiven seines bildungs- und Denkweges*. Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums*. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: Carl Hansen Verlag, 1978. Bd. 4.

_____. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Vozes: Petrópolis, 2016. Vol. II.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, anti-christ*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LANDA, Ishay. *The overman in the marketplace: Nietzschean heroism in popular culture*. Lanham: Lexington Books, 2009.

MARTON, Scarlett. In: *Dicionário Nietzsche*. Coleção Sendas e Veredas. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MOREL, G. *Nietzsche: Introduction à une première lecture*. Paris:

Aubier, 1985.

NIETZSCHE, F. W. *Der Antichrist*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Verlag de Gruyter, 1969. Bd. 6.

_____. *Nachgelassene fragmente: herbst 1887 bis märz 1888*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). Achte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. Bd. 2.

_____. *Briefe an Friedrich Nietzsche: januar 1880 – dezenber 1884*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). Dritte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. Bd. 2.

_____. *F. W. O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

NOVUM TESTAMENTUM. Graece et Latine. Romae: Sumplibus Pontificii Instituti Biblici, 1964.

OTTAVIANI, Edélcio. Práxis de Jesus e praxis de libertação à luz do anticristo de Nietzsche. *Revista Filosófica*, Porto Alegre, v. 19, n. 24, p. 79-109, 2007.

PLANT, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

REMPEL, Morgan. *Nietzsche, psychohistory and the birth of christianity*. Westpont: Greenwood Press, 1964.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SOLOMON, Robert; SCHOCKEN, Kathleen M. Higgins. *What Nietzsche really said?* New York: Books, 2000.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce Homo*. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.241-278, 2010.

_____. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

THE NEW Oxford annotated Bible: new revised standard version with the Apocrypha. New York: Oxford University Press, 2001.

VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Du Cerf, 1974.

_____. Dionysus versus the crucified. In: ALLISON, David (Ed.). *The new Nietzsche*. Cambridge: The MIT Press, 1985.

WAKE, Peter. *Tragedy in Hegel’s early theological writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Disponível em: <http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807191>. 20 ago. 2014.

Vida e morte em Freud e Bergson: o debate sobre a lei da entropia e a teoria do plasma germinativo em *Além do princípio do prazer* e *A evolução criadora*

Life and death in Freud and Bergson: the debate about the entropy Law and the germi plasm theory in Beyond the pleasure principle and The creative evolution

Palavras-chave: Freud. Bergson. Morte. Vida. Entropia. Plasma germinativo

Key-words: Freud. Bergson. Death. Life. Entropy. Germ plasm theory

Resumo

Bruno Batista Rates

doutorando em Filosofia pela

UFSCar

bbrates@gmail.com

Após constatar que a compulsão de repetição é mais “elementar” e “primordial” que o princípio do prazer, Freud, em *Além do princípio do prazer*, enveredará para o caminho da *especulação* e reorganizará a sua teoria das pulsões, estabelecendo, assim, de forma definitiva, a primazia da pulsão de morte. Uma das consequências desta descoberta será a ideia de que “o objetivo de toda vida é a morte” e que “o inanimado existia antes que o vivente”. Viver, portanto, segundo o inventor da psicanálise, é conservar um “velho estado inicial que o vivente abandonou certa vez e ao qual ele se esforça por voltar” e não ir em direção a um “estado nunca antes alcançado”. Ora, tal caráter conservador da vida parece se contrapor frontalmente à concepção defendida por Bergson, 13 anos antes, em *A evolução criadora*, onde a vida é caracterizada como “exigência de criação”. Nosso texto se debruçará, assim, sobre estas duas concepções aparentemente irreconciliáveis de vida e morte, examinando também as duas referências científicas cruciais para a construção do argumento freudiano e bergsoniano em questão: o segundo princípio da termodinâmica ou “lei da entropia” e a teoria do “plasma germinativo” proveniente da embriologia de August Weismann.

Abstract

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 50-63, jan-jul, 2018

After realizing that the repetition compulsion is more “elemental” and “primordial” than the pleasure principle, Freud, in *Beyond the pleasure principle*, will “speculate” and reorganize his theory of drive, establishing, thus, its definitive form, i.e. the primacy of the death drive. One of the consequences of this discovery will be the idea that “the goal of all life is death” and that “the inanimate existed before the living.” To live, therefore, according to the inventor of psychoanalysis, is to preserve an “old initial state that the living one abandoned once and to which he strives to return”, and not to go towards a “never be-

fore achieved state”. Such a conservative character of life seems to be in direct opposition to the conception defended by Bergson, 13 years earlier, in *Creative evolution*, where life is characterized as a “exigence of creation”. Our text will look at these two apparently opposing conceptions of life and death, also examining the two crucial scientific references for the construction of the freudian and bergsonian argument in question: the second principle of thermodynamics or “law of entropy” and the “germ plasm theory” from the embryology of August Weismann.

1. As relações factuais entre Freud e Bergson

“Bergson, Freud e Einstein foram os três homens que mais influenciaram o pensamento moderno”¹. É com essa frase que o então primeiro-ministro britânico, Lord Arthur James Balfour, inicia seu discurso na ocasião da cerimônia de abertura da Universidade Hebraica, no ano de 1925, em Jerusalém. Considerando-se crível tal declaração e atendo-se apenas aos nomes de Freud e Bergson, poderíamos nos perguntar: o que une tais pensadores, além das marcas que deixaram sobre a paisagem intelectual do século XX? Do ponto de vista exclusivamente historiográfico é muito difícil estabelecer uma relação entre Freud e Bergson, mesmo que ambos tenham vivido praticamente no mesmo período (Freud e Bergson nasceram em 1856 e 1859, e morreram em 1939 e 1941, respectivamente) e tenham conhecido ainda em vida um prestígio considerável, o que aumenta em muito a probabilidade de leituras mútuas (Freud é laureado com o prêmio Goethe em 1930 e Bergson recebe o Nobel de literatura em 1927). Em todos os volumes de obra freudiana só há menção ao filósofo francês em *O chiste e sua relação com o inconsciente*, de 1905, em que o psicanalista discute algumas teses presentes no livro *O riso*, publicado em 1900. Além disso, a leitura é eminentemente crítica, pois apesar de “belo e vivaz”², segundo as palavras do próprio Freud, *O riso* de Bergson, “não oferece um esclarecimento satisfatório”³ no tocante a ligação entre o cômico e o fenômeno da imitação. Ao fim de seu texto, o veredito é ainda mais contundente: “é preciso dar um passo a mais que Bergson”⁴, conclui o inventor da psicanálise. Em contrapartida,

1 JONES, E. *The life and work of Sigmund Freud – vol. 3*. New York: Basic books, 1957, pp. 109-110. GAY, P. *Freud. A life for our time*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1998, p. 455.

2 FREUD, S. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905) in FREUD, S. *Gesammelte Werke VI*. London: Imago, 1940/ Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968, p. 253. Vinte anos depois, no prefácio a 24a edição de *O Riso*, Bergson citará o texto de Freud numa lista bibliográfica relativa ao tema.

3 *Idem*, p. 238.

4 *Idem*, p. 257.

da parte de Bergson, as referências a Freud são um pouco menos escassas e mais benevolentes, estando presentes já em 1896 em *Matéria e memória* no excerto dedicado à questão da afasia (onde ele cita justamente *Os estudos sobre a afasia* de Freud, de 1891) ⁵ e na conferência “O sonho”, de 1901, em que ele se vincula “inteiramente às posições de Freud” sobre as “fantasias do sonho” ⁶. Mas se deixarmos de lado as relações factuais entre ambos os pensadores, perceberemos que os temas passíveis de confronto se encontram alhures, como é o caso dos conceitos de “vida” e “morte”, elaborados de modo mais detido em *A evolução criadora*, de 1907, e em *Além do princípio do prazer*, de 1920.

2. Vida e morte em *A evolução criadora*

Se a dificuldade de apreensão do conceito de vida em *A evolução criadora* é decorrente de suas diversas aparições e definições, o mesmo não se pode dizer sobre a morte. Alvo de críticas justamente pela sua quase ausência, o conceito de morte aparece raras vezes ao longo do livro, oferecendo munção às acusações de excesso de “otimismo” e “triumfalismo” da “potência vital”, mesmo que Bergson insista inúmeras vezes no caráter imprescindível da *finitude* do elã vital, quer dizer, de sua constitutiva limitação ⁷. Além disso, considerando-se que o conceito central na filosofia bergsoniana, a duração, se estende ao domínio do inorgânico, fica caduca a identificação tradicionalmente feita entre a morte e o inanimado. Tal como o mundo orgânico, a matéria inerte, ou melhor, a *materialidade*, desde ao menos *Matéria e memória*, é temporal, excluindo assim os predicados tão comumente a ela atribuídos de imobilidade e previsibilidade absoluta. A duração “é o princípio de toda vida como também de toda materialidade” ⁸ escreverá o filósofo em *A evolução criadora*. Mas isso não significa que não haja espaço para se pensar a morte e que a diferença entre o orgânico e o inorgânico, ou, em outras palavras, entre a “vida” e a “morte”, tenha sido abolida por Bergson, muito pelo contrário. Em duas ocasiões cruciais em *A evolução criadora* ele tocará no tema da morte e da sua relação com a vida. A primeira quando discute os processos “anagenéticos” e “catagenéticos” elaborados pelo embriologista e paleontólogo, um dos fundadores da escola neo-lamarckista americana, Edward Drinker Cope (1840-1897), como aporte para pen-

5 BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Édition critique. Paris: PUF, 2008a, p. 137.

6 BERGSON, H. *Le rêve* in BERGSON, H. *L'énergie spirituelle*. Édition critique. Paris: PUF, 2009, p. 107.

7 BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Édition critique. Paris: PUF, 2008 (b), pp. 127, 142, 254.

8 *Idem*, p. 239.

sar a articulação entre energia (calor) e morte ⁹. A segunda ocasião, mais importante neste momento para os nossos propósitos – já que aponta não tanto para a identificação entre o inorgânico e a morte, mas para a existência ou não de uma tendência vital dirigida à morte – o filósofo aventa uma hipótese sobre a razão dos indivíduos morrerem, tendo em vista a aparente contradição entre a morte individual e as aspirações da vida enquanto tal, ou, como ele mesmo quer, da “vida em geral”. Se a vida é “criação contínua” que procura a todo custo “prolongar-se”, como explicar que os indivíduos – e mesmo as espécies – possuem um período de vida limitado, quer dizer, que eles morrem? Após argumentar que o universo possui duas direções de um mesmo movimento, uma tendendo à materialidade e outra à vida, dirá Bergson:

“[...] no mundo organizado, a morte dos indivíduos não aparece como uma diminuição da ‘vida em geral’ ou como uma necessidade à qual esta se submeteria a contragosto. Como se observou mais de uma vez, a vida nunca se empenhou em prolongar indefinidamente a existência do indivíduo, ao passo que em tantos outros pontos ela fez muitos esforços felizes. Tudo se passa *como se* a morte tivesse sido querida ou ao menos aceita, para o maior progresso da vida em geral” ¹⁰.

Em um primeiro nível, o argumento apresentado por Bergson segue a concepção evolucionista de que a morte é uma espécie de regulador dos perigos da superpopulação mundial, ou seja, se os indivíduos não morressem, a vida se tornaria insustentável de um ponto de vista geral e nenhum indivíduo novo se desenvolveria. Na sua obra posterior, *As duas fontes da moral e da religião*, tal argumento, no caso particular da espécie humana, é reforçado pela ideia de que a superpopulação do planeta Terra levaria à escassez dos recursos naturais e, por conseguinte, à guerra e à supressão da vida enquanto tal ¹¹. No entanto, o que nos importa reter no excerto supracitado é que a morte não é um fator externo à vida, um “acidente” por assim dizer, mas um fator interno, “necessário” à própria vida. Mas constituir-se como um fator interno não deve ser entendido como uma vontade da vida de “querer morrer”, pois ainda que a morte não aconteça “a contragosto” da força vital, esta não faz senão que “aceita-la”, deixando-a aconte-

9 *Idem*, p. 35. Segundo Cope em seu *The primary facts of organic evolution*, anagênese é um fenômeno que representa o aumento de energia nos tecidos vivos, enquanto que a catagênese representaria a queda de energia nos mesmos tecidos.

10 *Idem*, p. 248. Esta passagem um pouco esquecida de *A evolução criadora* foi lembrada por FRANÇOIS, A. La division de la vie: création, conservation e pulsion de mort chez Bergson et Freud in SITBON, B. (dir.) *Bergson et Freud*. Paris: PUF, 2004. Nos inspiramos largamente neste texto de Arnaud François para construirmos nossa argumentação.

11 BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique. Paris: PUF, 2013, pp. 307-309.

cer ¹². Para os mais familiarizados com a obra de Freud, não é difícil perceber o primeiro ponto de divergência fundamental das reflexões bergsonianas com a ideia de “pulsão de morte” proposta pelo psicanalista austríaco. Passemos então à análise de como este último problematiza tais temas em *Além do princípio do prazer*.

3. Vida e morte em Além do princípio do prazer

Apesar de todas as dúvidas e polêmicas que assolam o leitor de *Além do princípio do prazer*, um elemento parece ser incontestável para Freud, elemento que, como sugeríamos algumas linhas acima, já revela uma diferença fundamental com Bergson: a existência de pulsões dirigidas em direção à morte. Segundo ele, todo organismo quer morrer e a meta da vida é a morte ¹³. Tal meta vital é explicada num plano mais fundamental, ou seja, referente à diferenciação entre o inorgânico e o orgânico, através da hipótese da anterioridade da matéria inerte em relação ao vivente ¹⁴. Problematizando o que ele denomina de “princípio do prazer”, cuja máxima é que todo organismo visa diminuir a quantidade de tensão, Freud dirá que tal descarga de energia deve ser fundamentada na ideia de que todo organismo procura restabelecer um estado anterior¹⁵ e que, como “o inanimado existia antes que o vivente” ¹⁶, a restauração, a repetição, ou ainda, o caráter conservador que define toda pulsão só pode ter como objetivo voltar ao estado inicial, onde inclusive toda e qualquer tensão era ausente. Mas o que mais nos interessa por ora é acompanhar a posição de Freud em relação ao que seria a *outra meta* das pulsões, quer dizer, à sua possibilidade criativa. Afinal, se toda pulsão é um “impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior” ¹⁷, revelando assim “a tendência conservadora do vivente” ¹⁸, como pensar, no interior da vida, as dimensões de mudança e desenvolvimento, isto é – para utilizar um termo caro a Bergson –, como pensar a dimensão da criação ¹⁹? Aventando a existência de uma pulsão de vida, escreverá o psicanalista:

“A objeção natural de que pode haver, além das pulsões conservadoras que obrigam à repetição, também outras, que impelem a criação de novas formas e ao progresso, não pode ser desconsiderada; mais adiante ela será incluída em nos-

12 FRANÇOIS, A. 2004, pp. 122-123.

13 FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips* (1920) in FREUD, S. *Gesammelte Werke XIII*. London: Imago, 1940/ S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main, 1968, p. 40.

14 *Idem*.

15 *Idem*, p. 38.

16 *Idem*.

17 *Idem*.

18 *Idem*.

19 *Idem*, pp. 43-45.

Posteriormente, Freud ainda se perguntará: existiriam “pulsões que aspirem a um estado jamais atingido”²¹? Contrariamente à resposta afirmativa de Bergson a tal questão, Freud concluirá:

“Não sei, no mundo orgânico, de exemplo seguro que contradiga a caracterização aqui proposta. Certamente não se constata, no mundo das plantas e dos animais, uma pulsão universal rumo ao desenvolvimento mais elevado, embora permaneça indiscutível que há tal direção no desenvolvimento”²².

Mas então a resposta toma um rumo inesperado, pois Freud não utilizará indícios científicos de imutabilidade evolutiva para reforçar seu argumento, como Bergson havia feito para ponderar a sua própria tese, ao discutir, em *A evolução criadora*, os “Foraminíferos [que] não variaram desde a época siluriana”²³ e os “Lingulos [que] são hoje o que eram nos tempos mais afastados da era paleozoica”, como bem nos lembra Arnaud François²⁴. Freud não pode admitir o critério da criação no processo evolutivo, pois, para ele, isso levaria a uma avaliação axiológica dos estágios de desenvolvimento dos organismos, o que poderia acarretar num “fantasioso” *antropomorfismo*. “Frequentemente não passa de nossa avaliação quando afirmamos que um estágio de desenvolvimento é mais elevado que outro”²⁵, dirá. Ademais, todo e qualquer desenvolvimento ou regressão no vivente ocorre por “forças externas que impelem a adaptação, e o papel das pulsões poderia limitar-se, em ambos os casos, a reter como fonte interna de prazer a mudança imposta”²⁶. Segue-se daí também a hipótese anatômica e fisiológica de que uma função ou um órgão, dependendo da perfectibilidade de seu exercício, pode sofrer ou causar atrofia de outro órgão ou de outra função. À revelia da *evolução criadora* bergsoniana, encontramos em Freud uma “evolução” por *conservação, reação e defesa*, que inclusive enxergará “o que há de mais precioso na cultura humana” como resultado da resistência e da repressão pulsional. Se o crivo do sucesso da vida em Bergson é a inserção de indeterminação

20 *Idem*, p. 39.

21 *Idem*, p. 43.

22 *Idem*.

23 BERGSON, H. 2008b, p. 103. De acordo com a nota da edição crítica (p. 446), estabelecida por Arnaud François, os Foraminíferos são “uma certa ordem de protozoários rizópodes. Eles possuem o corpo coberto por uma pequena concha calcária e são, na maioria dos casos, marinhos. Sua imutabilidade é atualmente contestada”.

24 *Idem*. Ainda segundo a nota da edição crítica (p. 446), os Lingulos são “um gênero de moluscos com concha bivalva, providos de um pedúnculo (braquiopodes). São conhecidos sob a forma de fósseis desde o período cambriano” (primeiro período da era paleozoica, 542 milhões de anos atrás).

25 FREUD, S. 1920, pp. 43-44.

26 *Idem*, p. 44.

na matéria inerte²⁷ - o que inclusive explicaria a “superioridade” da espécie humana –, no caso freudiano, é a capacidade de renúncia à sua própria tendência que dá o tom do triunfo vital – triunfo, é bom lembrar, sempre provisoriamente “negociado” e presente apenas “numa minoria de indivíduos”²⁸ que compõe a humanidade.

4. As referências científicas e seus respectivos usos (1): a segunda lei da termodinâmica ou a “lei da entropia” entre Metapsicologia e Metafísica.

O sentido da utilização de dados científicos tanto em Bergson quanto em Freud foi e ainda é objeto de muita polêmica entre os estudiosos. No caso do filósofo, é a suposta incompatibilidade da metafísica por ele proposta – notadamente, uma metafísica da vida em *A evolução criadora* – com a dimensão irredutivelmente empírica da ciência, o palco de discussão que divide a fortuna crítica que se debruça sobre o seu pensamento. De certo modo, é mais ou menos tal imbróglio que envolve a psicanálise freudiana quando seu inventor propõe uma metapsicologia, ou seja, uma explicação especulativa – e, portanto, *supostamente* fora dos parâmetros da experiência científica e mesmo da experiência clínica – sobre o funcionamento do aparelho psíquico²⁹. Em *Além do princípio do prazer* a especulação entra a serviço da investigação de algo “mais originário, mais elementar, mais pulsional [*triebhaft*] que o princípio do prazer”³⁰ que, como pudemos perceber anteriormente, trata-se da conservação de um estado anterior à excitação e à sua decorrente tensão e, por conseguinte, do retorno ao que precedeu a vida em seu caráter mais elementar, o inorgânico. *Metafísica da vida e metapsicologia da morte*. Forçando um pouco os termos é mais ou menos assim que definiríamos os dois modelos explicativos de Bergson e Freud que acompanhamos até agora, no que diz respeito ao tratamento do impulso vital. No entanto, apesar da diferença fundamental entre as duas empreitadas, duas referências científicas são utilizadas tanto pelo filósofo como pelo psicanalista: a segunda lei da termodinâmica – mais conhecida como lei da entropia

27 BERGSON, H. 2008b, p. 252.

28 FREUD, S. 1920, p. 44. O argumento do gênio, tão caro à filosofia alemã, parece ser aqui atualizado. Também no caso de Bergson, o papel das “grandes personalidades” – posteriormente encarnadas na figura do místico – parece ir na mesma direção.

29 É preciso lembrar que também o método psicanalítico (a clínica) e o que há de observável na teoria – os conceitos de sexualidade e repressão – foram duramente criticados por sua suposta falta de rigor científico. Uma crítica séria pode ser encontrada em GRÜNBAUM, A. *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Berkeley: University of California Press, 1984.

30 FREUD, S. 1920, p. 22-23. Sobre o significado do conceito de especulação em Freud, nos remetemos a FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*. São Paulo: Educ, 2008. Mais recentemente: FULGENCIO, L. *Mach & Freud. Influências e Paráfrases*. Edições Concern: São Paulo, 2016. Estes dois livros podem ser considerados, de certo modo, como uma resposta às críticas de Grünbaum.

pia – e a teoria do plasma germinativo, proposta pelo biólogo alemão August Weismann.

A discussão em *Além do princípio do prazer* que antecede o estabelecimento da pulsão de morte em uma de suas versões, isto é, como “igualização” de todas as tensões, diz respeito ao fato de que “o princípio do prazer deriva do princípio de constância [...] [e] subordina-se, como caso especial, ao princípio fechneriano da tendência à estabilidade”³¹. O “grande” Gustav Fechner, segundo as palavras do próprio Freud³², foi o primeiro a introduzir o princípio de conservação de energia na psicologia, o que o permitiu não só o desenvolvimento da psicofísica, como também justamente a elaboração do princípio de constância, cuja ideia é de que um organismo tende sempre a estabilizar seus níveis energéticos, sendo o desprazer o afastamento de tal estabilidade (ou o movimento em direção à instabilidade) e o prazer o retorno à estabilidade. Ora, a tendência de estabilização de um organismo remete à segunda lei da termodinâmica, popularmente conhecida como a lei da entropia³³. Como sabemos, de acordo com esta lei, todo sistema fechado tende à eliminação de suas diferenças energéticas internas, visando o máximo de equilíbrio e estabilidade. Tal tendência à equalização é medida por uma grandeza chamada de entropia e, como sua diminuição é considerada impossível – em sua concepção não probabilística, é preciso dizer – ela indica a irreversibilidade dos sistemas termodinâmicos. Levada às últimas consequências, a entropia indicaria não somente a tendência à estabilidade energética dos sistemas, mas a “morte térmica” do universo, onde reinaria a completa homogeneidade³⁴. Ora, a constatação do aumento irreversível de entropia é de suma importância para Bergson. Ele discutirá textualmente as implicações da segunda lei da termodinâmica em *A evolução criadora* – ou, segundo suas próprias palavras, a *lei da degradação de energia* ou *princípio de Carnot* – conferindo-lhe um significado surpreendentemente distinto de Freud. O fato de que “todas as mudanças físicas têm uma tendência em se degradar em calor”³⁵, não indica, como quer *Além do princípio do prazer*, que “o processo vital do indivíduo tende, por razões internas, a igualização de tensões químicas, ou seja, à morte”³⁶. Bergson enxerga aí justa-

31 FREUD, S. 1920, p. 4.

32 *Idem.* ELLENBERGER, H. F. *The Discovery of the Unconscious*. Fontana Press: New York, 1970, pp. 215-218.

33 Objeções sobre a leitura e a apropriação que Freud faz do princípio de estabilidade de Fechner bem como sobre a aproximação entre a pulsão de morte e a segunda lei da termodinâmica podem ser encontradas em SULLOWAY, F. J. *Freud, Biologist of the Mind*. Basic Books: New York, 1979, pp. 404-409.

34 CAPEK, M. *The philosophical impacts of contemporary physics*. Van Nostrand Reinhold Company: New York, 1961, pp. 128-132, 348-354.

35 BERGSON, H. 2008b, p. 244.

36 FREUD, F. 1920, p. 60.

mente – e paradoxalmente – a marca da “direção em que segue o mundo”³⁷, ou seja, a marca da *irreversibilidade da duração*; a lei da degradação de energia é um forte aliado na batalha do filósofo francês contra a tese da atemporalidade do universo. O importante para ele é que a entropia mostra que o universo *está em movimento*, e não propriamente *para onde* ele se move. Seguindo a terminologia freudiana, mas invertendo-a, diríamos que a meta da vida é a própria mudança e não exatamente a morte. A morte “aceita” pela vida, da qual falávamos anteriormente, deve ser vista aqui como a inevitável dissipação do calor através de suas contínuas transformações em trabalho, revelando, assim, o caráter criativo da realidade³⁸. E mesmo que toda forma orgânica fosse destruída, os eventos físicos permaneceriam, já que tais eventos são *proto-vitais*, para usar a expressão do físico teórico Milic Capek ao comentar a filosofia bergsoniana³⁹. Ademais, ainda na companhia de Capek, podemos considerar que a supressão de todos os organismos significaria apenas a destruição de todas as manifestações da vida, e não propriamente de seu princípio⁴⁰, que é a criação e a mudança. Mas se, para Bergson, a vida e a materialidade compõem um *mesmo* movimento, elas também são, como apontávamos anteriormente, duas tendências *distintas* deste fundo comum. E tal distinção revelará outra diferença fundamental com Freud, pois a vida, ao contrário do que quer este último, não tende necessariamente à descarga que visa à equalização de energia, mas ao seu armazenamento momentâneo. E muito menos à morte, mas à sua “retardação”. Escreverá Bergson em *A evolução criadora*:

“[A vida] não tem o poder de inverter a direção das mudanças físicas, tal como o princípio de Carnot a determina. Ela se comporta, ao menos, absolutamente como faria uma força que, deixada a si mesma, trabalharia na direção inversa. Incapaz de deter a marcha das mudanças materiais, ela consegue, no entanto, retardá-la”⁴¹.

A vida seria então “anti-entrópica” ou, como sugere o físico Felix Auerbach, “ectrópica”⁴², quer dizer, ela operaria na direção oposta à segunda lei da termodinâmica. É isso que nos mostra a linha evolutiva

37 BERGSON, 2008b, p. 244.

38 Tal é um dos sentidos não só da diferença entre *A evolução criadora* e *Além do princípio do prazer*, mas também da crítica feita por Bergson ao livro de André Lalande, cuja tese também se assenta sobre a primazia da morte (dissolução) sobre a vida (evolução) ou, nos termos spencerianos utilizados pelo autor, da “passagem do heterogêneo ao homogêneo” sobre a “passagem do homogêneo ao heterogêneo”. BERGSON, 2008b, pp. 247-248/nota 1. LALANDE, A. *La dissolution opposé à l'évolution*. Félix Alcan, 1899, capítulos II e III.

39 CAPEK, M. *Bergson's thoughts on entropy and cosmogony* in CAPEK, M. *Bergson and Modern Physics*. D. Reidel Publishing Company: Dordrecht, 1971, p. 395.

40 *Idem*.

41 BERGSON, H. 2008b, pp. 246-7.

42 AUERBACH, F. *Ektropism oder die physikalische Theorie des Lebens*. Jena, 1910. CAPEK, 1971, pp. 393 e 397 (nota 56).

da vida. Ao criar estruturas cada vez mais complexas e improváveis, a vida suspende, ao menos temporária e localmente, uma dissipação contínua de energia. Daí uma das definições presentes em *A evolução criadora*, cheia de consequências, de que “a vida é uma realidade que se faz através de uma realidade que se desfaz”⁴³. Um último ponto a ser mencionado é que tais estruturas orgânicas complexas são também um meio pelo qual a “indeterminação microfísica é transmitida e amplificada para tornar-se macrofisicamente *efetiva*”⁴⁴. Dizíamos que a barragem de energia feita pelos organismos é momentânea; ela o é, pois, tal energia será utilizada para ser transformada em movimento ou, em termos físicos, convertida em trabalho (Bergson usa aqui a imagem do canhão e de sua força explosiva⁴⁵). Neste sentido, e apenas neste sentido, a vida visa “descarregar energia”, como quer Freud. A comparação para por aí porque para Bergson, “o alívio da tensão” por meio do movimento não visa equalizar internamente a quantidade energética que, no seu limite, significaria a tendência à morte. É por isso que *a vida tende não ao retorno ao inanimado, mas a agir sobre ele*. E quanto mais complexa a estrutura orgânica, mais efetivo e imprevisível será o movimento por ela executado, como nos mostra a evolução do sistema nervoso desde o organismo unicelular mais elementar, “passando pelos insetos altamente dotados até os vertebrados mais inteligentes”⁴⁶. Em outra passagem, Bergson dirá que o mecanismo neural alojado no sistema cérebro-espinhal⁴⁷ é um verdadeiro “reservatório de indeterminação”⁴⁸. Se para a “metapsicologia da morte”, a vida quer “*morrer ao seu modo*”⁴⁹ através da suspensão momentânea do princípio do prazer pelos fenômenos de repetição e pelas exigências encarnadas pelo princípio de realidade, para a “metafísica da vida”, a vida quer “*agir ao seu modo*”, através de movimentos livres, de gestos criativos marcados pela imprevisibilidade.

5. As referências científicas e seus respectivos usos (2): a teoria do “plasma germinativo” entre Metapsicologia e Metafísica

Outra referência científica comum é a discussão que ambos fazem da doutrina de August Weismann (1834-1914), figura onipresente em quase todos os debates biológicos da época. Ao afirmar, entre os anos 1880-1890, a incomunicabilidade radical entre as células corporais ou

43 BERGSON, H. 2008b, p. 248.

44 CAPEK, M. 1971, pp. 348-9.

45 BERGSON, H. 2008b, pp. 99-100.

46 *Idem*, p.127.

47 BERGSON, H. *L'âme et le corps* in BERGSON, H. 2009, pp. 43-44.

48 BERGSON, 2008b, p.127. Também: BERGSON, H. 2008a, pp. 29, 33, 65-66.

49 FREUD, S. 1920, p. 41.

somáticas (*soma*) e as células sexuais ou germinativas (*germen*), este professor de Zoologia da Universidade de Freiburg fez uma enorme contribuição para dois temas que assolavam as ciências da vida, a variação e a hereditariedade. A partir desta distinção torna-se possível afirmar a continuidade no processo geracional do mesmo “plasma” germinativo, a despeito da morte das células somáticas. Em outras palavras, as células sexuais, ligadas à reprodução e à conservação da espécie são, de direito, imortais, apesar da mortalidade do corpo: a indivisibilidade do plasma germinativo se oporia a divisibilidade dos processos de degradação e morte ⁵⁰. Tudo indica, à primeira vista, a identificação do dualismo proposto por Weismann ao, como quer o próprio Freud, seu próprio dualismo da pulsão de vida e pulsão de morte (que equivaleriam, em linguagem weissmanniana, respectivamente ao *germen* e ao *soma*). No entanto, ao examinar mais atentivamente alguns postulados propostos por Weismann, ele afastará tal possibilidade de aproximação, pois para o zoologista não há diferença entre *germen* e *soma* nos protozoários unicelulares, ocorrendo somente em organismos pluricelulares. A consequência é inadmissível para Freud: se os organismos unicelulares são potencialmente imortais devido a sua indistinção entre *germen* e *soma*, a morte só adviria posteriormente, sendo uma aquisição tardia dos organismos pluricelulares, os metazoários, o que a impediria de “ser apreendida como uma necessidade absoluta, fundamentada na essência da vida” ⁵¹. Daí as referências aos estudos de dois pesquisadores dos protozoários – que também serão discutidos por Bergson no primeiro capítulo de *A evolução criadora* –, o botanista francês Émile Maupas (1867-1916) e biólogo americano Gary Nathan Calkins (1968-1943). Ainda que não confirmem à morte o estatuto de fundamento da vida, eles relativizarão o caráter imortal dos organismos unicelulares através de experimentos com protozoários, mostrando que, após um certo número de divisões, há um esgotamento de seu poder reprodutivo. No caso específico de Émile Maupas, os efeitos de tal diminuição podem ser contrapostos através da conjugação celular, o que inclusive dará munção para Freud aproximar a sexualidade da autoconservação, já que tal conjugação pode ser considerada como “precursora da reprodução sexual” ⁵². Examinando tais considerações do ponto de vista dinâmico e não mais morfológico (estático) como queria Weismann,

50 BOWLER, P. J. *The Eclipse of Darwinism*. The John Hopkins University Press: Baltimore, 1992. BOWLER, P. J. *Evolution: The History of an Idea*. University of California Press: Berkeley, 1989, pp. 250-253. PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Gallimard: Paris, pp. 860-906. BERTHELOT, R. *Sur le darwinisme, le lamarckisme weissmannien et le cuviérisme évolutionniste* in BERTHELOT, R. *Évolutionnisme et platonisme*. Félix Alcan: Paris, 1908, pp. 287-304.

51 FREUD, S. 1920, p. 49.

52 *Idem*, p. 51.

Freud concluirá que a afirmação do zoologista alemão de que “a morte é uma aquisição posterior, vale apenas para as expressões manifestas da morte, não tornando impossível uma suposição relativa aos *processos que impelem à morte*”⁵³. Sendo assim, o psicanalista pode concluir que “dada a notável semelhança da distinção feita por Weismann entre soma e plasma germinativo com a nossa separação entre pulsões de morte e pulsões de vida, ela continua a existir e mantém o seu valor”⁵⁴.

A doutrina de Weismann é crucial para os propósitos de *A evolução criadora*. Mas ao contrário de Freud, o que encantará Bergson é a ideia da continuidade irreduzível da vida, ou, segundo seus próprios termos, de “energia genética”, que “preserva o vivente de se associar ou de se combinar como que por junção ou justaposição para que esta energia fique somente constante”⁵⁵. Além disso, o dualismo de Weismann permite a Bergson de integrar a morte dos viventes à evolução indivisível da vida, já que o envelhecimento (a morte por razões internas) mostraria a marca da duração e da irreversibilidade criativa sobre o organismo.

“Considerada deste ponto de vista, a vida aparece como uma corrente que vai de um germe a um germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido. Tudo se passa como se o próprio organismo não fosse mais que uma excrescência, um broto que o germe antigo faz despontar, ao trabalhar para se prolongar em um germe novo. O essencial é a continuidade de progresso que se prolonga indefinidamente, progresso invisível sobre o qual cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado para viver”⁵⁶.

Conservação freudiana e *criação* bergsoniana. Estes parecem ser os pontos de partida, como sugeriu com precisão Arnaud François⁵⁷, de duas propostas teóricas radicalmente distintas sobre a vida, a morte e suas articulações.

6. Conclusão

O estudo comparativo sobre as concepções de vida e morte em Bergson e Freud nos mostra não só duas propostas opostas sobre tais temas. Ele também nos revela certos problemas próprios a uma época, nos fornecendo assim mais uma peça do tortuoso quebra-cabeça que constitui a passagem do século XIX para o século XX, bem como

53 *Idem*, p. 53.

54 *Idem*.

55 FRANÇOIS, A. 2004, p. 131. BERGSON, H. 2008b, p. 27.

56 BERGSON, H. 2008b, p. 27.

57 FRANÇOIS, A. 2004.

o início deste. Isso pode ser observado pelo fato de que teses científicas não devem ser encaradas como meros adendos argumentativos. Antes, elas formam uma etapa constitutiva às pretensões mais especulativas de ambos os autores, pretensões que não raras vezes transbordam os limites impostos pelas ciências em questão. Mas se, por um lado, há um *além* a ser pensado, por outro, há também um *aquém* que não deve se furtar ao escrutínio da reflexão. Com isso queremos dizer que, paralelamente a uma metafísica ou a uma metapsicologia decorrente do embate com a teoria do plasma germinativo e com a lei da entropia, aparecem questões “existenciais”, relativas à vida ou à morte de uma perspectiva “vívida” ou “sentida”, e que não devem ser ignoradas. No caso de Bergson, devemos esperar sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião*, para que tais problemas sejam adereçados de forma minimamente satisfatórias. À guisa de conclusão, deixemos registrado, no entanto, o texto de 1919, “A consciência e a vida”, considerado por alguns como uma espécie de resumo de *A evolução criadora*, mas cujas primeiras linhas já apresentam preocupações novas: “o que é perturbador, angustiante, apaixonante para a maior parte dos homens não é sempre o que ocupa o primeiro lugar nas especulações dos metafísicos. De onde viemos? Quem somos? Para onde vamos? Eis as questões vitais...”⁵⁸. No caso de Freud, é a constituição de uma *clínica* psicanalítica o lugar de tensão e equilíbrio frente aos voos mais altos alçados pela metapsicologia.

7. Bibliografia

AUERBACH, F. *Ektropism oder die physikalische Theorie des Lebens*. Jena, 1910.

BERGSON, H. *L'énergie spirituelle*. Édition critique. Paris: PUF, 2009.

_____. *L'évolution créatrice*. Édition critique. Paris: PUF, 2008b.

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique. Paris: PUF, 2013.

_____. *Matière et mémoire*. Édition critique. Paris: PUF, 2008a.

_____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

58 Fruto de uma conferência pronunciada em inglês no dia 29 de maio de 1911 na Universidade de Birmingham, este texto possui duas versões anteriores, de 1911 e 1914, igualmente em língua inglesa. Ambas diferem da edição de 1919 e a publicada em 1911 pode ser encontrada em: BERGSON, H. *Life and consciousness* in BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, pp. 915-933. A passagem que citamos encontra-se da seguinte maneira na versão original: “What are we? What are we doing here? Whence do we come and whither do we go? These, it seems, are the essential and vital questions...”.

BERTHELOT, R. *Évolutionnisme et platonisme*. Paris: Félix Alcan, 1908.

BOWLER, P. J. *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley: University of California Press, 1989.

_____ *The Eclipse of Darwinism*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992.

CAPEK, M. *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1971.

_____ *The philosophical impacts of contemporary physics*. New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1961.

ELLENBERGER, H. F. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Fontana Press, 1970.

FRANÇOIS, A. La division de la vie: création, conservation e pulsion de mort chez Bergson et Freud in SITBON, B. *Bergson et Freud* (dir.). Paris: PUF, 2004.

FREUD, S. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905) in FREUD, S. *Gesammelte Werke VI*. London: Imago, 1940/ Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968.

_____ Jenseits des Lustprinzips (1920) in FREUD, S. *Gesammelte Werke XIII*. London: Imago, 1940/ S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main, 1968.

FULGENCIO, L. *Mach & Freud. Influências e Paráfrases*. São Paulo: Edições Concern, 2016.

_____ *O método especulativo em Freud*. São Paulo: Educ, 2008.

GAY, P. *Freud. A life for our time*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1998.

GRÜNBAUM, A. *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Berkeley: University of California Press, 1984.

JONES, E. *The life and work of Sigmund Freud – vol. 3*. New York: Basic books, 1957.

LALANDE, A. *La dissolution opposé à l'évolution*. Paris: Félix Alcan, 1899.

PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.

SULLOWAY, F. J. *Freud, Biologist of the Mind*. New York: Basic Books, 1979.

As paixões como “tempero” da vida social: A moral utilitarista de Holbach

Passions as “seasoning” of social life: Holbach’s utilitarian morality

Palavras-chave: Holbach. Materialismo. Moral. Prazer. Virtude.

Key-words: Holbach. Materialism. Moral. Pleasure. Virtue.

Fábio Rodrigues de Ávila

Doutorando em Filosofia

pela UNIFESP

fabioc12@hotmail.com

Resumo

Em sua obra *A Moral Universal*, o barão de Holbach procura apresentar um sistema moral e político, propondo uma análise da natureza humana. Ele busca elencar uma série de qualidades morais que servem como princípios da virtude e da sociabilidade, ao mesmo tempo em que aponta os vícios que são nocivos à vida social. Através de uma profunda investigação das idiosincrasias humanas, ele expõe uma concepção na qual as paixões são tomadas como sentimentos de amor ou ódio pelos objetos que afetam a sensibilidade, de acordo com as impressões de prazer e dor que esses objetos propiciam. Assim, um objeto que proporcione prazer nos sentidos desperta uma sensação de amor, e o homem se sente impelido a buscá-lo; do mesmo modo, um objeto que proporcione uma sensação dolorosa despertará o ódio, que fará com que esse objeto seja evitado. Esses operadores funcionam tanto com relação aos objetos que servem para satisfazer as necessidades humanas, como também para dar origem às relações sociais entre os indivíduos. Portanto, para que uma sociedade seja estável, Holbach sugere que as paixões derivadas das impressões de prazer e dos impulsos de amor sejam o tempero das relações humanas, que tornem a vida social agradável e desejada.

Résumé

Le baron d’Holbach début son œuvre *La Morale Universelle* nous en présenté son système morale et politique, et nous proposé une analyse de la nature humaine. Il cherche d’énumérer un certain nombre des qualités morales que sont utilisées comme principes de la vertu et de la socialité, en même temps qui démontrer que les vices sont nocives a la vie social. Par une profonde investigation de les idiosyncrasies humaines, il expose une conception laquelle les passions sont considérées comme sentiments de l’amour ou de l’haine pour les objets qui affectent la sensibilité, d’accord avec les impressions du plaisir et de la douleur qui cette objets nous causent. Ainsi, un objet que donne plaisir dans les sens occasionne une sensation de l’amour, et l’homme voudra le cherche ; au même temps, un objet que occasionne une sensation douloureuse suscitera l’haine, qui fera qu’on soit évite. Cettes opérateurs fonctionnent tant en rapport aux objets qui nous utilisons pour satisfaire les besoins humaines quant pour originer

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 64-83, jan-jul, 2018

les rapports sociales parmi les individus. Par conséquent, une société seul peut être stable, selon Holbach, quand les passions dérivées des impressions du plaisir e des impulsions de l'amour soient le assaisonner des rapports humaines qui font la vie sociale agréable e souhaitée.

Mots-clés : d'Holbach, Materialisme, Morale, Plaisir, Vertu.

1. Introdução

Espinosa inicia o Prefácio da Terceira parte da *Ética* com a seguinte observação:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam (ESPINOSA, 2009a, p.97).

Os materialistas do século XVIII são conhecidos por serem os grandes herdeiros de Espinosa, como bem demonstraram Paul Vernière e Jonathan Israel¹. A ideia de uma substância única, o determinismo das ações, a necessidade da perseverança do ser em existir, a negação das causas finais e a rejeição ao antropomorfismo da Natureza, além da denúncia contra as instituições religiosas e políticas, são algumas das ideias espinosanas que marcarão profundamente o pensamento das Luzes.

Pretendemos ressaltar um ponto específico dessa herança: o tratamento dado às paixões pela tradição materialista, cuja integração da vida afetiva no âmbito da conduta humana é pensada, ou melhor dizendo, o modo como os afetos são assimilados às ações dos homens e entendidos como pertencentes à totalidade do seu ser. Nosso propósito é demonstrar como a conduta moral passa a ser entendida em outro molde, no qual os afetos determinam as ações, na mesma medida em que são determinados pelo que chamaremos de circunstâncias, que são os fenômenos que escapam à vontade dos indivíduos. Em oposição à tradição do pensamento teológico e metafísico, que enxerga as ações dos homens como efeitos da relação hierárquica entre alma e corpo, na qual quando o corpo sobrepõe-se à alma, o homem é dominado pelas paixões e age viciosamente, enquanto que, por outro lado, quando a alma sobrepõe-se ao corpo, o homem é

racional e age de maneira virtuosa², Espinosa e os materialistas inserem a razão no interior da vida afetiva, sem oposição e sem domínio de uma sobre a outra; pelo contrário, a razão é compreendida como parte integrante da vida afetiva, de modo que podemos dizer, com certa ressalva com respeito à Espinosa, mas com maior precisão quanto aos materialistas, que ela pode ser entendida como um *instinto*, uma atividade singular do próprio corpo, isto é, uma característica fisiológica, e não a atividade de uma substância incorpórea presente em seu ser, ou de uma consciência que transcenda os apetites de sua carne.

Nos deteremos especificamente em um filósofo que é, talvez, ao lado de Diderot, o discípulo mais fiel de Espinosa: trata-se do barão de Holbach. Em sua obra mais conhecida, o *Sistema da Natureza* (1770), ele expõe os princípios do seu materialismo, e procura apontar para o horizonte de uma sociedade livre do jugo dos dogmas e das crenças religiosas, assim como dos seres imaginários concebidos pela tradição filosófica, como deus, espírito, vida *post-mortem* e etc. Nesta obra, ele critica severamente o pensamento teológico e metafísico, elabora os fundamentos do materialismo que o caracteriza, e estabelece os princípios morais para uma sociedade equitativa a partir da ideia de uma Natureza monista. Contudo, nós iremos analisar uma obra menos conhecida, porém não menos importante, que trata mais especificamente do tema da moral: abordaremos *A Moral Universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza* (1776), livro que poderíamos dizer ser mais científico e menos militante do que o *Sistema da Natureza*, visto que nele Holbach preocupa-se em elaborar uma doutrina moral de forma mais rigorosa, pois a trata como uma ciência, procurando apresentar argumentos mais bem encadeados a partir de uma análise mais empírica da psicologia humana. De fato, ele muda o teor de sua argumentação se comparada à do *Sistema da Natureza*, uma vez que ele não ataca diretamente as ideias metafísicas e religiosas. Sua argumentação desta vez está mais preocupada em apresentar a natureza dos homens de um ponto de vista mais pragmático, voltado para seu comportamento, para suas qualidades sociais e morais, e investigando os limites e possibilidades de suas ações, propondo os modos mais ou menos adequados quando se trata de formular princípios morais e orientar sua conduta.

Para apresentar esse aspecto de seu sistema moral, vamos nos deter nos capítulos iniciais de *A Moral Universal*, mais especificamente na Parte I, pois procuraremos apresentar resumidamente como ele propõe a relação entre a vida afetiva e a moral.

2 Marilena Chauí analisa rigorosamente essa relação, principalmente em *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, ed. Moderna, 2ªed., 2005 (Coleção Lógos) e em *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, Cia das Letras, 2011.

2. A moral conforme Holbach

Vejamos primeiramente a definição de moral apresentada no início do Capítulo I de *A Moral Universal*:

A moral é a ciência das relações que subsistem entre os homens e dos deveres que decorrem dessas relações: se preferirem, a moral é o conhecimento daquilo que devem necessariamente fazer ou evitar os seres inteligentes e racionais que queiram se conservar e viver felizes em sociedade (HOLBACH, 2015, p.3).

O fundamento da moral é a vida em sociedade, que é dada através das relações que os homens estabelecem entre si, relações essas que devem ser recíprocas. Seguindo a tradição aristotélica do *zoopolitikon*, Holbach considera que, devido à sua natureza, o homem é um ser sociável, pois é incapaz de suprir todas as suas necessidades e sobreviver isoladamente. É por essa razão que a moral é necessária, pois dada a diversidade das qualidades dos homens e dos naturais conflitos que emergem dessa diversidade, é preciso de algum modo regular essas relações necessárias. Para regulá-las, é preciso conhecê-las, o que só pode ser feito através de uma ciência da natureza humana, pautada pela razão, e que deve ser elaborada a partir da experiência, pois apenas ela é capaz de indicar devidamente as causas e efeitos que constituem essas relações. Para o barão, empirista rigoroso, a moral só pode ser instituída *a posteriori*, uma vez que não é possível estabelecer um princípio que seja eficaz sem antes consultar seus efeitos.

A moral é também um dever do homem, pois ela é o meio mais adequado para ele realizar o fim ao qual está determinado pela Natureza, que é a conservação de sua existência de maneira feliz e agradável. E são os deveres que ele se propõe a realizar, isto é, são as ações que ele se prontifica a fazer e a evitar, que constituem os princípios morais aos quais ele deve se submeter. Holbach ainda afirma que a moral necessariamente deve ser universal, isto é, deve ser aplicada a toda comunidade humana, e para isso ela deve corresponder à natureza do homem; contudo, ela não é universal em seus princípios, pois cada povo, que está sujeito a costumes, climas e outras variações nos diversos cantos do mundo, possui necessidades variáveis e meios diferentes de satisfazê-las. Portanto, para compreender a importância que os afetos têm na formulação dos princípios morais, primeiramente precisamos compreender a natureza humana, para ver o que há de comum em todos os povos.

Ele inicia o capítulo II, em que trata justamente desse tema, com a seguinte afirmação: “O homem é um ser sensível, inteligente, racional e sociável que, em todos os instantes, busca sem interrupção se conservar e tornar sua existência agradável” (HOLBACH, 2015, p.6).

Como Holbach demonstra em diversos capítulos do *Sistema da Natureza*, mas que ele faz sucintamente em *A Moral Universal*, a essência do homem é a mesma de toda a Natureza³, ele é constituído da única substância que existe realmente, que é a matéria. Contudo, não é uma matéria homogênea, inerte e totalmente passiva como aquela apresentada pelos teólogos e filósofos espiritualistas, mas é antes uma matéria dinâmica e diversificada, que à guisa de diversas propriedades, engendra uma infinidade de seres com atributos variados. Alguns desses atributos que o homem possui são essas faculdades que ele indica, como a sensibilidade e a inteligência, que são suas qualidades naturais das quais ele se utiliza para sobreviver. Ademais, sua inteligência o faz racional, e isso o possibilita compreender os meios e os instrumentos que possui para realizar seu impulso de buscar a felicidade, através da garantia de seu bem-estar, isto é, da satisfação de suas necessidades naturais. Porém, pode-se objetar, uma vez que a observação mais ingênua demonstra que em geral os homens são infelizes e as sociedades são desorganizadas, pois nelas reinam os crimes, os vícios e a desordem, que isto contraria esse impulso primordial da Natureza, o que poderia invalidar essa sua concepção da essência humana. E uma vez que o determinismo caracteriza seu pensamento, como defender que a Natureza impele os homens para a felicidade e bem-estar e eles são infelizes e sua vida sofrível e desgraçada? Holbach argumenta, no entanto, que isso ocorre devido ao desuso da razão e ao mau uso da experiência, pois o homem pode enganar-se quanto aos meios de que dispõe para alcançar sua felicidade, e isso implica em que ele se desvie de seu propósito natural. Ele sugere que uma das mais fortes razões para isso acontecer é que a moral sempre foi mal elaborada – e vemos aqui os ecos de Espinosa⁴ –, porque ela sempre fora alicerçada nos falsos princípios da metafísica e da teologia, que são ciências que, apesar de serem obscuras e imprecisas, foram consideradas as únicas capazes do empreendimento de erigir normas e princípios morais. Um desses princípios fundamentais da moral, por exemplo, foi a ideia de

3 É preciso observar que Holbach diz que a Natureza não é um ser, mas apenas um nome para designar o conjunto infinito de elementos constituintes dos seres que compõem o Universo, desde insetos, plantas e minerais até os homens, as estrelas e os planetas. Todos são constituídos de matéria, são seres singulares, que por comodidade, designa-se seu conjunto total como Natureza. Ele esclarece no *Sistema da Natureza*: “Depois de ter fixado o sentido que deve ser dado à palavra natureza, creio dever advertir o leitor, de uma vez por todas, que quando, no decorrer desta obra, digo que a natureza produz um efeito, não pretendo de modo algum personificar essa natureza, que é um ser abstrato. Entendo que o efeito do qual eu falo é o resultado necessário das propriedades de algum dos seres que compõem o grande conjunto que nós vemos” (HOLBACH, 2010, p.41).

4 Para indicar esses ecos, além da citação que usamos no início de nosso texto, podemos também acrescentar a seguinte passagem, um pouco mais adiante em seu Prefácio: “Não tem faltado, certamente, homens eminentes (a cujo trabalho e engenho muito devemos) que têm escrito muitas e excelentes coisas sobre o correto modo de vida e dado, aos mortais, conselhos plenos de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los” (ESPINOSA, 2009a, p.97).

alma, noção metafísica e teológica por excelência, que nada contribui para a compreensão da verdadeira essência do homem, e que é incapaz de atingir as verdadeiras causas de seus afetos e de suas ações. Além do mais, as ideias de vida além-túmulo, e de recompensas e castigos eternos, também serviram como base para a elaboração das normas morais nas sociedades mais antigas, e cristalizaram-se em costumes nas sociedades posteriores, prejudicando assim o desenvolvimento destas. Desse modo, o barão alerta que, para a moral ser eficiente e realizar devidamente seu propósito, é necessário que ela enxergue o homem tal como ele é, atingindo as causas materiais de sua essência, e não, como o faz essa tradição espiritualista, concebendo-o tal como ele deveria ser⁵.

3. O conceito de natureza humana

Pois bem, vejamos mais detalhadamente essa natureza humana de acordo com o materialismo de Holbach. Segundo ele, o impulso mais natural de qualquer ser é conservar-se. E no caso dos animais e do homem em especial, isso se dá através da busca pelo prazer e da fuga da dor. Diz ele:

Entre as impressões ou sensações que o homem recebe dos objetos que o afetam, umas, por sua conformidade com a natureza de seu organismo, lhe agradam, e outros, pela perturbação e pelo desarranjo que trazem para ele, lhe desagradam. Por conseguinte, ele aprova umas, deseja que elas continuem ou se renovem nele, ao passo que desaprova as outras e deseja que elas desapareçam (HOLBACH, 2015, p.13).

É, portanto, pelas sensações benéficas ou nocivas que os objetos nos causam que nós os desejamos ou os repelimos e evitamos. Esse mecanismo psicológico dá origem ao que chamaremos de princípio da utilidade, pois aqueles objetos que proporcionam sensações agradáveis são considerados por nossa mente como úteis, pois eles satisfazem nossas necessidades e contribuem para o nosso bem-estar; por outro lado, aqueles contrários são considerados como nocivos, pois perturbam o funcionamento do corpo e ameaçam a autoconservação. Esse princípio da utilidade, assim, diz respeito ao julgamento que se faz das qualidades dos objetos, e é também parte fundamental do mecanismo

5 É o que Espinosa diz, também, em seu *Tratado Político*, logo no início do capítulo I: “[os filósofos] creem assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem” (ESPINOSA, 2009b, p.5). Holbach, por sua vez, não deixa de dizer a mesma coisa, com outras palavras: “Por não terem formado ideias verdadeiras sobre a natureza do homem, muitos moralistas se enganaram em seus sistemas sobre a moral e nos apresentaram romances e fábulas em vez da história do homem” (HOLBACH, 2015, p.6).

moral que se aplica às relações entre os homens.

Na perspectiva materialista de Holbach, a constituição de um organismo se deve à ordem interna que regula as suas partes, de modo que todas convirjam para a manutenção do todo. Quando uma das partes está desregulada, há uma desordem, o que acarreta um prejuízo ou um dano ao organismo. No âmbito do corpo particular de cada indivíduo, a ordem interna de um organismo se deve aos objetos que o afetam, ao modo como esses objetos são assimilados por ele, e pelos efeitos que eles produzem em relação à sua própria conservação. Os objetos que auxiliam na manutenção do corpo, que o fortalecem e que proporcionam sensações agradáveis, são considerados úteis e são comumente desejados pelo indivíduo, enquanto que aqueles que lhe causam dor ou algum desprazer, são considerados nocivos e imediatamente repelidos. Contudo, essa conta não é exata, e não é todo prazer que pode ser considerado um bem ou toda dor que possa ser considerada um mal. Um prazer imediato e intenso que proporcione um mal vindouro não deve ser considerado um bem, assim como uma dor leve que ocasione um bem duradouro não deve ser considerada um mal. A experiência ensina a distinguir os prazeres úteis dos nocivos, e o uso da razão, que conhece e julga adequadamente as qualidades dos objetos e seus efeitos, possibilita ao entendimento a capacidade de considerá-los de tal ou tal maneira.

É a partir desse ponto de vista que as paixões, que estão diretamente ligadas ao princípio da utilidade, adquirem um papel fundamental na elaboração do seu sistema moral. Nas palavras de Holbach:

As paixões, no homem, são movimentos mais ou menos intensos de amor pelos objetos que ele crê apropriados para lhe fornecer algumas impressões, sensações e ideias agradáveis; ou então são movimentos de ódio pelos objetos que ele descobre ou que supõe que são capazes de afetá-lo de maneira dolorosa. Todas as paixões se reduzem a desejar algum bem, algum prazer, alguma felicidade real ou falsa e a temer e fugir de algum mal, seja verdadeiro ou imaginário. [...] Nada é, portanto, mais natural no homem do que ter paixões e desejos (HOLBACH, 2015, p.19)

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 64-83, jan-jul, 2018

Ou seja, as paixões são o que há de mais natural no homem, pois elas são os movimentos intensos de amor ou ódio pelos objetos que se acredita serem úteis ou não ao nosso bem-estar e necessários ou contrários à nossa felicidade. Elas inflamam o desejo, que é o princípio motriz das ações, pois mobilizam a vontade, que é o movimento de amor em possuir um objeto que não se possui. Diferentemente do tratamento dado às paixões pelos moralistas em geral, principalmente os estoicos e seus herdeiros cristãos, que defendiam que as paixões

seriam doenças da alma, Holbach as considera tão naturais quanto à fome e à sede, pois dizem respeito às nossas necessidades, sem às quais o corpo e a vida pereceriam. Ou seja, as paixões representam a necessidade do homem em satisfazer um apetite ou realizar um desejo pelo qual ele é afetado.

Ele também afirma que as paixões não são em si mesmas boas ou más, já que são seus usos que as tornam úteis ou nocivas. Mas elas são necessárias ao homem visto que correspondem aos movimentos de sua natureza – sua essência material. Por isso, a moral que inventiva contra as paixões é uma moral ineficaz, pois destitui o homem de sua essência, como ele mesmo afirma:

Um homem desprovido de paixões ou de desejos, longe de ser um homem perfeito, como pretenderam alguns pensadores, seria um ser inútil para si mesmo e para os outros, e com isso pouco feito para a vida social. Um homem que não fosse suscetível nem de amor, nem de ódio, nem de esperança, nem de temor, nem de prazer, nem de dor – em poucas palavras, o sábio do estoicismo – seria uma massa inerte que não poderia de maneira alguma ser posta em ação (HOLBACH, 2015, p.35).

A verdadeira moral deve instruir os homens quanto aos efeitos de suas paixões, ensinando-lhes a selecionar aquelas que lhes são benéficas em detrimento daquelas prejudiciais. Vejamos, assim, o que significa dizer que elas são necessárias: Holbach define a necessidade como aquilo que corresponde a uma exigência da natureza de um ser para a sua própria conservação e conseqüente bem-estar. As necessidades dos homens em geral são as mesmas – como alimentar-se, repousar, ter abrigo contra as intempéries – porém elas variam quanto aos meios de se satisfazê-las. A fome, por exemplo, é uma necessidade de nutrição de todos os seres vivos, contudo, ela varia de espécie para espécie. Um vegetal precisa de determinado alimento, enquanto que um animal, de outro, de natureza completamente diferente. Do mesmo modo, um homem pode satisfazer-se com um determinado tipo de alimento, como um simples pão, enquanto outro, devido à sua opulência e uma grande compleição, necessita de um banquete. Isso se deve à variedade de paixões existentes, que é diversa justamente pela própria diversidade da essência do homem. Essa diversidade corresponde à organização particular de cada indivíduo, que está sujeita às variações das circunstâncias que afetam cada um. Essas circunstâncias são o ambiente em que ele se desenvolveu, o tempo em que viveu, referem-se à época, ao clima, à situação política, aos costumes e etc.; todos esses são fatores determinantes que influenciam as paixões, pois geram desejos e necessidades que não são uniformes entre os indivíduos

de determinados grupos ou sociedades. Isso decorre, em grande parte, devido ao uso da imaginação, que é a faculdade que enverniza determinados objetos com qualidades que estão além daquelas apreendidas diretamente pelos sentidos. Um povo nômade que vive no deserto considerará valiosos seus guerreiros mais fortes, enquanto que um povo pacífico considerará superiores seus magistrados e homens mais civilizados. Para o primeiro, as armas são seus instrumentos essenciais, enquanto que para o segundo, as leis são o que há de mais sagrado para eles. Dessa maneira, Holbach aponta para o *significado* que os objetos adquirem em cada cultura e que constituem características singulares de um povo, assim como o hábito, que torna esses objetos significativos como necessários para a manutenção de determinado modo de vida, o que constitui os costumes.

Seguindo essa direção, podemos indicar que há dois tipos essenciais de necessidades de acordo com o filósofo materialista: as naturais, que correspondem às exigências para a conservação do ser, tais como a necessidade de se nutrir, do repouso e do abrigo; e as imaginárias, que dizem respeito aos objetos que os costumes, o hábito ou a imaginação tornam essenciais para a felicidade; objetos sem os quais o indivíduo sente-se incompleto ou imperfeito (é importante observar que esses objetos não são necessariamente objetos físicos, mas podem ser também objetos ideais, como totens, amuletos ou os seres imaginativos da religião).

O desejo, por sua vez, corresponde ao impulso em satisfazer essas necessidades que fazem parte da essência do homem. E ele está diretamente ligado ao interesse, que é outro mecanismo fundamental na formulação do pensamento moral do barão:

Nossos desejos, excitados por algumas necessidades reais ou imaginárias, constituem o *interesse*, que é como se designa geralmente aquilo que cada homem deseja, porque acredita ser útil ou necessário a seu bem-estar; em poucas palavras, o objeto no gozo do qual cada um faz consistir o seu prazer ou a sua felicidade (HOLBACH, 2015, p.25)

O interesse é primordial para o homem, pois ele é o motor da atividade, isto é, ele é o impulso em ir na direção daquilo que proporciona o bem-estar e a felicidade, e desse modo ele se liga às paixões e ao princípio de utilidade. O homem é afetado por um objeto, ele sente uma paixão por ele, julga seus efeitos e considera-o útil ou nocivo, e assim ele estabelece o laço entre esse objeto e seu bem-estar.

É importante também frisar que Holbach liga-se à tradição dos moralistas franceses como La Rochefoucauld⁶, que considera que o

6 Tzvetan Todorov relaciona os sistemas filosófico-políticos de Hobbes, dos moralistas do século XVII e dos materialistas do século XVIII como uma tradição associada, que considera

homem só age por interesse, pois em sua visão todas as ações visam ao próprio bem-estar e à própria felicidade. Visto que todas as ações, nessa medida, têm em vista as próprias necessidades, mesmo aquelas ações tidas como virtuosas, que indicam o sacrifício de um bem próprio em vista de outra pessoa, são consideradas por ele como ações interessadas:

Nós nos enternecemos com nós mesmos quando misturamos nossas lágrimas às de um infeliz. Nós choramos por nós mesmos quando choramos sobre as cinzas de um objeto no qual havíamos colocado nossa afeição porque ele nos proporcionava grandes prazeres. Enfim, é pelo amor da glória que se derramará sobre ele, ou pelo temor da vergonha que recairá sobre ele, que o herói se imola e se empenha nos combates. Ele nada mais faz, então, que sacrificar sua vida pelo desejo de merecer a consideração e a glória, cuja ideia inflama sua imaginação e o distrai quanto ao perigo (HOLBACH, 2015, p.31).

Podemos ilustrar essa ideia pelo exemplo do homem que dispõe de suas riquezas para socorrer um amigo. Quando ele o faz, ele parece agir contra seu próprio interesse, pois está sacrificando seus próprios bens ou suas riquezas. Mas, na verdade, de acordo com a perspectiva do barão, ele está sacrificando um objeto que lhe é caro por um que ele julga ainda mais importante, pois a razão ou a imaginação lhe pintam esse objeto como mais valioso do que o objeto preterido de que ele se dispõe. Para esse homem, a amizade é mais valiosa do que a riqueza, pois o amigo é, nessa medida, mais valioso do que sua própria fortuna⁷. Isso significa dizer que tudo é relativo ao significado que os objetos possuem, de modo que não há ação que seja desinteressada, ou que tenda conscientemente ao prejuízo de si mesmo. De qualquer modo, o indivíduo visa a seu bem-estar e a sua felicidade ao agir. Por essa razão, não se deve censurar o homem por seu interesse, já que ele é indissociável de sua natureza. Deve-se, por outro lado, censurá-lo por interesses que possam acarretar um mal para os outros homens, ou mesmo um mal para si próprio, pois isso contraria seu impulso natural de buscar o bem-estar e a felicidade, pois são ações imorais, que, como veremos adiante, contrariam a razão e a Natureza.

4. O amor de si e a virtude como base da moral

O núcleo da doutrina moral defendida por Holbach é, portanto, esse mecanismo que engloba o interesse, o princípio de utilidade e as paixões. Esse mecanismo pode ser sintetizado em um sentimento,

o homem como um ser egoísta e solitário, em que a moral surge como um artifício que lhe garante a sobrevivência. Ver TODOROV, 2014, p.15 e segs.

⁷ No capítulo V da Parte III de *A Moral Universal*, Holbach trata das relações de amizade e dos deveres dos amigos uns para com os outros.

que ele chama de amor-próprio ou amor de si⁸. O interesse, assim como as paixões, visa a satisfazer esse amor que o homem tem por si mesmo. Ele é o desejo de conservar-se da melhor forma possível, de maneira agradável e feliz, visando sempre ao próprio bem-estar. A partir disso, poder-se-ia objetar que esses princípios ferem a moral, pois são contrários à ideia de virtude, uma vez que defendem o mais puro egoísmo. Contudo, Holbach diz que o amor por si mesmo difere do egoísmo, que é um sentimento, segundo ele, derivado da vaidade e do orgulho, pois coloca o *eu* do indivíduo acima dos outros seres, e mesmo acima das circunstâncias, pois o indivíduo egoísta é aquele que acredita que todos os eventos que ocorrem no mundo visam a afetá-lo diretamente. O egoísmo nada mais é que uma extensão do próprio *eu* do indivíduo para além dos limites do seu corpo. Já o amor por si mesmo, por outro lado, faz jus ao seu impulso sociável, pois considera o *eu* como um reflexo do Outro, sendo indiscernível das relações recíprocas que ele estabelece com os outros indivíduos. Ao amor-próprio ilegítimo caracterizado pelo egocentrismo que é vilipendiado também pela tradição moralista – que poderíamos denominar como um solipsismo, pois o Outro é tomado como mero objeto para uso próprio, do mesmo modo que as circunstâncias são tidas como uma extensão da existência desse indivíduo que enxerga a si mesmo como a razão dos acontecimentos, isto é, que julga que tudo o que acontece tem o seu próprio *eu* como causa –, Holbach propõe um conceito de amor-próprio que tem na figura do Outro a base dos seus valores morais, de suas ações e de seu julgamento.

Vejamos mais detalhadamente como é constituído esse sentimento: o amor de si corresponde à natureza do homem, já que sem ele o homem seria indiferente à sua conservação. É devido ao amor que tem por si mesmo que ele julga os objetos que lhe são úteis ou não, e do mesmo modo julga os seres aos quais ele se relaciona: “É sempre visando a si mesmo que ele tem afeição pelos outros e que se une com eles” (HOLBACH, 2015, p.30). Na medida em que as paixões excitam um movimento na direção do objeto de desejo, e o homem, tendo conhecimento das qualidades desse objeto através da experiência, julga ser ele útil ou não para sua felicidade, o interesse o inclinará ou não a buscá-lo. O amor por si mesmo, portanto, inclina o homem a desejar apenas aqueles objetos que ele conhece e que ele julga necessários para sua felicidade, de maneira que ele ignora ou repele àqueles que

8 Holbach utiliza amiúde a expressão amor de si, mas ele não faz a mesma distinção que Rousseau quanto ao amor de si e ao amor-próprio; em um determinado momento de *A Moral Universal*, ele se refere ao “amor-próprio legítimo” (HOLBACH, 2015, p.816), que significa um amor-próprio em que o indivíduo reconhece a necessidade de suas qualidades morais, em oposição a um amor-próprio ilegítimo, cujo indivíduo coloca a si mesmo acima dos outros, não se importando com a moral, os costumes e as leis.

julga nocivos a si mesmo. Esse mesmo julgamento é feito com relação aos outros homens com quem ele compartilha a existência. Ele não estará disposto a agir virtuosamente para com aqueles que ele julga nocivos para consigo, mas, com relação àqueles que lhe são estimados, ele buscará a estima deles, através das ações virtuosas que lhe sejam cabíveis.

Para Holbach, portanto, todas as relações humanas, sociais e afetivas, têm por base esse amor-próprio. Isso acontece porque o homem, como já dito, é um ser sociável, e é sendo útil aos seus semelhantes que ele atrai a estima deles. Ele observa o comportamento deles para consigo, e julga-os a partir dos benefícios e dos danos que eles lhe proporcionam. Na medida em que uns lhe são úteis e tornam-se estimados, e outros lhe são nocivos e tornam-se preteridos, ele julga a si próprio e a seu comportamento com relação a eles. Assim ele avalia a si mesmo a partir dos outros, e o amor-próprio é constituído a partir desta estima de si e desses juízos. Quando ele é estimado e querido pelos outros, pois reconhece que lhes é útil, ele estima-se a si próprio, e sente-se feliz com isso. Por outro lado, um homem sem amor por si mesmo seria incapaz de ligar-se devidamente aos outros, visto que ele desconfia de si e dos demais o suficiente para não estabelecer nenhum vínculo seguro com eles. Por essa razão, a moral deve, ao invés de combater o amor-próprio, enaltecê-lo, e mostrar que é amando a si mesmo que o homem pode, pelo seu interesse, ser bom, generoso e sociável.

Do mesmo modo, também é o amor-próprio que condiciona à virtude, pois passa a direcionar o desejo de ser feliz tendo em vista ser estimado e querido, impelindo o homem a agir virtuosamente, pois a experiência demonstra que é sendo útil aos seus semelhantes que eles quererão ser-lhes úteis reciprocamente: “No homem que reflete, o amor por si é sempre acompanhado de afeição pelos outros” (HOLBACH, 2015, p.32). Contudo, aquele em quem o amor por si mesmo sobrepõe-se a todos os sentimentos ou a toda afeição que se pode ter pelos outros, e esse sentimento torna-se aquele amor-próprio ilegítimo, que é um puro egoísmo solipsista, ele tende a tornar-se necessariamente um ser insociável:

Aquele em quem o amor por si sufoca toda a afeição pelos outros é um ser insociável, um insensato que não vê que todo homem, vivendo com outros homens, está em uma completa impossibilidade de trabalhar pela sua felicidade sem a assistência dos outros (HOLBACH, 2015, p.34).

A felicidade está, portanto, diretamente relacionada com a virtude. O homem erra por não perceber que é impossível ser feliz sozinho,

visto que ele tem necessidade dos outros, seja para satisfazer suas necessidades, seja para sentir sua própria existência. Quando ele não se faz estimado pelos outros, ele não poderá amar a si próprio, nem caminhar em direção ao objetivo que a Natureza lhe conduz, que é a sua felicidade; afinal, não sendo estimado, ele é preterido e, judiciosamente, torna-se um inimigo dos demais e, conseqüentemente, de si mesmo.

Em suma, a virtude é a base das relações afetivas e sociais. Ela é uma disposição, ou um hábito, que consiste em praticar ações que proporcionem um bem para aquele que a pratica, e também para os outros aos quais elas afetam. O homem que age virtuosamente é aquele que é útil para si mesmo e para os outros, pois preserva a si mesmo e auxilia os outros em sua conservação e felicidade: “A virtude em geral é uma disposição ou vontade habitual e permanente de contribuir para a felicidade constante dos seres com os quais vivemos em sociedade” (HOLBACH, 2015, p.77). Ela não consiste, desse modo, em sacrificar-se, como defende a tradição cristã, tampouco é uma capacidade estratégica em agir arditosamente, como defendeu Maquiavel. Ela consiste em agir bem, isto é, em proporcionar um bem para aqueles com os quais compartilhamos a vida em sociedade, sem que isso implique em um ônus para nós mesmos. Por outro lado, o vício é seu oposto, ele é a ação que, empregada contra si mesmo ou contra os outros, causa um dano, prejudica ou ameaça a conservação e a felicidade. Assim sendo, ele é uma ação antissocial, que termina por causar conflitos entre os homens, prejudicando suas relações.

Na mesma medida em que a virtude deve ser empregada para um bem, ela também não pode ser confundida com um prazer passageiro ou frívolo. Uma ação que contribua para os vícios de um indivíduo não deve ser considerada uma ação virtuosa, mas igualmente viciosa. Ela deve ser evitada, assim como o próprio vício. A virtude, nessa medida, consiste em uma prática constante, um hábito que serve para garantir aos homens os meios pelos quais eles satisfaçam seus desejos e busquem honestamente o quinhão da felicidade que lhes é devida, sem que com isso interfiram ou prejudiquem a felicidade de seus semelhantes.

É por essa razão que é necessário fazer com que o amor-próprio e as paixões, que são os instrumentos da virtude, tenham um uso vantajoso para a sociedade. O soberano, o legislador, os magistrados, assim como os pais e preceptores, que são, em geral, os grandes responsáveis pelo significado e pelo valor que alguns objetos terão para a vida afetiva e social de cada um, precisam instruir os cidadãos, súditos ou filhos a bem direcionar as suas paixões, indicando-lhes, de acordo com a Natureza, o que eles devem devidamente amar e temer. Ou seja, eles devem instruir seus subordinados para agirem virtuosamente.

mente, mostrando-lhes os benefícios que a virtude proporciona, ao mesmo tempo em que devem combater os vícios, indicando-lhes o quanto são nocivos. Eles devem, por exemplo, incitar o desejo por objetos úteis e benéficos aos homens; assim como devem ensiná-los a detestar os objetos danosos para si ou para os outros; devem ainda imputar o temor às paixões perniciosas, assim como estimular as paixões virtuosas. Desse modo, os interesses particulares, em geral guiados por aquele principal do próprio bem-estar, transfiguram-se em interesse geral, que visa ao bem-estar da sociedade como um todo.

Por outro lado, a moral que defende a isenção das paixões é uma moral que desumaniza o homem, e, portanto, que apenas projeta um ideal sem reconhecer suas verdadeiras qualidades. O papel do político, do moralista, do magistrado, do soberano, qual seja, deve ser a felicidade particular em relação à felicidade geral. Apenas através desse equilíbrio entre os afetos individuais e o bem-estar social é que a sociedade pode fortalecer-se e prosperar, fazendo prosperar conjuntamente seus próprios membros. Pois como vimos, a sociedade, que pode ser entendida como um corpo orgânico, funciona através desse mecanismo. Quando há uma confluência das ações e vontades humanas, o todo mantém-se coeso, e sua ordem garante o seu fortalecimento. Porém, quando suas partes estão divergentes, sua coesão acaba enfraquecida, e suas partes encontram-se em conflito. É importante ainda frisarmos que Holbach alerta também para a necessidade de o soberano guiar-se pelos princípios da virtude, afirmando que quando ele se transforma em um tirano, ele desfaz o pacto que institui seu poder, e transforma-se em inimigo dos outros cidadãos. Isso, de algum modo, não pode ser fonte senão de uma felicidade ilusória ou de um temor constante. Diz ele:

Um déspota é um soberano que põe a própria vontade no lugar da equidade, seu interesse pessoal no lugar do interesse da sociedade. Um soberano dessa têmpera tem a loucura de acreditar que ele sozinho constitui o Estado, que sua nação não é nada, que a sociedade inteira não está destinada pelo céu senão a servir às suas fantasias. O tirano é o soberano que põe em prática os princípios do déspota e que, acreditando se tornar feliz sozinho, faz todo o seu povo infeliz. Mas ele próprio se torna efetivamente feliz? Não; ele está cheio de perturbações e inquietudes. Diz um antigo que “é preciso que aquele que se faz temer por muitas pessoas viva ele próprio no temor”. Plutarco diz: “Os tiranos temem os seus súditos; os bons príncipes temem *por seus súditos*”. Nenhum poder sobre a Terra pode cometer o mal em segurança por muito tempo (HOLBACH, 2015, p.359).

A equidade, de acordo com Holbach, é a base da virtude. É ela que estabelece a reciprocidade necessária para que as relações sociais

sejam justas e benfazejas para todos os membros do corpo político. Isto é, a equidade, assim como base da virtude, é também o fundamento da justiça: “A moral, propriamente falando, não tem senão uma única virtude a propor aos homens. O único dever do ser sociável é ser justo” (HOLBACH, 2015, p.85). O cidadão que se abstém da equidade, e, por consequência, da virtude, tende a atrair o desprezo e a repulsa dos outros membros, tornando-se assim impossibilitado de desenvolver seu amor-próprio legítimo, afastando a si próprio da felicidade que é seu propósito, seja ele um súdito ou mesmo um soberano. No caso deste último, contudo, ele tende a atrair para si a ruína de seu governo, pois tornando seus cidadãos infelizes, torna-se desprezível para eles, o que pode ocasionar apenas conflitos internos e lutas para destitui-lo de seu poder.

5. A importância das paixões na vida social

Vejamos, nesse momento, como podemos exemplificar a dinâmica das paixões que constituem uma relação harmoniosa e equilibrada entre os membros da sociedade. O amor, por exemplo, que é tão necessário à conservação da espécie, deve ser temperado para que conserve relações recíprocas entre o amante e o amado, sem que um cause danos ao outro. Por outro lado, o ódio é legítimo quando ele visa afastar um mal, e se for contido nos devidos limites, ele é útil quando direcionado, por exemplo, à injustiça ou à crueldade. Do mesmo modo, a paixão pela glória é um desejo de ser estimado entendido à posteridade. Ela é útil quando incita a coragem, a honradez ou a generosidade. O desejo pelas riquezas (cupidez) também pode ser a fonte do trabalho e da atividade de um indivíduo, o que o faz útil aos outros por produzir os bens de que eles necessitam. O temor, por sua vez, serve para conter alguns desejos que põem em risco a nossa conservação; ele serve para alguns homens insensatos não cometerem loucuras ou atrocidades contra os outros. Mesmo a inveja, se bem direcionada, pode tornar-se a admiração em imitar aqueles que julgamos superiores, para acreditarmos merecer dos outros a mesma estima que temos por eles. Já o amor-próprio, o afeto mais importante, é o sentimento que faz com que busquemos a estima dos outros e que reconheçamos nosso próprio valor quando essa estima não é devidamente reconhecida. Neste sentido, para que as paixões se tornem possibilidades de ações virtuosas, é preciso que a razão as examine e direcione-as. Vislumbrando as causas das paixões e seus possíveis efeitos, ela pode, com o auxílio da experiência, indicar aos homens se elas se aplicam ao princípio de utilidade, aumentando ou diminuindo o interesse em satisfazer seus desejos originários. Nesse ponto, é importante que as leis e os costumes também sejam eficien-

tes, pois eles podem impedir que uma paixão nociva venha a ser mal calculada pelo indivíduo, que pode considerar útil uma ação benéfica para si mas que seja na verdade nociva para um outro.

Há um ponto importante ainda a ser analisado. Holbach também nos apresenta uma ideia de consciência moral. Pois, do mesmo modo que julgamos os objetos, julgamos a nós mesmos e aos outros homens:

As experiências que fazemos, as opiniões verdadeiras ou falsas que nos são dadas ou que adotamos, nossa razão mais ou menos cuidadosamente cultivada, os hábitos que adquirimos e a educação que recebemos desenvolvem em nós um sentimento interior de prazer ou dor que se chama *consciência*. É possível defini-la como o conhecimento dos efeitos que as nossas ações produzem sobre os nossos semelhantes e, por via indireta, sobre nós mesmos (HOLBACH, 2015, p.56).

Esse juízo que se faz do *eu* e do *outro*, como vimos, dá origem às ideias sobre a moralidade, sobre as ações virtuosas e os vícios, sobre a conduta correta ou inadequada em relação aos desejos e sua satisfação. Ou seja, a consciência moral é constituída a partir da experiência, ao julgar os efeitos das ações que temos com relação aos outros indivíduos. Essa consciência moral, que é derivada do exercício do julgamento, deve ser incentivada principalmente pela educação e pelas leis. Ela é, portanto, um dever do poder soberano. Um governante negligente, que não instrua seu povo, que não lhe dê acesso aos bens mais necessários para sua felicidade, está fadado a ter seus súditos desprovidos desse sentimento adquirido, isto é, desprovidos dessa consciência que inclina os homens a agir virtuosamente. Esta é, de acordo com Holbach, uma das principais causas do infortúnio nas sociedades, da degeneração dos costumes e da infelicidade generalizada, das quais decorrem os crimes, a violência e a desordem social.

É, portanto, pela educação e pelos costumes que um povo aprende a ser honesto, justo e benfazejo. A educação age particularmente em cada indivíduo, direcionando suas inclinações para a virtude. Estando habituados à virtude, os costumes são benéficos, e fortalecem os laços sociais. Contudo, quando o vício tem predominância, os costumes degeneram e a sociedade não é nada mais que um aglomerado de indivíduos que lutam entre si por seus próprios caprichos. Holbach assim aponta para a importância fundamental da educação na formação do caráter dos cidadãos e, conseqüentemente, para a virtude de uma sociedade:

Na infância, o homem aprende não só a agir, mas também a pensar. Nossas ideias, nossas opiniões, nossas afeições, nossas paixões, nossos interesses, as noções que temos do bem e do mal, da honra ou da vergonha, do vício e da virtude,

nos são infundidas primeiramente pela educação, e em seguida pela sociedade. Se essas ideias são verdadeiras, conformes à experiência e à razão, tornamo-nos seres sensatos, honestos e virtuosos. Se essas ideias são falsas, nosso espírito se enche de erros e preconceitos; tornamo-nos animais irracionais, incapazes de proporcionar a felicidade quer a nós mesmos, quer aos outros (HOLBACH, 2015, p.52).

Holbach ainda diz: “Enfim, que o governo, de acordo com a moral, se sirva das paixões dos homens para fazê-los querer e agir da maneira mais adequada ao seu verdadeiro interesse” (HOLBACH, 2015, p.38). Assim, a educação, juntamente às leis e aos costumes, deve direcionar as paixões humanas ao bem comum, fazendo com que a vontade particular se vincule à vontade geral, sem que haja supressão de uma pela outra, ou mesmo anulação de uma pela outra:

O moralista deve expor as vantagens da virtude e os inconvenientes do vício [...] opondo algumas paixões a outras, o temor à impetuosidade dos desejos desregrados, o ódio e a cólera às ações nocivas, alguns interesses reais a alguns interesses fictícios e imaginários, um bem-estar constante a algumas fantasias momentâneas, será possível fazer das paixões um uso vantajoso. Elas serão direcionadas para a utilidade pública, à qual, na vida social, a utilidade particular de cada homem se encontra necessariamente ligada. Eis aí como os interesses individuais diversos podem ser combinados com o interesse geral (HOLBACH, 2015, p.35).

6. Considerações finais

Exímio leitor da história da filosofia e profundo conhecedor da tradição helenística e do espírito republicano latino⁹, Holbach não é ingênuo e sabe das dificuldades em incitar estes princípios aos homens. Ele reconhece a dificuldade em bem direcionar as paixões, mas alerta que, como a História o demonstra, as tentativas de suprimi-las para corrigir a conduta dos homens nunca deram um resultado satisfatório. A História é a experiência das relações humanas, de suas falhas, de suas possibilidades, e o vislumbre das experiências do passado indica um caminho possível para que a conduta dos indivíduos em sociedade, seja dos seus governantes, seja dos cidadãos, possa ser, no futuro, orientada para o bem comum. Nesse sentido, o filósofo iluminista nos apresenta alguns dos princípios morais que ele sugere serem úteis para servir de guia aos indivíduos, para que eles possam buscar a felicidade mesmo quando a sociedade em que se encontram é degenerada e não colabora para esse fim. Ele enumera algumas

9 No Prefácio de *A Moral Universal*, Holbach apresenta sua leitura de toda a tradição antiga, enumerando os sistemas morais de cada escola antiga ou doutrina filosófica presente entre os antigos e mesmo entre os modernos, além do grande número de citações de autores clássicos como Cícero, Sêneca, Juvenal, dentre outros, o que demonstra seu rico repertório filosófico.

virtudes, como a justiça, o sentimento de humanidade, a piedade, a modéstia, a prudência, como deveres aos quais os homens devem inclinar-se, mesmo que a sociedade não os aprove circunstancialmente; ao mesmo tempo em que aponta os vícios como o orgulho, a cólera, a avareza, a adulação, a preguiça, como sentimentos a serem evitados caso os homens queiram atrair a estima dos seus semelhantes, mesmo que a sociedade os considere naturais e os estimule. Isso faz com que Holbach reconheça a importância da virtude para o indivíduo mesmo quando este encontra-se em uma sociedade moralmente degenerada. Daí a importância do amor-próprio e do reconhecimento da própria virtude, que deve se colocar acima do mero reconhecimento público. Pois não é apenas a fama e o fausto, isto é, a glória e a consideração de seus pares que faz a virtude, mas a sua submissão à sua consciência moral, que deve reconhecer que as ações são em si mesmas virtuosas, e não consideradas virtuosas apenas por agradarem ao grande vulgo:

No meio da sociedade mais insensata, o homem de bem, muitas vezes forçado a gemer com a depravação pública da qual é vítima, se consola voltando-se para dentro de si mesmo, congratula-se por encontrar em seu coração uma alegria pura, um contentamento sólido, o direito de almejar a ternura e a estima daqueles sobre quem sua sorte lhe permite influir. Eis o que constitui o repouso da boa consciência, que nada mais é que a segurança de merecer a afeição e a estima dos seres com quem se vive, e que a ideia de sua própria superioridade sobre os perversos que se vê serem atormentados por seus vícios e joguetes contínuos de suas tristes loucuras (HOLBACH, 2015, p.84).

Há de se observar ainda, dentro dessa herança helenística que vemos em seu pensamento, a importância que tem o epicurismo na formulação de seus princípios morais. O epicurismo foi uma doutrina filosófica que buscava orientar a conduta dos homens através da sobriedade das paixões, da utilidade das ações e da satisfação dos desejos mais naturais. Ele vincula, assim como a moral naturalista proposta por Holbach, as paixões, o desejo e o prazer ao impulso primordial pela felicidade, de modo que eles sirvam, num horizonte mais distante, para organizar uma vida social que seja favorável aos afetos humanos, e que tem como núcleo a amizade.

Para finalizar, voltemos à questão das necessidades e sua vinculação com as paixões. Vimos que elas despertam os desejos e nos impelem a agir para satisfazê-los. E vimos, também, que as paixões que mobilizam nossas ações são aquelas que nos proporcionam uma determinada quantidade de prazer e que afastam a dor e o sofrimento, tornando nossa vida agradável e feliz. Assim, é preciso que as sensa-

ções que buscamos devam, para além do princípio do nosso próprio prazer, servir também para o prazer dos outros. E esse prazer deve ser medido de acordo com a necessidade, e seus efeitos devem ser benéficos tanto para aquele que pratica quanto para aquele que a ação afeta. Desse modo, uma das virtudes mais eficazes para organizar a vida em sociedade deve ser a temperança ou a sobriedade, isto é, a prudência quanto às paixões: “A prudência nada mais é que a experiência e a razão aplicadas à conduta da vida” (HOLBACH, 2015, p.128). Uma vez que, quanto menos necessidades tivermos, menos desejos teremos, mais fácil será satisfazê-los: “A felicidade consiste na harmonia entre as nossas necessidades e o poder de satisfazê-las” (HOLBACH, 2015, p.22). Não é à toa que Holbach cita em epígrafe de *A Moral Universal* uma frase de Sêneca, filósofo importantíssimo para o barão que parece permear por toda sua obra: “Porque é a natureza quem deve ser o nosso guia; é ela quem observa, é ela quem consulta a razão. Portanto, é uma mesma coisa viver feliz e viver segundo a natureza. Sêneca, *Da Vida Feliz*, VIII” (HOLBACH, 2015, epígrafe).

Vivendo de acordo com a Natureza, ou seja, satisfazendo os desejos naturais e necessários, sendo generoso, gentil e beneficente com os outros, procurando nas ações sempre a justiça, a humanidade e a compaixão, respeitando a liberdade e a felicidade alheias; e evitando a destemperança, os vícios do desregramento, a preguiça, a mentira, a bajulação e o luxo, afastando os vícios que podem prejudicar tanto a si mesmo quanto aos outros, o homem torna-se moral, age virtuosamente e vive feliz. O tempero da vida em sociedade, nessa perspectiva, não deixa de ser as paixões, pois são elas que mobilizam nosso julgamento e nossas ações, logo, são elas que nos fazem agir de maneira virtuosa e benéfica, ou de modo vicioso e nocivo; em suma, elas podem tornar a companhia dos homens um momento doce ou amargo, e a vida, um tempo saboroso ou insípido.

Bibliografia

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 64-83, jan-jul, 2018

ESPINOSA, B. *Ética*, tradução Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autêntica, 2009a.

_____. *Tratado Político*, tradução Diogo Pires Aurelio, São Paulo: editora Martins Fontes, 2009b.

HOLBACH, barão de. *A Moral Universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza*, tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi, São Paulo: Martins Fontes, 2015 – (Coleção Tópicos).

_____. *Sistema da Natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*, tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi, São Paulo: Martins Fontes, 2010 – (Coleção Tópicos).

ISRAEL, J. *Iluminismo Radical: A filosofia e a construção da modernidade 1650-1750*, tradução de Claudio Blanc, Madras, 2009.

TODOROV, T. *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*, tradução de Maria Angelica Deangeli e Norma Wimmer, São Paulo, editora Unesp, 2014.

VERNIERE, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, 1954 (Collection Philosophie d'aujourd'hui, dirigée par Paul-Laurent Assoun).

Da metafísica à moral: a dupla doutrina de Voltaire e o problema do mal

From Metaphysics to Morals: Voltaire's Double Doctrine and the Problem of Evil

Palavras chave: Deus, metafísica, moral, teísmo, religião.

Keywords: God, metaphysics, moral, theism, religion.

João Carlos Lourenço

Caputo

Doutorando em Filosofia
pela UFPR

j.c.l.caputo@gmail.com

Resumo

O objetivo do presente artigo é analisar uma espécie de dicotomia presente na obra de Voltaire, a saber, um duplo fundamento moral baseado num duplo uso da imagem de Deus. Através da análise desta questão poderemos ver como se forma o conceito de Deus e como ele se relaciona com os campos da metafísica e da moral, tendo estes dois campos o problema do mal como fronteira. Por fim, como resultado deste percurso, poderemos ver como a religião se apresenta também de forma dupla para Voltaire.

Abstract

The aim of this article is to analyze a kind of dichotomy present in Voltaire's work, namely, a double moral basis based on a double use of the image of God. Through the analysis of this question we can see how the concept of God is formed and how it relates to the fields of metaphysics and morality, these two fields having the problem of evil as a frontier. Finally, as a result of this course, we can see how religion also presents itself in a double way for Voltaire.

“Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo” (VOLTAIRE, 1771, p.45). Esta frase, presente no poema *Epístola ao autor do livro Os três impostores*, representa um lugar comum, já até mesmo um pouco batido, da obra de Voltaire quando o assunto é a importância do conceito de Deus. No entanto, nos parece conveniente começar este artigo com ela, pois ela expressa bem o que pretendemos tratar aqui. Esta frase deixa bem marcada a importância que Voltaire dava a Deus como princípio metafísico. Para ele, é algo certo que Deus existe, mas, caso ele não existisse, seria preciso inventá-lo. Podemos nos perguntar, então, por que seria preciso inventá-lo? A existência de Deus é urgente na filosofia de Voltaire, pois ela fundamenta grande parte de sua metafísica, dando possibilidade ao autor, a partir dela, fundar uma moral laica que chamaremos aqui de a moral do filósofo. Esta moral representa a Voltaire uma finalidade da metafísica em si, por ser algo útil ao gênero humano e, por isso, algo que justifique alguma investigação teórica abstrata. A utilidade da investigação será justamente

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 84-100, jan-jul, 2018

um dos critérios que permitem a nosso autor distinguir a metafísica que ele leva a cabo daquela de sistemas do século XVII. Nesta busca por resultados úteis ao homem ao invés de meras divagações vazias de sentido, a ideia de Deus se apresentará como um primeiro passo que deve ser dado, como uma investigação preambular para que se possa, depois dela, progredir para questões epistemológicas e morais. Poderemos dividir esta *precisão* de Deus (e usamos o termo ‘precisão’ ao invés de ‘necessidade’ pois cremos que deste modo não confundiremos a precisão de Deus com algum tipo de necessidade lógica, que não é o caso) em dois campos: uma precisão metafísica e uma precisão moral.

Em primeiro lugar, esta precisão de Deus no campo da metafísica poderá ser notada em algumas passagens, como no capítulo II do *Tratado de Metafísica*, por exemplo, onde o estudo de Deus se mostra como anterior a várias outras questões epistemológicas ou morais¹. Frisamos acima que Deus não se apresenta na obra de Voltaire como uma necessidade lógica. Isso significa que as assim chamadas ‘provas’ da existência do ser supremo serão de uma natureza distinta daquelas da lógica e da matemática. Deus será para Voltaire tão certo como uma verdade histórica, ou seja, o critério será a verossimilhança e não a demonstração rigorosa, mas, ainda assim, é preciso prová-lo, visto que tal ideia não é inata e nem auto evidente.

Em segundo lugar, pretendemos analisar também o outro aspecto desta precisão da figura de Deus, que é sua urgência no campo da moral. Deus será apresentado por nosso autor, num segundo momento de seus escritos, como possuidor de um conjunto de atributos que possuem um viés histórico e uma finalidade moral bem específica, ainda que distinta daquela dita acima, de viés metafísico: garantir as boas ações daqueles que não são filósofos. Não queremos dizer com isso, obviamente, que os filósofos não devem executar boas ações, nem Voltaire pensava isso. O ponto é que a moral do filósofo não necessita desta segunda imagem de Deus, mas a ele basta a primeira. Poderemos distinguir, portanto, além destes dois usos ou campos de atuação da ideia de Deus, dois tipos de fundamentos morais que podemos chamar, utilizando a nomenclatura de Domenech, de fundamento princípio e fundamento garantia:

Ainsi peut-on distinguer des fondements-principes, motifs avant l'acte, comme l'intérêt bien compris et le sentiment; ces notions représentent des principes moteurs de la morale. (...) Les fondements-garanties jouent un rôle préventif,

1 “Devemos examinar o que é a faculdade de pensar nessas diferentes espécies de homem, como lhes vêm as ideias, se têm uma alma distinta do corpo, se essa alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios etc. Entretanto, a maioria dessas noções depende da existência ou da não-existência de um Deus.” (VOLTAIRE, 1973 D, p. 69)

dissuasif, mais aussi incitatif: la force de dissuasion des lois, naturelles ou sociales brandit la menace d'un châtement terrestre, d'une punition infligée par la nature ou par la société. (DOMENECH, 1989, p.33)²

Teremos, então, um fundamento moral laico, acessível pela razão, de raiz metafísica, que será um fundamento princípio, mas que, como veremos ao desenvolver este tema a frente, ainda pode necessitar de outra espécie de fundamento, o fundamento garantia, que será representado pela ideia de um Deus com características morais, que pune e recompensa. Esta divisão no conceito de Deus acabará por espelhar uma dicotomia de fundamentos da moral voltairiana e o problema do mal será importante em nossa análise, pois ele representa um ponto limite a partir do qual Voltaire passa a notar a utilidade de uma figura divina que possua atributos como punição e recompensa.

Partindo destes pontos iremos, então, fazer uma breve análise do conceito de Deus dividindo-o nos campos da metafísica e da moral tomando como ponto de contato destes dois campos o problema do mal. Acreditamos poder mostrar ao fim de nossa exposição que Voltaire lança mão de uma espécie de doutrina dupla ao falar sobre deus: de um lado um Deus voltado aos filósofos, de cunho metafísico, e de outro lado um Deus voltado ao povo, de cunho moral, histórico e religioso.

1. O deus dos filósofos

Por mais certa que seja para Voltaire a existência de Deus, ela não é algo óbvio ou, como dito acima, auto evidente: Deus precisa ser provado, e estas provas devem ser provas sensíveis, visto que Voltaire lança mão de uma postura empirista ao invés de recorrer a qualquer tipo de argumento *a priori*, afirmando que só adquirimos as ideias “*quando meus órgãos começam a desenvolver-se*” (VOLTAIRE, 1973 C p. 305), ou seja, nossas ideias dependem por completo de nossos sentidos e de nossa constituição física. A influência de Locke é algo patente nos textos em que Voltaire confirma sua postura empirista. Voltaire dirá que Locke

Confirma a opinião que sempre tive: que nada penetra em nosso entendimento sem ter passado por nossos sentidos. Que não há noções inatas. Que não podemos ter ideia nem de um espaço infinito, nem de um número infinito. (VOLTAIRE, 1973 C, p. 321)

2 Assim, podemos distinguir os fundamentos princípio, motivos antes do ato, como o interesse bem compreendido e o sentimento; estas noções representam os princípios motores da moral. (...) Os fundamentos garantia desempenham um papel preventivo, dissuasivo, mas também incitativo: a força de dissuasão das leis, naturais ou sociais, brande a ameaça de um castigo terrestre, de uma punição infligida pela natureza ou pela sociedade. (Todas as traduções apresentadas nas notas de rodapé são do autor).

Aceitando os sentidos como fonte de nossas ideias, a ideia de Deus só pode surgir em nosso entendimento, portanto, por esta mesma via. Far-se-á necessária, então, uma espécie de física teologia através da qual deveremos buscar no mundo e na experiência as provas que garantam Deus. No *Dialogue du Douteur et de l'Adorateur*, o primeiro pergunta ao outro como se prova Deus e obtém a seguinte resposta: “*Comme on prouve l'existence du soleil, en ouvrant les yeux.*” (VOLTAIRE, 1961 A, p.671)³. A simples contemplação da natureza feita por um olhar atento serve a Voltaire como prova da existência de Deus. Esta contemplação atenta deverá nos fornecer os elementos essenciais que o autor usará em seu principal argumento a favor da divindade: a ordem e a finalidade. Assim como as obras humanas refletem algo da inteligência de quem as projetou, o mundo, considerado como criação, refletirá a inteligência divina em sua ordenação e nas finalidades.

Neste ponto devemos voltar nossa atenção à noção de finalidades, ou causas finais. O verbete *Fim, Causas finais* do Dicionário Filosófico esclarece este ponto que pode parecer obscuro em alguns aspectos. Lemos logo no início do verbete:

Parece que se há de ser de feitio muito arrebatado para negar que os estômagos foram feitos para digerir, os olhos para ver, as orelhas para ouvir. Por outro lado, será preciso ter um amor extraordinário pelas causas finais para garantir que a pedra foi formada para construir casas e que os bichos da seda nasçam na China a fim de termos cetim na Europa. (VOLTAIRE, 1973 B, p. 197)

A passagem acima esclarece como devemos entender a noção de *finalidade* usada no argumento de Voltaire. Observa-se que na natureza certas causas produzem sempre, e em qualquer lugar, um mesmo efeito. Um estômago, usado como exemplo na citação, enquanto for um estômago, terá sempre como fim digerir, assim como os olhos sempre servirão para ver. Esta invariabilidade de efeitos parecerá a Voltaire como algo derivado de uma inteligência ordenadora, ou para usar um termo mais específico, será fruto de um design⁴ do mundo. A ressalva feita pelo autor no verbete do *Dicionário Filosófico* serve para que não se crie confusões com a noção de finalidade a ponto de afirmarmos absurdos como o do exemplo do bicho da seda, ou algo com um caráter antropocêntrico, como afirmações de que o mundo foi criado para que os homens desfrutem dele ou ainda, como o faz o professor Pangloss, afirmar que o nariz foi feito para sustentar os óculos.

3 Como provamos a existência do sol, abrindo os olhos.

4 O termo design se refere a argumentos semelhantes ao usado aqui por Voltaire, argumentos que se utilizam de noções de ordem do mundo e finalidades para provar Deus e um plano inteligente da criação, fugindo da noção de acaso.

De todo modo, ressalvas feitas, o que devemos atentar neste argumento é que Voltaire nota que existem na natureza certa regularidade, certas leis e finalidades, elementos estes que para o autor não poderiam jamais ser frutos do acaso, de onde se segue que alguma inteligência os criou e os ordenou de tal forma. Ao mesmo tempo em que o design do mundo serve como prova da existência de Deus, a ordem e a finalidade presentes na natureza servirão como fonte de atributos da figura divina. Lembremos que para Voltaire a fonte de elementos para se falar sobre Deus deve ser a empiria, e que neste ponto ele pode ser considerado um discípulo de Locke. Devemos, portanto, tirar da prova sensível do design os atributos divinos. Sendo o mundo ordenado, pode-se afirmar que Deus deve ser inteligente. Além da inteligência divina, Voltaire aceitará também sua eternidade ao considerá-lo como primeiro princípio, no entanto, tal atributo não pode ser retirado da prova do design. Ele virá de um segundo argumento a favor da existência de Deus: a cadeia de criação.

Além da ordem e dos fins, podemos observar no mundo uma cadeia na qual um ser deriva do outro. Nesta cadeia nenhum efeito é sem causa e, deste modo, podemos criar linearmente uma espécie de genealogia das causas na qual deverá existir uma causa primeira, pois sem ela não haveria criação alguma. Esta causa primeira será Deus. Note-se aqui que a conclusão deste argumento é que Deus será esta causa primeira, independente do que ela seja.

Vejamos este argumento na própria letra de Voltaire:

Existo, portanto alguma coisa existe. Se algo existe, existiu desde toda a eternidade, pois aquilo que é, ou é por si mesmo ou recebeu seu ser de outro. Se é por si mesmo, é necessariamente, sempre foi necessariamente e é Deus. Se recebeu seu ser de outro, e este segundo de um terceiro, aquele de quem este último recebeu seu ser deve ser necessariamente Deus, pois não podeis conceber um ser que dê o ser a um outro se não tiver o poder de criar. (...)

Dessa maneira sinto-me reduzido a confessar que há um ser que existe necessariamente por si mesmo desde toda a eternidade, sendo a origem de todos os outros seres.” (VOLTAI-RE, 1973 D, p. 70)

Do argumento da cadeia de criação, portanto, podemos extrair a eternidade de Deus, completando o pequeno conjunto de seus atributos. Do design do mundo extraímos a inteligência e da cadeia de criação a eternidade. Como Deus é a primeira causa, não tendo nada anterior a ele, ele deve ser também livre, pois nada poderia determinar suas ações a não ser sua própria vontade. Livre, eterno e inteligente: eis a divindade Voltairiana tão magra quanto o próprio autor. Da observação da natureza ele extrai elementos que podem compor

o conceito de Deus de forma limitada, o que pode causar certo estranhamento visto que um dos atributos que geralmente, segundo a tradição, é conjugado à noção de divindade não está presente aqui. Não podemos, segundo esta linha de raciocínio, afirmar a moralidade divina. Metafisicamente, pela via da observação, não podemos dizer que Deus é bom ou mau. “*Ora, a ideia de justiça, sendo somente uma ideia da relação homem a homem, não pode ter analogia alguma com Deus. É tão absurdo, nesse sentido, dizer que Deus é justo ou injusto, quanto dizer que é azul ou quadrado.*” (VOLTAIRE, 1973 D, p.73).

O Deus metafísico de Voltaire será o criador e ordenador do mundo, mas destes atributos não deriva nenhuma moralidade. A noção de ordem não se relaciona, necessariamente, com bondade ou justiça. Exemplo disso nos é dado, de forma literária, na descrição feita pelo professor Pangloss, no *Cândido*, de como seu contágio pela sífilis é perfeitamente ordenado, explicando a genealogia da doença desde Colombo até sua amante, ou então, ainda no *Cândido*, como Voltaire retrata a absoluta ordenação de dois exércitos em batalha como um dos piores espetáculos possíveis.

Ora, como poderá, então, um Deus que não possui atributos morais servir de fundamento a alguma moral? A resposta se encontra no próprio homem: Deus teria impresso nele uma espécie de instinto, uma tendência à preservação que funcionará como uma moral primitiva, ou antes, como fundamento princípio das ações morais. Retomando a passagem em que Domenech distingue o fundamento princípio do fundamento garantia, vemos que o primeiro se caracteriza como *motifs avant l'acte, comme l'intérêt bien compris et le sentiment; ces notions représentent des principes moteurs de la morale* (Domenech, 1989, p.33.)⁵. O fundamento princípio, portanto, seria todo impulso primordial das ações morais. Lembremos agora que, ao falar do absurdo de considerar Deus como justo ou injusto, Voltaire nos alerta que tais noções dizem respeito a relações entre homens, ou seja, será considerado justo aquilo que for útil à sociedade. Pois bem, podemos ler no capítulo IX do *Tratado de metafísica*, capítulo chamado propriamente *Da virtude e do Vício*, a seguinte passagem:

Na verdade, Deus não disse aos homens ‘Eis as leis que de minha boca vos dou, para que vos governeis por ela’. Mas fez no homem o que fez em muitos outros animais: deu às abelhas um instinto poderoso graças ao qual trabalham e se alimentam juntas, e deu ao homem certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, previstas por Ele como forma de convivência humana. A benevolência por nossa espécie, por

5 Motivos antes do ato, como o interesse bem compreendido e o sentimento; estas noções representam os princípios motores da moral.

exemplo, nasceu conosco e age sempre em nós, a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la. Assim, um homem é sempre levado a auxiliar um outro quando nada lhe custa fazê-lo. (VOLTAIRE, 1973 D, p.87)

Existe então, segundo Voltaire, um instinto gravado no homem que serve como uma moral primitiva que nada mais é, a nosso ver, do que o fundamento princípio da moral tal qual exposto por Domenech. Este fundamento é laico, pois independe de preceitos religiosos tradicionais, é também natural e universal, visto que se estende a todos os homens. Temos aqui um elemento fundamental da Religião Natural de Voltaire, ou seja, de seu teísmo: um fundamento moral de viés metafísico, derivado da imagem de Deus através de sua racionalidade visando a ordem e a conservação.

Esta moral primitiva impressa no homem por Deus não será, no entanto, perfeita nem infalível, como já nos adianta a passagem do *Tratado de Metafísica* citada acima. A moral primitiva funciona bem “a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la”. Para resolver este problema, torna-se necessário, então, um fundamento garantia que desempenhará *un rôle préventif, dissuasif, mais aussi incitatif*. (Domenech, 1989, p.33)⁶. Podemos entender esta ressalva da passagem do *Tratado* como os elementos que nos afastam da moral primitiva ou, em outras palavras, os vícios.

2. O Deus vingador

Uma investigação metafísica sadia, fundada em princípios empíricos e na observação da natureza permite a Voltaire construir um conceito de Deus que é limitado, mas que, apesar deste limite, não se mostrará incapaz de servir de fonte a um fundamento moral, que será também limitado, tal qual a divindade que o garante.

O impulso em direção à conservação será um princípio primitivo da moral que permitirá, em última instância, a manutenção da sociedade. No entanto, existem outros impulsos no homem que na maioria das vezes acabam por sufocar o fundamento princípio da moral. Os vícios, a intolerância, a ignorância acabam por se sobrepor ao impulso natural da conservação de si e de seus semelhantes, fazendo-se necessária uma outra via que garanta as ações morais. Neste segundo caso, o fundamento moral não será mais um fundamento princípio, mas sim um fundamento garantia, “*préventif, dissuasif, mais aussi incitatif*”. Esse fundamento garantia será encontrado no uso social da religião. Veremos neste ponto que a religião também será dividida em

6 Um papel preventivo, dissuasivo, mas também incitativo.
7 Preventivo, dissuasivo, mas também incitativo.

duas frentes distintas: de um lado teremos as religiões reveladas, tradicionais, que serão consideradas por Voltaire como fontes de erros, intolerância, crimes e absurdos, e de outro lado teremos o Teísmo, que se mostrará como uma religião também, mas depurada dos erros das religiões tradicionais. Veremos, na verdade, que o teísmo é a fonte primeira e pura que, ao se macular por diversas formas, acabou por dar origem às religiões tradicionais. Este movimento nos levará a algo importante: a naturalização da religião. O teísmo sendo uma religião pura, natural, pautada em noções racionais de Deus, não será uma religião revelada. Ora, se as religiões tradicionais são, de algum modo, derivações deturpadas do teísmo, o seu caráter revelado cai por terra. Elas serão “*águas poluídas divididas em canais nos terrenos lodacentos, mas a fonte é pura.*” (VOLTAIRE, 2008, p.225).

A religião teria nascido, como podemos ler no verbete *Religião* do Dicionário Filosófico, nos primórdios da humanidade, a partir do medo e da admiração de certos fenômenos naturais. Este medo teria levado os homens a pensarem em algo maior que eles que causasse tais fenômenos e que poderia se enfurecer ou se acalmar. Segundo o mesmo verbete, a primeira religião seria monoteísta, passando ao politeísmo e, com o advento da filosofia e do refinamento do pensamento, teria retornado a um monoteísmo mais refletido. Voltaire dirá sobre este processo:

Dado o primeiro passo, em breve a terra se cobriu de deuses e, por fim, desce-se dos astros aos gatos e às cebolas. No entanto, a razão acaba por se aperfeiçoar; finalmente, o tempo forma filósofos capazes de verificar que nem as cebolas, nem os gatos, nem mesmo os astros organizaram a ordem da natureza. Todos estes filósofos, babilônios, persas, egípcios, citas, gregos e romanos, admitem um Deus supremo, remunerador e vingador. (VOLTAIRE, 1973 B, p. 281)

Podemos notar na passagem acima que existe um movimento de retorno ao monoteísmo após um politeísmo exagerado que aceitaria como deuses os astros, os animais e outros objetos. Tal movimento de retorno depende de um nível de educação e refinamento, visto que quem o faz são os filósofos, não o povo. Esta característica da história das religiões exposta por Voltaire permitirá que ele distinga as duas frentes que já adiantamos acima: a religião do povo, que permanecerá repleta de superstições, podendo se manter ainda politeísta e o teísmo propriamente dito.

De todo modo, por mais que possamos dividir a religião nestas duas frentes, seu papel como fundamento garantia da moral se dará de forma semelhante: ela servirá como freio moral através do medo da punição divina e da esperança de recompensa para as boas ações. Este

uso da religião não está relacionado, necessariamente, às primeiras manifestações religiosas, como as mostradas na gênese que nosso autor faz no verbete supracitado. Nesta pequena proto antropologia da religião, Voltaire nos mostra que o culto aos deuses tinha por objetivo aplacar fenômenos naturais ou obter favores deles. O medo e a esperança presentes nestes cultos primitivos permitiram que certos líderes ou legisladores usassem a religião em proveito da manutenção da sociedade, no sentido de frear ações daninhas a ela. No livro *Deus e os homens* Voltaire expõe este uso da religião:

As nações ditas civilizadas, por terem sido más e infelizes em cidades, em vez de o serem ao ar livre ou em cavernas, não encontraram antídoto mais poderoso contra os venenos que devoravam a maioria dos corações do que o recurso a um Deus recompensador e vingador. (VOLTAIRE, 2000, p.05)

Voltaire reforça esta afirmação logo adiante, no mesmo texto:

Que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da ideia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar aos homens essa doutrina. Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, er-guer-lhe-ia um altar. (VOLTAIRE, Ibid. id.)

O medo da punição e a esperança de recompensas passam a servir de mecanismo de controle social, de freio para as ações daninhas à sociedade. Passam a ser fundamentos garantia da moral, para usar novamente os termos de Domenech. Tal uso, como fica claro na passagem acima, apesar de poder ser considerado, em alguns aspectos como um embuste, não é de todo negativo, visto que ele representa um remédio eficaz contra as transgressões humanas. Ora, a condição do gênero humano é tal que *“indubitavelmente, é melhor que ele seja subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não venham a causar assassinatos, do que viver sem religião.”* (VOLTAIRE, 2010, p. 103). Voltaire veda, deste modo, a possibilidade de uma sociedade de ateus, uma vez que, se o fundamento princípio da moral falhar seria necessário lançar mão da figura de um Deus que pune e recompensa para que se possa garantir as ações morais. No verbete *Ateu, Ateísmo* do Dicionário Filosófico veremos que para Voltaire, os homens não são capazes de viver em sociedade sem um freio eficaz contra seus impulsos. Mais que isso, se a ausência da religião já se mostra daninha ao povo, sua ausência resultará em efeitos monstruosos se constatada naqueles que governam e legislam, visto que as leis servem também de fundamento garantia à moral do povo, pelo

menos contra os crimes públicos, mas não se aplicariam nem a isso no que diz respeito ao legislador⁸ ou nos casos do crime secreto. As religiões terão, portanto, um papel importante na sociedade, visto que elas servirão de freio moral ao povo e aos legisladores não filósofos. Dizemos isto, pois não podemos nos esquecer de que existe um fundamento princípio da moral, de origem metafísica, mas só o filósofo faz metafísica.⁹

Uma mesma fonte para resultados oposto: assim a religião tradicional se apresenta nos textos do patriarca de Ferney. Se, por um lado, ela serve de fundamento garantia para a moral através da fé na punição e na recompensa divinas, por outro lado ela é vertente dos mais absurdos dogmas e dos mais cruéis atos de intolerância. Exaustivas páginas serão escritas por Voltaire combatendo a Infame, nome dado à igreja católica. Serão redigidos tratados dedicados exclusivamente a mostrar incoerências e ridículos nos textos sagrados, textos louvando a tolerância e acusando as penas por motivação religiosa como algo inaceitável. Teríamos aí uma grotesca incoerência no pensamento do autor? Pensamos que não, e a resposta a esta tensão está na formalização do conceito *teísmo*.

Jean Ehrard, em seu livro *L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières*, nos apresentará, no capítulo VIII intitulado *Nature et Religion*, diferentes nuances do deísmo na primeira metade do século XVIII. Nesta apresentação, Ehrard deixa claro que o termo surgia de forma bastante equívoca, dando margem para que posições muito diferentes umas das outras levassem este mesmo nome. Na tentativa de apresentar uma posição teórica mais precisa, Voltaire lança mão do termo Teísmo como substituto ao Deísmo. Lefranc de Pompignan chamará de Teístas

Aqueles que creem não somente na existência de Deus, mas ainda na obrigação de lhe render um culto, na lei natural da qual ele é a fonte, no livre arbítrio do homem, na imortalidade da alma, nas penas e nas recompensas de uma outra vida. (Pompignat, apud EHRARD, 1970, p.264)

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 84-100, jan-jul, 2018

De acordo com esta definição, podemos notar que o teísmo engloba certas características mais gerais do deísmo, como, por exemplo, a própria crença na existência de Deus, a noção de lei natural bem como a ideia de que tal lei deriva diretamente de Deus e de sua

8 Cf. Dicionário Filosófico, verbete Ateu, Ateísmo.

9 Podemos nos perguntar aqui: Se o fundamento princípio da moral, que chamamos de moral primitiva, é universal e natural, ele se aplica também ao povo, age sobre ele. De onde, então, a necessidade deste segundo fundamento, o fundamento garantia da moral, visto que o primeiro já está agindo em todo homem? Ora, o que está em questão na discussão de Voltaire é a justificação da ação, e não seu móbil propriamente dito. O filósofo tem essa justificação na metafísica, enquanto o povo não faz metafísica, portanto sua justificação está na religião e na crença em Deus vingador.

criação, mas, no entanto, o teísta ainda lançará mão de noções que permitem um culto a Deus, a crença na imortalidade da alma e nas punições e recompensas divinas. Ora, de acordo com o Deísmo e suas fontes metafísicas, não podemos afirmar este segundo conjunto de crenças. As certezas sobre a divindade obtidas através da investigação da natureza não nos dão elementos suficientes para que possamos afirmar a bondade divina. Onde, então, o teísta se apoia para fazer tais afirmações? Serão elas tão dogmáticas quanto aquelas das religiões tradicionais?

Para que possamos justificar as afirmações do teísta, devemos retornar um pouco em nossa discussão e nos voltarmos para os critérios da investigação metafísica de Voltaire. Dissemos anteriormente que a metafísica tem por critério a verossimilhança, possuindo um estatuto semelhante ao das verdades históricas. Isso quer dizer que, considerando que apenas as verdades matemáticas e as da lógica, bem como a certeza do eu são passíveis de demonstração, de acordo com o que Voltaire nos diz no verbete *Certo*, *certeza* do Dicionário Filosófico, uma posição metafísica será considerada verdadeira pelas mesmas razões que consideramos como verdadeiro a existência de Pequim¹⁰. Consideramos como verdadeiro a existência de Pequim, mesmo que nunca tenhamos ido até lá, pois existem muitos elementos observáveis que tornam tal crença muito *verossímil*, mas nunca demonstrada. A verossimilhança serve, então, de critério para afirmarmos a verdade ou a falsidade de algo que não se pode demonstrar. O mesmo se dá com as questões históricas e também com as da metafísica. A crença em Deus é, portanto, fruto de uma verossimilhança, o que é muito bem ilustrado no capítulo II do *Tratado de Metafísica*, no qual nos são apresentados e confrontados sumários das razões a favor e contra a existência de Deus. Através do embate destes dois grupos de argumentos, Voltaire faz uma análise comparativa entre eles concluindo que a crença em Deus se sustenta com menos problemas do que a crença contrária, ou seja, ela é mais verossímil e por isso pode ser considerada a mais certa, mesmo sem demonstrações.

No que diz respeito às questões da moral que, obviamente, também não serão passíveis de demonstração, o critério será ainda outro: a utilidade. Nas passagens que citamos acima do *Deus e os homens* vemos que Voltaire louva o criador da religião como alguém que criou algo extremamente útil e eficaz ao gênero humano. Algo semelhante

10 Podemos ler no verbete *Certo*, *certeza* o seguinte: "... então não tendes a certeza de que Pequim existe? Não tendes já visto sedas de Pequim? Pessoas de diferentes países, de diferentes opiniões, e que escreveram com violência umas contra as outras, proclamando todos a verdade de Pequim, não vos asseguram a existência dessa cidade? Responderei que é coisa extremamente provável que haja agora uma cidade de Pequim..." (VOLTAIRE, 1973 B, p. 124).

pode ser lido na carta XIII das Cartas Inglesas, a *Carta sobre Locke*: “A razão humana é tão incapaz demonstrar por si mesma a imortalidade da alma, que a religião viu-se forçada a revelá-la para nós. O **bem comum de todos os homens** pede que se creia a alma imortal: a fé o ordena. Não é preciso mais. A coisa está decidida” (VOLTAIRE, 1973 A, p.28 - grifo nosso). A noção da imortalidade da alma, apesar de ser um tema metafísico, possui um papel moral importante ao constituir-se como um elemento principal na noção de punição e recompensa. Ora, nesse sentido, a crença na imortalidade da alma é algo útil. Isso basta a Voltaire para justificar tal ideia como integrante do conjunto de crenças teísta.¹¹

Se a utilidade da crença na alma imortal e a da religião como um todo servem de critério a Voltaire, existirá ainda um outro ponto muito mais importante que se relaciona com a utilidade da crença num Deus que pune e recompensa: o problema do mal.

3. O problema do mal e a utilidade do Deus vingador

Ao percorrermos a obra de Voltaire poderemos notar que, ao tratar sobre o problema do mal, ele parece mudar de ponto de vista sobre a questão. Em seus textos mais jovens, como é o caso do *Tratado de Metafísica*, o otimismo como solução para a questão da justificativa do mal e do sofrimento humano parece ser mais palatável ao nosso autor, representando uma alternativa possível à questão, como podemos ver no capítulo II do *Tratado*, sobre a existência de Deus.

Como já ilustramos acima, neste capítulo, Voltaire coloca em conflito as posições a favor e contra a existência do ser supremo e tira deste debate aquela posição que parece se sustentar da melhor forma. No sumário das dificuldades sobre a existência de Deus, podemos ler, na 4ª dificuldade, uma argumentação moral que se apoia na questão do mal:

Se o arranjo das partes do mundo e tudo o que se passa entre os seres que tem vida sensível e pensante provasse um Criador e um Senhor, provaria ainda mais um ser bárbaro, pois, se admitirmos causas finais, seremos obrigados a dizer que Deus, infinitamente sábio e infinitamente bom, deu vida a todas as criaturas para que entre si se devorassem. (...) Diante das misérias do homem, há o suficiente para dirigirmos censuras à Divindade durante toda nossa vida. (VOLTAIRE, 1973 D, p.71)

11 Apesar de aceitar como moralmente válido a crença na alma imortal, metafisicamente Voltaire verá a sua mortalidade como uma posição mais verossímil. Essa ambiguidade se reflete na dicotomia povo/filósofos. Para quem faz metafísica, tal noção não é necessária para fundar a moral, enquanto que no registro da religião tal crença é importante.

Ora, se nos remetermos à passagem já citada na qual Voltaire mostra como as noções de justiça e injustiça humanas não podem se aplicar a Deus, veremos como o autor responde a favor da existência de Deus, anulando dificuldades morais como a exposta na citação acima. Além desta resposta, Voltaire lançará mão de uma postura que muito se aproxima do otimismo filosófico de Leibniz, que postula uma ordem do todo, inacessível ao homem por causa de suas limitações intelectuais, na qual todos os acontecimentos estão inscritos, cada um em seu devido lugar, ordem esta fruto da inteligência divina que criou o mundo da melhor forma possível após um cálculo de todas as possibilidades de mundo. Neste cenário, só poderíamos afirmar de fato que algo é mau se, como nos diz Voltaire, pudéssemos mostrar algo melhor, mas, “*quem terá uma ideia em que se mostre a sabedoria divina derogada neste mundo?*” (VOLTAIRE, 1973 D, p.73).

De forma semelhante, podemos ler nos *Elementos da Filosofia de Newton* o uso deste mesmo argumento moral na tentativa de pôr em questão a existência de Deus. O argumento ateu é semelhante ao exposto no *Tratado*: se Deus existe ele deve ser bom, portanto, não deveria haver mal no mundo. Voltaire responde ao ateu: “*O que é mal em relação a vós é bom na ordem geral.*” (VOLTAIRE, 1996, p.28). O otimismo é utilizado, mais uma vez, como tentativa de se furtar ao argumento ateu de viés moral, ou seja, a noção de ordem geral parece suficiente a Voltaire, neste momento, para que o argumento ateu seja invalidado. O que devemos notar, no entanto, no *Tratado de Metafísica* e nos *Elementos da Filosofia de Newton*, é que “*aqui, o que importa é calar o ateu, e não responder adequadamente aos lamentos do sofredor.*” (BRANDÃO, 2008, p.189). Neste momento da produção filosófica de Voltaire, o recurso às respostas otimistas é usado sempre como contra argumento às objeções ateias e seu uso é sempre metafísico e não, propriamente falando, moral.

O otimismo se apresenta sempre do ponto de vista geral, ou seja, o argumento é composto por razões que levam em conta a ordem do todo, o cálculo divino sobre os mundos possíveis e a aparente insignificância dos males individuais face ao conjunto da criação, elementos estes inacessíveis ao homem. Será a partir de 1756 que Voltaire fará um deslocamento em seu ponto de vista sobre o problema do mal, passando do geral para o particular. Tal deslocamento se dará devido a um terremoto de enormes proporções que abalará Lisboa em 1755, ecoando seus tremores nas convicções de nosso autor.

No dia 1º de novembro de 1755, fez-se sentir em Lisboa um terremoto fortíssimo que matou milhares de pessoas. O número de mortes foi tão grande, pois, pelo fato de ser um dia santo, as igrejas se encontravam lotadas no momento do tremor. Diante da notícia de tamanha

tragédia, filósofos e teólogos teceram comentários sobre o fenômeno. Voltaire escreve seu *Poema sobre o desastre de Lisboa, ou Exame deste axioma*: “*Tudo está bem*” no qual ele põe em questão a posição otimista dando como principal contra argumento a ela o sofrimento do indivíduo. O terremoto foi um desastre tão terrível que qualquer teoria metafísica pareceu insuficiente a Voltaire para dar conta de explicar o mal. A perspectiva individual se sobrepõe àquela geral do otimismo através das imagens das mortes e do sofrimento retratadas no poema de Voltaire. Logo na abertura do poema vemos Voltaire realizando este deslocamento da questão, convidando a pensarmos o mal do ponto de vista de quem sofre ao invés de considerá-lo, como faz o otimismo, do ponto de vista do todo:

*O malheureux mortels! Ô terre déplorable!
O de tous les mortes assemblage effroyable!
D'inutiles douleurs éternel entretien!
Philosophes trompés qui criez: 'tout est bien';
Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
Ces débris, ces lambeau, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfant l'un sur l'autre entassés
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés;
Cent mille infortunés que la terre devore,
Qui, sanglants, déchirés, et palpitans encore,
Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours
Dans l'horreur des tourment leurs lamentables jours!
Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,
Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes,
Direz-vous: 'c'est l'effet des éternelles lois
Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix'?*
(VOLTARE, 1961 B, p.304)¹²

Face ao real espetáculo do mal Voltaire sente a ineficácia das explicações metafísicas para dar conta do que realmente importa: justificar o sofrimento do indivíduo. As teorias, por mais refinadas que sejam, não podem consolar o homem, ser sensível e vítima direta do mal. Não é à toa que veremos nos anos seguintes textos negativos sobre o problema. N’O *Filósofo Ignorante* e no verbete “Bem, tudo está” do Dicionário Filosófico, por exemplo, vemos nosso autor mostrar a insuficiência das tentativas de dar conta do problema. No Dicionário, em especial, Voltaire faz um breve histórico destas tentativas, desde a formulação do problema, com Epicuro, passando por alguns mitos

12 Ó infelizes mortais! Ó terra deplorável! Ó de todas as mortes mistura pavorosa/ De inúteis dores eterno diálogo/ Filósofos enganados que gritam: tudo está bem;/ Correis, contemplais estas ruínas terríveis./ Estes destroços, estes farrapos, estas cinzas infelizes./ Estas mulheres, seus filhos um sobre os outros empilhados/ Sob estes mármore quebrados seus membros dispersados; / Cem mil infortunados que a terra devora./ Que sangrando, rasgados e palpitantes ainda./ Enterrados sob seus tetos, terminam sem socorro/ No horror dos tormentos seus lamentáveis dias!/ Aos gritos incompletos de suas vozes expirantes./ Ao espetáculo assustador de suas cinzas fumacentas,/ Vós direis: é o efeito de eternas leis/ Que de um Deus livre e bom necessitam a escolha?

como o de Pandora, dos fenícios e dos indianos chegando, por fim, às teorias metafísicas e ao otimismo. O que se conclui no verbete é que “*O problema do bem e do mal permanece como um caos indecifrável para aqueles que se interrogam de boa-fé.*” (VOLTAIRE, 1973 B, p.120).

Permanecerá, então, o problema do mal como um ponto sem solução nas obras do patriarca de Ferney? O terror, a morte e o sofrimento serão elementos intransponíveis que mostram a fraqueza da filosofia? Pensamos que não. Acreditamos ser possível, a partir da análise dos textos de velhice de Voltaire, construir uma saída ao problema que, se não der conta de apresentar razões ao mal no mundo consegue, pelo menos, dar conta do que realmente importa na discussão: o consolo ao sofredor.

Barão d’Holbach, escritor ateu e amigo de Voltaire, publica a obra *Systeme de la nature* em 1770 e recebe, no mesmo ano, uma resposta de Voltaire, intitulada *Dieu: reponse au Systeme de la Nature*. Nesta obra, Voltaire comenta ponto a ponto várias passagens do livro de d’Holbach, tentando sempre salvaguardar a figura divina ao mostrá-la como necessária para a solução de problemas desencadeados pela doutrina atea do Barão. Dentre estes problemas encontramos a questão do mal.

O velho argumentou ateu é mais uma vez repetido por d’Holbah: Sob o domínio de Deus somos sempre infelizes. Ora, Voltaire não é ingênuo a ponto de negar a existência do mal. Ele sabe que “*Nous souffrons et nous faisons souffrir: telle est notre destinée.*” (VOLTAIRE, 2006, p.543)¹³. Impedir a existência do mal é algo que nenhum filósofo pode fazer, no entanto, aqueles que se debruçam sobre este problema tentam *justificar* o mal e, no fundo da questão, o que está em jogo é nosso desejo perpétuo de consolo (VOLTAIRE, *ibid.* id.). Diante disso, o ateísmo se mostra como uma teoria útil? Para Voltaire a resposta será negativa. Por outro lado, o teísmo e seu pequeno conjunto de dogmas (bem como as religiões tradicionais, de algum modo) parecem se apresentar com uma utilidade que servirá de critério a nosso autor para defendê-la contra a posição dos ateus. A razão não tem capacidade de agir sobre este ponto, visto que aqui ainda não estamos no reino das demonstrações, mas ela também é incapaz de contrariar os dogmas do teísmo.

“Il se peut très bien qu’il y ait en nous une monade indestructible que sente et qui pense, sans que nous sachions le moins du monde comment cette monade est faite. La raison ne s’oppose point à cette idée, quoique la raison seule ne la prouve pas. Cette opinion n’a-t-elle pas un prodigieux avan-

tage sur la vôtre? La mienne est utile au genre humain, la vôtre est funeste;” (VOLTAIRE, *ibid id*).¹⁴

A partir do deslocamento da questão do mal do ponto de vista geral e universal para o ponto de vista do indivíduo, Voltaire acha suficientes os critérios utilitários na defesa da posição teísta em relação aos ateus. Na verdade, não só o teísmo servirá à moral aqui, mas também as religiões tradicionais, no entanto, como elas se mostram maculadas pelos dogmas absurdos, pela intolerância, enfim, como elas se apresentam como vertentes poluídas de uma fonte única e pura, que é a religião monoteísta com o menor número possível de dogmas, o teísmo se apresenta como uma religião depurada destes problemas, que servirá como fundamento garantia da moral ao mesmo tempo em que soluciona o âmago da questão do mal, que é “*consoler notre malheureuse existence.*” (VOLTAIRE, *Ibid p.544*)¹⁵.

Bibliografia

BRANDÃO, R. *A Ordem do Mundo e o Homem: Estudos Sobre Metafísica e Moral em Voltaire*. São Paulo. 254p. Doutorado em filosofia [Tese]. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

DOMENECH, J. *L'éthique des Lumières*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

EHRARD, J. *L'idée de nature en France a l'aube des lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

VOLTAIRE, Epître au auteur du poeme Les trois imposteurs, in: *Epîtres, satires, contes, odes, et pièces fugitives du poète philosophe, dont plusieurs n'ont point encor paru: enrichies de notes curieuses et interessantes*, [Online]. Disponibilidade: https://books.google.co.uk/books/about/Ep%C3%A9tres_satires_contes_odes_et_pi%C3%A8ces.html?id=o8l-AAAACAAJ [05/01/2017], 1771

_____. Dialogue du Douteur et de L'adorateur in: *Mélanges*, Paris: Gallimard, 1961 A

_____. Cândido ou O Otimismo in: *Contos*. Mario Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Cartas Inglesas. In: *Os pensadores*. Marilena Chauí São Paulo: Abril Cultural, 1973. A

_____. *Deus e os Homens*. Eduardo Brandão. 2ªed. São Pau-

14 Pode ser que haja em nós uma mônada indestrutível que sente e que pensa, sem que nós saibamos ao menos o modo como esta mônada é feita. A razão não se opõe a esta ideia, embora apenas a razão não a prova. Esta opinião não tem uma prodigiosa vantagem sobre a vossa? A minha é útil ao gênero humano, a vossa é funesta.

15 Consolar nossa infeliz existência.

lo: Martins Fontes, 2000.

_____. Dieu. Réponse au Système de la Nature. In: STENGER, G. *Derniers Écrits sur Dieu*. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. Dicionário Filosófico. In: *Os Pensadores*. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973 B.

_____. Elementos da Filosofia de Newton. Maria das Graças S. do Nascimento. São Paulo: Editora Unicamp, 1996.

_____. O filósofo Ignorante. In: *Os pensadores*. Marilena Chauí São Paulo: Abril Cultural, 1973 C.

_____. Poème sur le desastre de Lisbonne. In: *Mélanges*, Paris: Gallimard, 1961 B

_____. Profissão de fé dos teístas in: *Filosofia Clandestina: Cinco tratados franceses do século XVIII*. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Tratado de Metafísica. In: *Os pensadores*. Marilena Chauí São Paulo: Abril Cultural, 1973 D.

_____. Tratado Sobre a Tolerância. William Lagos. Santa Maria: L&PM, 2010.

A hermenêutica dos símbolos como aporte para uma fenomenologia da imaginação em Paul Ricoeur

The hermeneutics of symbols as contribution to a phenomenology of imagination in Paul Ricoeur

Palavras-chave: Imaginação. Hermenêutica. Fenomenologia. Paul Ricoeur.

Keywords: Imagination. Hermeneutics. Phenomenology. Paul Ricoeur.

Jonas Torres Medeiros

Doutorando em Filosofia
pela UFC

jtorresmedeiros@gmail.com

Resumo

Partindo da gênese das indagações formuladas por Ricoeur em seus estudos sobre a hermenêutica dos símbolos, este artigo pretende interpretar o processo constitutivo de uma fenomenologia da imaginação a partir de uma sistemática e sintética retomada das contribuições de Ricoeur nesse campo. As obras aqui abordadas serão aquelas nas quais o filósofo circunscrevera o conflito das hermenêuticas em torno do problema do símbolo nos anos 1960: *A simbólica do mal* (1960), *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965), e *O conflito das interpretações* (1969). Nossa reflexão partirá do conflito entre duas modalidades de interpretação protagonizadas, de um lado, pela psicanálise, e, de outro, pela fenomenologia das religiões — ou, para usar termos de Ricoeur, entre uma hermenêutica da suspeita e uma hermenêutica da amplificação. Da tensão dialética entre essas duas hermenêuticas rivais, despontará a preocupação com a linguagem e sua vinculação com as raízes ontológicas do ato interpretativo. A partir desses horizontes abertos pela pesquisa dos símbolos, nosso propósito é divisar o lugar articulador da teoria da imaginação em um dos momentos seminais e mais significativos da obra do autor em estudo.

Abstract

Starting from the genesis of the questions formulated by Ricoeur in his studies about the hermeneutics of symbols, this article intends to interpret the constitution process of a phenomenology of imagination from a synthetic and systematic resumption of the contributions of Ricoeur in that field. The works dealt with are those in which the philosopher circumscribed the conflict of hermeneutics in the problem of the symbol in the 1960s: *The Symbolic of Evil* (1960), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1965), and *The Conflict of Interpretations* (1969). Our reflection will depart from the conflict between two modes of interpretation led, on the one hand, by psychoanalysis, and, on the other, by the phenomenology of religions — or, in Paul Ricoeur's terms, between a hermeneutics of suspicion and a hermeneutics of amplification. From the dialectic tension between these two rivals hermeneutics will emerge the concern about language and

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 101-130, jan-jul,
2018

its linking with the ontological roots of the interpretive act. From these horizons opened by research of the symbols, our purpose is to see the place of articulator that imagination theory has in one of the seminal and most significant moments in the work of the author in study.

Introdução

O propósito deste artigo é tentar compreender a importância da imaginação na hermenêutica dos símbolos elaborada por Paul Ricoeur nos anos 1960. A imaginação é um dos temas principais e, no entanto, frequentemente esquecido no domínio da estética. Além disso, é um conceito subjacente e constante na obra de Paul Ricoeur, dispersa pelos vários campos da investigação aos quais se dedicou: fenomenologia, hermenêutica, ontologia, linguagem, política, religião, ética etc¹. É assaz notável o fato de que a obra de Ricoeur se estenda pelos diferentes campos que formam o corpo da reflexão filosófica. Se quiséssemos, contudo, classificá-la sob uma única dimensão, em que campo da filosofia poderíamos localizá-la? Essa é uma questão que foi reiteradamente colocada ao próprio filósofo, e por ele várias vezes rejeitada. Por exemplo, em resposta ao crítico Lewis S. Mudge, que tentara fornecer ao leitor uma visão panorâmica e coerente dos escritos de Ricoeur: na sua resposta a essa tentativa, o filósofo responde com “gratidão cordial”:

(...) pelo fato de eu mesmo ser incapaz de realizar tal panorama, tanto por estar sempre impelido para diante por um novo problema a atacar e porque, quando me acontece lançar um olhar retrospectivo sobre minha obra, fico antes chocado pelas descontinuidades de meus trâmites do que pelo caráter cumulativo de minha obra. Busco considerar cada obra como um todo auto-suficiente, gerado por um desafio específico, e a seguinte como procedente de problemas não resolvidos, produzidos como um resíduo pelas obras precedentes (RICOEUR, 2006, p. 83).

Se repassarmos sobre um olhar panorâmico a obra de Paul Ricoeur, a problemática da imaginação captará sobremaneira a nossa atenção. Já uma obra seminal como *A Simbólica do mal*, publicada em 1960, se originara da impossibilidade, para uma fenomenologia de tipo husserliano, de dar conta do caráter imaginativo e simbólico da chamada “vontade má”. A seguir, *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, por sua vez, foi uma obra na qual o pensador francês tentara responder ao desafio de uma hermenêutica da suspeita, opondo-

1 Para uma ampla discussão acerca da imaginação como conceito funcional e justificativo de uma unidade na obra de Paul Ricoeur, cf. CASTRO, 2002.

-se a uma hermenêutica de amplificação, anteriormente aplicada ao conjunto dos símbolos tradicionais relativos ao mal. Em seguida, *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica I*, surgira como tentativa de ampliar o referido debate e tratar de maneira não eclética os problemas postos por uma hermenêutica multidimensional. A seguir, o livro *A metáfora viva* aborda os problemas da emergência de novas significações da linguagem e as intenções referenciais levantadas por esses discursos não descritivos, como o discurso poético. Em certo sentido, todos esses problemas estavam implícitos no começo das pesquisas de Ricoeur sobre as formas simbólicas e míticas de discurso, mas só podiam ser reconhecidas como resultado de uma discussão hermenêutica. Como se pode perceber, o percurso pelas diferentes obras de Ricoeur vai tornando cada vez mais explícita uma preocupação com o problema complexo da *ficção* e da *imaginação produtiva*. É sabido que Ricoeur mantivera expressamente, durante décadas, a vontade de escrever uma terceira parte de sua *Philosophie de la Volonté*², que daria seguimento às questões deixadas em suspenso ao termo de *A Simbólica do Mal*, mas essa terceira parte numa viu a luz do dia. Ela seria compreendida por uma “poética da vontade”, projeto do qual pouco se conhece. No entanto, sabe-se que a sua parte final deveria conter uma seção sobre a *poética da imaginação*. Cumpre assinalar que o projeto de uma poética da imaginação acabou por ser levado a cabo, sob a orientação de Ricoeur, por um dos seus discípulos, cuja tese de doutoramento incide sobre a possibilidade de uma *poética do possível* (cf. KEARNEY, 1984). Segundo o biógrafo François Dosse (2008, p. 432), Ricoeur teria confessado a Kearney que terminar a filosofia da vontade com uma poética da imaginação tinha sido seu projeto durante 40 anos. No entanto, apesar da ausência de conclusão desse projeto, não deixa de ser verdade que Ricoeur explorou sistematicamente a questão da imaginação nas décadas de 70 e 80, desenvolvendo aspectos importantes de uma teoria da imaginação através de seus trabalhos sobre a metáfora, a narrativa, a ideologia e a utopia.

A preocupação com a questão da imaginação produtiva tem uma de suas raízes na problemática da linguagem do duplo sentido, ele-

2 *A Philosophie de la volonté*, dividida em dois tomos, cujo primeiro constitui tese doutoral de Ricoeur apresentada em 1950. Com essa tese sobre a vontade, o filósofo queria ocupar o espaço deixado em aberto pelas análises fenomenológicas que, concentrando-se na percepção, excluía do âmbito fenomenológico a práxis humana (a ação). Foi, portanto, uma investigação do agir que Ricoeur empreendera através da análise da vontade. A vontade deveria ser analisada em si mesma, e não somente pela existência vivida. Seus elementos seriam o decidir, o agir e o consentir. Ricoeur instaura uma dialética do *voluntário* e do *involuntário*, a partir da qual aprofunda sua meditação sobre a existência humana. Ao fim dessa primeira reflexão, o autor percebe que o homem é vontade falível, e, portanto, capaz do *mal*. Esse problema, por sua vez, conduz Ricoeur ao tema da linguagem, pois para entender o mal e a culpa, o filósofo deve ouvir e interpretar os símbolos e mitos culturais que dão testemunho dessa *vontade má*. (Cf. RICOEUR, 2009a; 2013a).

mento comum entre hermenêutica e psicanálise, mas que não constitui dificuldade unicamente desses dois domínios: “a fenomenologia da religião também o conhece” (RICOEUR, 1977, p. 18). A imaginação, tal como ele desponha da fenomenologia da religião, não consiste unicamente na dissimulação do desejo num duplo sentido, como nos ensina a psicanálise: “ela [a fenomenologia da religião] não conhece antes o símbolo como distorção da linguagem” (RICOEUR, 1977, p. 18). Para a fenomenologia da religião, o símbolo é a manifestação de outra coisa que aflora do sensível, da imaginação como expressão de um fundo que também se mostra e se oculta. Esse conflito e essa convergência entre psicanálise e fenomenologia da religião, largamente explorada por Ricoeur sob a forma de um conflito entre hermenêuticas rivais, representa uma das fontes fundamentais do problema da imaginação em sua filosofia. Nosso propósito é discutir aqui, sumariamente, o conteúdo e a validade dessa filosofia da imaginação.

Procuramos, com isso, desenvolver o problema de encontrar algum eixo articulador da diversidade de investigações pelas quais se disseminou a obra de Ricoeur. Algumas tentativas mais diretas, como é o caso de Castro (2002), Heleno (2001) e Gagnebin (2006), podemos apontar uma predominância da questão da *ontologia*. Ora, para Ricoeur, o seu pensamento constitui uma *ontologia quebrada*, isto é, uma reflexão aberta, sempre a caminho. A “unidade” que Ricoeur anuncia não é uma unidade intelectualmente apropriada. Para usar uma metáfora do próprio autor, em *O conflito das interpretações* (1988a, p. 27) trata-se de uma unidade a ser vislumbrada, como Moisés vislumbrou a terra prometida, sem jamais nela ter entrado. Trata-se de uma unidade como horizonte e como limite. Nosso intento, aqui, é seguir as trilhas abertas por Ricoeur em suas investigações sobre o símbolo e divisar a imaginação, neste caso específico, como conceito funcional e articulador. Ora, investigar desse modo a imaginação não significa hipostasiá-la como um conceito absoluto, como se pretendêssemos tematizá-la independentemente das experiências particulares. O próprio Ricoeur, aliás, gostava de definir seu pensamento, contra os clichês em vigor, como “uma filosofia sem absoluto” (RICOEUR, 1994, p. 247), à maneira do filósofo e fenomenólogo suíço Pierre Thévenaz. Nesse sentido, o pensador francês era vigilante em relação à hipostasiação de alguns conceitos como *estrutura*, *alteridade*, entre outros tão ao gosto de seus contemporâneos.

Passemos, agora, ao debate acerca dos marcos conceituais que nos permitem divisar, como sustentação mesma da hermenêutica dos símbolos de Ricoeur, uma teoria da imaginação como redescritção do real revelada nos signos culturais da existência humana. Para esse debate serão consideradas com especial atenção as obras do pen-

sador francês que debatem os problemas hermenêuticos lançados pelos símbolos à reflexão filosófica, quais sejam: *A simbólica do mal* (1960/2013a), *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965/1977), e *O conflito das interpretações* (1969/1988).

Imaginação e linguagem: pela via do conflito das interpretações

O conflito das interpretações (1988), livro assente na já mencionada realidade de várias hermenêuticas distintas, nasce, em parte, do desafio que o símbolo psicanalítico lança para Ricoeur em termos interpretativos. Esse desafio é lançado na medida em que a psicanálise “fornece à fenomenologia do sagrado e a toda a hermenêutica, concebida esta como recolhimento do sentido e como reminiscência do ser, seu mais radical contrário” (RICOEUR, 1977, p. 39). Afirmar que o símbolo é objeto e fonte de interpretação para Ricoeur e para Freud não iguala os dois pensadores quanto ao estatuto da interpretação. A diferença fundamental encontra-se precisamente no conteúdo semântico que ambos dão à noção de símbolo e ao termo *interpretar*. “Símbolo é matéria de reflexão filosófica para Ricoeur, e símbolo é matéria de interpretação psicanalítica para Freud” (CASTRO, 2002, p. 178). A diferença é evidente e se revela nos modos contrastantes de captação do símbolo. Para Freud, essa captação se dá pela distorção do sentido básico ligado ao desejo, enquanto para Ricoeur, a captação do universo do símbolo se dá no interior do universo do sagrado. O fato é que, num caso como no outro, há hermenêutica, mesmo que com resultados distintos e em direções opostas. Surge, portanto, a dúvida: o símbolo é distorção ou revelação? Eis o nó do debate:

O que está em jogo, nessa contestação, é o destino daquilo que chamarei, para simplificar, o *núcleo mítico-poético da Imaginação*. Face à ‘ilusão’, à função fabuladora, a hermenêutica desmitificante erige uma austera disciplina da necessidade. (...) Por outro lado, porém, não faltaria a essa disciplina do real, a essa ascese do necessário, a graça da imaginação, o surgimento do possível? E não teria essa graça da Imaginação algo a ver com a Palavra como Revelação? (RICOEUR, 1977, p. 39, grifo nosso).

O desafio de Ricoeur é arbitrar esse debate dentro dos limites de uma *filosofia da reflexão*. Seguindo as indicações desse problema, ao pensador francês interessa a existência de duas maneiras de ler o símbolo que se complementam: uma *arqueológica* e outra *teleológica*. Ambas as hermenêuticas são legitimadas por Ricoeur atendendo à duplicidade inerente ao próprio símbolo. Por um lado, a simbologia organiza-se arqueologicamente entre as determinações e os enca-

deamentos causais; no entanto, o símbolo como portador de sentido tende para uma escatologia emergente num objeto situado no espaço e no tempo. Trata-se, assim, de captar o pluralismo coerente das interpretações, em que o real sentido do símbolo se revela. Esse pluralismo torna-se possível apenas quando consideramos a atividade dialética da imaginação simbólica, isto é, a coerência de explicitação entre o sentido próprio da imagem, enquanto sentido manifesto, e, para além dele, do *sentido figurado* como criação poética. O que é solicitado à filosofia, aqui, são duas tarefas bastante exigentes: “arbitrar a guerra das hermenêuticas e integrar todo o processo da interpretação na reflexão filosófica” (RICOEUR, 1977, p. 281). Por um lado, portanto, criar uma dialética que substitua uma antítese entre restauração e suspeita no regime do símbolo, fazendo com que uma remeta à outra e, simultaneamente, por meio mesmo dessa dialética, ir da reflexão abstrata à reflexão concreta.

Mas a grande filosofia da *linguagem* e da *imaginação* que nos daria sem mais o princípio de oposição não está ao nosso alcance. Muito depressa foi dito que o símbolo traz em si, em sua textura semântica sobredeterminada, a possibilidade de várias interpretações, de uma interpretação que o reduz à sua base pulsional e de uma interpretação que desenvolve a intenção completa do sentido simbólico (RICOEUR, 1977, p. 281).

Esta é a questão predominante nos trabalhos de Ricoeur, assente na possibilidade de existência de uma dupla abordagem interpretativa. Para atingir o nível de compreensão de uma síntese dessa dupla abordagem, a dialética proposta pelo autor é concebida a partir de uma longa progressão de argumentos e pontos de vista hierarquizados. Em primeiro lugar, ele consagra um capítulo de *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965/1977) ao exame do dossiê epistemológico da psicanálise, para a seguir passar a um nível propriamente filosófico, a uma etapa *reflexiva* comandada pelo conceito diretivo de *arqueologia do sujeito*. Em terceiro lugar, essa arqueologia precisa sair do nível mais abstrato, sendo confrontada num plano de oposição complementar com uma *teleologia*, em que se esboça o nível propriamente *dialético* da discussão. Por fim, há o debate mais vasto em que Ricoeur estabelece a contribuição para a hermenêutica geral retomando as *abordagens do símbolo* a partir das aporias da interpretação psicanalítica (RICOEUR, 1977, p. 282).

Ao ler *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/2001), Ricoeur descobre nessa obra uma hermenêutica fundada por Freud, oposta àquela praticada por ele em *A simbólica do mal*, o que o leva ao problema filosófico traduzido pela interrogação: o que é interpretar?

Destaquemos que o próprio título da obra dedicada a Freud, *Da interpretação* (1965/1977) destaca a importância que Ricoeur confere ao problema. Com efeito, se uma das fontes desse problema, Ricoeur a recebe da psicanálise de Freud, por outro lado ele em nada o afasta de encontrar, através do estudo da imaginação criadora, o impulso para o conhecimento das estruturas humanas. Estamos diante de outro solo de significações que enriquecerá o conhecimento dos símbolos. De certo modo, será a imaginação a suportar o percurso e o rumo que o filósofo seguirá.

A constatação desses dois estilos contrastantes de interpretar leva Ricoeur a procurar confrontá-los, pois o símbolo se impõe como realidade em qualquer campo hermenêutico em que nos situemos. Fundamentado na realidade de que os símbolos possuem interpretações diferentes, uma redutora do sentido, em que os símbolos são disfarces, utilizada pelo inconsciente para revelar uma arqueologia do sujeito, e outra que, pela análise do símbolo, promove e projeta o sentido da própria existência tendo em vista a formação teleológica do *eu*, faz-se necessário responder à questão sobre o fundamento do interpretar. Pelo fato de o símbolo ser essencialmente polissêmico e pluridimensional, não podemos nos concentrar numa hermenêutica limitada por uma única dimensão. Em outras palavras, tanto as hermenêuticas redutoras, que tratam o símbolo como um epifenômeno, um sintoma, um efeito, uma superestrutura — como a psicanálise de Freud ou o estruturalismo de Lévi-Strauss —, como as hermenêuticas restauradoras que amplificam o símbolo deixando-o levar pela sua força de integração — como Kant e o criticismo de Ernst Cassirer, a arquetipologia de Jung ou a poética de Bachelard — pecam pela restrição do campo explicativo. No entanto, as duas índoles interpretativas adquirem valor juntas uma à outra. Gilbert Durand (1995) precisa o sentido desses dois tipos de hermenêutica: “*O corolário do pluralismo dinâmico e da constância bipolar do imaginário é, como Paul Ricoeur descobre num artigo decisivo, a coerência das hermenêuticas*” (DURAND, 1995, p. 91-92, grifo do autor).

É nesse sentido que a hermenêutica da suspeita reorientará, inclusive, a indagação filosófica a respeito de Deus: já não se trata mais, diz Ricoeur (1988, p. 432), de por em questão o conceito de Deus como despido de significação. “Eles criaram uma nova espécie de crítica, uma crítica das representações culturais consideradas como sintomas disfarçados do desejo e do temor” (RICOEUR, 1988, p. 432). Para uma hermenêutica animada pelos *mestres da suspeita*³, a

3 Expressão comum tanto a Ricoeur quanto a Foucault. Freud, juntamente com Nietzsche e Marx, por terem em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si, são chamados por Ricoeur de mestres da suspeita, pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito da

dimensão cultural da experiência humana à qual pertencem a religião, a ética, os mitos e os símbolos, tem uma significação oculta, escondida, que requer um modo específico de decifração, “de levantar as máscaras” (RICOEUR, 1988, p. 432). O mito, o símbolo religioso, tem significações desconhecidas pela consciência do crente, em razão de uma dissimulação específica que subtrai a origem real à investigação da consciência. Por esse motivo, o símbolo requer uma técnica de interpretação adaptada a esse modo de dissimulação, isto é, uma interpretação da imaginação *como ilusão*. Avaliando as ambiguidades da leitura da religião em Freud, Ricoeur destaca que, para o psicanalista, a verdade da religião está por trás da *fantasia encobridora*: “A verdade está na lembrança. *Tudo o que a imaginação ajunta é, como no sonho, distorção*. Tudo o que o pensamento raciocinante ajunta é, como no sonho igualmente, remanejamento secundário, racionalização e superstição” (RICOEUR, 1977, p. 428, grifo nosso). Porém, assevera Ricoeur, essa fantasia, essa ilusão encobridora é, por outro lado, “(...) distinta do simples erro, no sentido epistemológico da palavra, ou da mentira, no sentido moral vulgar” (RICOEUR, 1977, p. 432). Portanto, só o olhar da suspeita, o olhar da crítica, pode ter acesso a essas significações ocultas, mascaradas pelas significações públicas de nossa consciência:

Nietzsche e Freud, de uma maneira paralela, desenvolvem uma espécie de hermenêutica redutora que é ao mesmo tempo uma espécie de filologia e uma espécie de genealogia. É uma filologia, uma exegese, uma interpretação na medida em que o texto da nossa consciência pode ser comparado a um palimpsesto sob a superfície do qual está escrito um outro texto. Decifrar esse outro texto é tarefa desta exegese especial. Mas esta hermenêutica é ao mesmo tempo uma genealogia, porque a distorção do texto procede de um conflito de forças, de pulsões e de contra-pulsões, cuja origem deve ser desocultada (RICOEUR, 1988, p. 432).

Não se trata, aqui, de uma genealogia no sentido cronológico da palavra. Mesmo quando se fala em estádios históricos, a genealogia não reconduz a uma origem temporal, mas antes, nas palavras de Ricoeur, “(...) a um foco virtual, ou melhor, a um lugar vazio” (RICOEUR, 1988, p. 432). A tarefa da genealogia é descobrir o lugar da moral, dos símbolos e mitos como este lugar vazio. O essencial para o presente argumento não é que a origem real dessa imaginação ilusória seja a

consciência de si. No caso de Freud, a crítica feita à modernidade, desencadeada pelo questionamento dessas certezas, sublinhou a importância do sonho e da decifração da linguagem onírica — uma das zonas de emergência do símbolo — para a compreensão do homem. Os problemas filosóficos implicados são a discussão do estatuto epistemológico da psicanálise e a descoberta da crise da noção de consciência. Trata-se, pois, de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa hermenêutica (RICOEUR, 1977).

vontade de potência, a infraestrutura ou a libido: apesar dessas diferenças de fundo, as análises respectivas reforçam-se mutuamente, enquanto veem da religião e nos mitos a origem da interdição e da culpabilidade enquanto significações ilusórias.

Numa direção complementarmente oposta, Ricoeur localizará a culpabilidade sobre um fundo simbólico amplificador, numa rede de imagens e de significações nascentes e de riqueza originária, de Atenas a Jerusalém (pois a hermenêutica dos símbolos também constitui um trabalho de memória em que o filósofo analisa as duas pernas sobre as quais caminha seu trabalho filosófico: a grega e a hebraica). Esse fundo simbólico é o objeto e a fonte de reflexão aduzidos da obra *A simbólica do mal* (1960/2013a). Em oposição à interpretação redutora, Ricoeur caracteriza, aqui, aquela por ele praticada nessa obra, como uma interpretação centrada no excedente de sentido, que o simbolismo do mal abriga e que somente a reflexão foi capaz de elevar à sua plenitude significante. No caso da interpretação redutora do simbolismo da culpabilidade, Ricoeur acredita ver na psicanálise um exemplo privilegiado. Conquanto a psicanálise possa ser aplicada a qualquer fenômeno cultural, a qualquer manifestação humana, pessoal ou social, sua interpretação, ainda que precisa, é limitada na exata medida de sua teoria. Considera seus objetos sempre à luz da metapsicologia de Freud, do modelo tópico-econômico de explicação. Os fenômenos são sempre vistos sob a ótica da satisfação substitutiva de um desejo inconsciente — que tem como paradigma o sonho.

Como resolver, portanto, essa divisão posta entre dois estilos contrastantes de interpretação? Um, psicanalítico, desmistificador ou da suspeita, em que os símbolos e a linguagem em geral mais ocultam que manifestam, através de uma hermenêutica redutora onde se formula uma noção de consciência que traz consigo o confronto com as próprias ilusões, forças e pulsões; o outro, o de uma fenomenologia da religião, re-mitificador do discurso e atento à palavra que o símbolo diz. O caminho encontrado pelo filósofo para essa questão não é de modo algum curto ou superficial, mas longo, vasto e aprofundado. Da obra de Freud, Ricoeur encontra um apoio contrastante à sua pesquisa inicial sobre os símbolos. Das obras de Freud estudadas pelo filósofo, podemos destacar *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1990/2001). “O que a *Traumdeutung* [Interpretação dos sonhos] propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho” (RICOEUR, 1977, p. 16).

Eis o que a obra de Freud propunha e o que constituirá problema para Ricoeur. Os estudos do filósofo levam-no a ultrapassar a imedia-

tez limitativa inicial, relacionada a um conjunto simbólico em particular, e abri-la à estrutura simbólica, enquanto estrutura específica da linguagem. É por isso que o filósofo afirma que a sua preocupação no primeiro capítulo da obra *Da interpretação* (1965/1977) foi a de preservar a amplitude, a diversidade e a irreduzibilidade dos “usos” da linguagem. É com base nesse pressuposto que Ricoeur pretende contribuir para a possível exploração de algumas articulações entre hermenêutica e psicanálise, chamando a atenção para o enriquecimento que essa traz ao debate contemporâneo sobre a linguagem⁴.

No seu *ensaio sobre Freud*, Ricoeur (1977) começa por afirmar:

Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de um Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos da história comparada das religiões e da antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise (RICOEUR, 1977, p. 15).

A articulação da linguagem com o desejo é feita em Freud através de um modelo de investigação específico: o sonho. Todavia, de que modo se pode procurar no sonho essa articulação? Ricoeur explica: não é o sonho, enquanto sonho sonhado que pode ser interpretado, mas sim o seu relato, o texto que o narra *a posteriori*. É sobre esse relato do paciente, que a psicanálise quer sobrepor outro texto, que será interpretado como palavra primitiva do desejo. Assim, não é o desejo o que se encontra no centro da análise, mas sim a sua linguagem. Com base nessa compreensão da dinâmica hermenêutica presente na psicanálise, o problema que Ricoeur vai colocar em *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, e que atravessará toda a obra, é o problema das expressões de duplo sentido que dizem o desejo e que designam o mostrar-esconder próprio do duplo sentido. Claro que, enunciando dessa forma, não é um problema da psicanálise que está em jogo, mas um problema filosófico da dimensão hermenêutica⁵.

4 A contribuição de Freud para o debate filosófico acerca da linguagem e da interpretação não deixou de ser apontada por outros autores. No campo psicanalítico, tamanho foi o impacto do livro de Freud, *A interpretação dos sonhos* (*Die Traumdeutung*), que a própria ideia de sonho pareceu tornar-se indissociável da de interpretação: “Quando lemos a *Traumdeutung*”, escreve Jean-Bertrand Pontalis (1972/1977, p. 160), “tendemos a confundir o objeto da investigação — o sonho — com o método e a teoria que ele permitiu a seu autor constituir. (...) *A Traumdeutung* (...) não é, para nós, o livro da análise dos sonhos, e menos ainda o livro do sonho, mas o livro que, por intermédio das leis do *logos* do sonho, desvenda a lei de qualquer discurso e funda a psicanálise”.

5 “Em seguida, este livro não é um livro de psicologia, mas de filosofia. O que me importa é a nova compreensão do homem introduzida por Freud. Situo-me na companhia de Roland Dalbiez, meu primeiro professor de filosofia, a quem quero prestar minha homenagem aqui, de Herbert Marcuse, de Philip Rieff e de J. C. Fluge” (RICOEUR, 1977, p. 11).

Assim, Ricoeur reitera que a dinâmica do desejo e do recalque só se enuncia numa semântica: “(...) não é o desejo como tal que se encontra no centro da análise, *mas a sua linguagem*” (RICOEUR, 1977, p. 17, grifo nosso). E reforça a importância da psicanálise para a reflexão filosófica fundamentada na linguagem, nos seguintes termos:

(...) essa dinâmica (...) do desejo e do recalque só se anuncia numa semântica: as “vicissitudes das pulsões”, para retomar uma expressão de Freud, só podem ser atingidas nas vicissitudes do sentido. Eis as razões profundas de todas as analogias entre o sonho e o chiste, entre o sonho e o mito, entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a “ilusão” religiosa etc. Todas essas “produções psíquicas” pertencem ao domínio do sentido e dizem respeito a uma única questão: como a palavra surge no desejo? Como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar? É essa nova abertura sobre o conjunto do falar humano, sobre o que quer dizer o homem desejante, que credencia a psicanálise ao grande debate sobre a linguagem (RICOEUR, 1977, p. 17).

Em outra direção, aquela de *A simbólica do mal*, Ricoeur (2013a) parte de uma fenomenologia da confissão que o projeta numa hermenêutica da linguagem da confissão. De outro lado, tomando como objeto o universo da psicanálise, o que Ricoeur determina como objeto de reflexão filosófica é precisamente a linguagem que diz o desejo. Assim como a confissão, em *A simbólica do mal*, o desejo faz ecoar a palavra. Chegamos, aqui, a um ponto que será crucial aos estudos de Ricoeur. O filósofo tem a certeza de que essa linguagem que diz o desejo não é diferente da linguagem da confissão. O homem que diz o mal e o homem que diz o desejo expressam-se ambos numa *linguagem simbólica*. É o modo como os psicanalistas utilizam esses símbolos que lhes restringe todas as possibilidades de uma intencionalidade segunda. Para Ricoeur (2010), na psicanálise não existem fatos a serem observados, mas sim a interpretação de uma narrativa do desejo, a fim de aceder ao discurso verdadeiro, à verdade da história de vida pessoal numa situação concreta, ao sentido verdadeiro que há que alcançar através da máscara do fantasma. Como o paradigma da interpretação, aqui, é a interpretação dos sonhos, recordemos como se produz, nos sonhos, a dinâmica entre objeto originário e objeto substituído, motivada pelo desejo, e como ela é interpretada. O sonho, afirmara Freud (1900/2001), é uma substituição deformada de um representante psíquico inconsciente, cujo desvelamento é a tarefa da interpretação onírica. Quer dizer, impõe-se uma distinção entre o conteúdo manifesto no sonho e o conteúdo latente que permanece oculto no texto do sonho e que terá de ser descoberto na interpretação. Esta dinâmica teve o mérito de descobrir o inconsciente: é com

base nas relações conflituosas entre as instâncias psíquicas, entre consciente e inconsciente, que a interpretação, para a psicanálise, consiste em seguir o mecanismo de deslocamento e de desvio que se manifesta na semântica do sonho e da neurose, e que se funda nas pulsões do desejo.

A leitura da psicanálise por Ricoeur entra na nossa discussão sobre a imaginação precisamente pelo fato de o filósofo ter empreendido uma leitura aprofundada da obra de Freud como obstáculo incontornável ao seu projeto hermenêutico. Sua leitura do discurso freudiano se caracteriza por ver na fala psicanalítica uma dualidade de discurso: Freud referia-se ao humano em termos de *sentido* e de *força*. Essa é justamente uma das teses fundamentais de Ricoeur: identifica ele, na teoria de Freud, uma articulação entre energética e hermenêutica, entre interpretação e explicação causal. A energética já está presente desde o *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/2006), de nítido viés fisicalista e neuronal, que se articula posteriormente com a interpretação (*Deutung*), que desponta desde a já mencionada obra sobre os sonhos, de 1900. Essa articulação ganhará corpo em seus trabalhos posteriores, sobretudo nos escritos de metapsicologia (FREUD, 1915/2006). Ora, é justamente nesse cruzamento entre força pulsional, energética, arqueológica do desejo, e o sentido teleológico da esperança, que emerge a imaginação como ilusão, expressa por símbolos oníricos, míticos, poéticos, culturais. É interessante notar, ainda, como Ricoeur destaca o amor de Freud pelas artes em contraste com seu preconceito para com a religião. É com base nesse amor e nessa rejeição que se pode interceptar a possível inteligibilidade da imaginação na psicanálise, como destaca Ricoeur na seguinte afirmação:

É mergulhando em nossa infância e fazendo-a reviver oniricamente, que eles [os símbolos] representam a projeção de nossas possibilidades próprias no registro do imaginário. Esses símbolos autênticos são verdadeiramente regressivos-progressivos. Pela reminiscência, a antecipação; pelo arcaísmo, a profecia. (RICOEUR, 1977, p. 401).

Portanto, a imaginação integradora da filosofia da suspeita de Freud tem como função clarificar as fantasias distorcidas. Essa imaginação tem uma matéria ligada aos desejos inconscientes e ao mundo arcaico. Apesar deste enraizamento na pulsão, não podemos esquecer que o imaginário acede à expressão pela palavra. A linguagem interpretativa alcança a verdade da história do desejo. Por isso, a imaginação regressiva pode ser denominada, como o afirma Castro (2002, p. 188) de dramática: “(...) na medida em que molda histórias. Conta histórias do desejo, histórias essas que terão de ser interpretadas”.

Podemos concluir este ponto de nossa argumentação explicitando

o ganho que a hermenêutica dos símbolos recebe com este estudo sobre a psicanálise de Freud. O desenvolvimento que a noção de imaginação vai encontrar, nas obras posteriores de Ricoeur, ligada à inovação semântica da metáfora e da narrativa, e abrindo-se para o conceito de identidade narrativa⁶, tem no cruzamento entre a imaginação da suspeita psicanalítica e a imaginação mítico-poética o momento originário para a sua compreensão. Na *identidade narrativa*, conceito elaborado por Ricoeur (2014) a partir dos anos 1990, é necessário, também, desmascarar arcaísmos e recuperar um passado no presente que se projeta no futuro.

Imaginação e símbolo: entre hermenêutica e existência

O percurso dessa reflexão sobre os símbolos e a psicanálise permite-nos concluir que a consciência, deixando de ser um dado, torna-se *tarefa*. Ora, num importante ensaio intitulado *A consciência como tarefa*, Ricoeur (1988, p. 24) aponta o fato de que, à semelhança de Hegel, para quem a consciência não podia igualar os seus próprios conteúdos, também a psicanálise mostra que a consciência não pode ser tomada como critério absoluto: recusa-se, a um só tempo, a tese da *simplicidade* indecomponível do *Cogito* e a tese de sua imediatez. A reflexão não é, desse modo, intuição direta do mundo, daí que a posição do ego deva ser reapropriada por um trabalho de imaginação, como superação de uma separação, de um esquecimento, que é a sua situação inicial. A reflexão precisa se transformar em hermenêutica: uma interpretação dos signos que desenvolvemos em nossas obras de cultura e através dos quais se revela a nossa existência como “desejo de ser ou esforço por existir” (RICOEUR, 1988, p. 24)⁷. A hermenêutica precisa também incorporar os métodos e pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os signos do homem; exigindo, como já mostramos, a passagem por uma interpretação redutora e destruidora, por uma verdadeira depuração da imaginação⁸ (com uma hermenêutica da suspeita), porque o que é

6 “É no cruzamento da imaginação da suspeita com a imaginação mítico-poética que a identidade narrativa encontra a sua origem” (CASTRO, 2002, p. 298)

7 Sobre a questão da relação ficção-desejo, reflexão-existência, ver também o ensaio *O ato e o signo segundo Jean Nabert*, In: RICOEUR, 1988, p. 208.

8 Essa preocupação com o refinamento da imaginação continuará presente em diversos momentos posteriores da obra de Ricoeur: até mesmo em um manuscrito póstumo e inacabado, como, por exemplo, *Vivo até a morte* (2012b), escrito pelo filósofo já idoso, à mão trêmula: Ricoeur faleceu em Châtenay-Malabry no ano de 2005; e o referido texto foi encontrado numa pasta de cartolina intitulada “*Jusqu’à la mort. Du deuil et de la gaité* [Até a morte. Do luto e do Júbilo], P. R.”. Nesse manuscrito, sobressai-se a recusa de imaginar, de representar um pós-morte de forma acrítica, de objetivar um além-mundo ou uma “vida eterna” qualquer: essa depuração do imaginário é feita no sentido próprio e rigoroso da crítica filosófica que não se deixa enganar e que prefere aprofundar a aporia, o impasse: a morte, aliás, remete Ricoeur não para um além, mas para um *aquém*, o do nosso mundo de vida, o único que temos. Ou seja, Ricoeur prefere uma “mudança de sinal” desse limite existencial,

dados primeiramente é a consciência falsa, o preconceito, a ilusão, a pretensão ao conhecimento de si. Ela é também exigência superadora, já que a significação da consciência não está nela mesma, mas na sucessão das figuras do espírito que a levam para diante, num movimento teleológico onde a significação dos símbolos será uma promessa escatológica, uma profecia da consciência.

Em todo caso, a escuta do apelo do símbolo, a própria interpretação do mito e da religião implicam, para além de uma descrição fenomenológica do símbolo e de sua apropriação hermenêutica, numa filosofia reflexiva capaz de pensar a partir dos símbolos, respeitando o seu enigma original, mas a partir daí promovendo seu sentido, formando-o na responsabilidade de um pensamento autônomo. A hipótese frequentemente reiterada por Ricoeur é que nenhum símbolo, enquanto via de abertura e de descoberta de uma verdade do homem, é completamente estranho à reflexão filosófica. Foi necessário, porém, tomar, ao longo de suas investigações, o maior número das funções do símbolo (função psíquica, cósmica, onírica, poética) na sua dialética, tocando em vários registros simultaneamente, para que uma reflexão a partir dos símbolos possa efetivamente revelar os traços de nossa existência (RICOEUR, 2013a). Contrapostas as grelhas interpretativas de métodos tão radicalmente opostos como a fenomenologia da religião (a descrição do “sagrado” como objeto intencional, com a “verdade” do símbolo e uma teoria da reminiscência implícitas) e a interpretação psicanalítica dos mitos e símbolos (definição destes por sua função “econômica”, “ilusão” e “retorno do recalcado”), trata-se agora de articulá-las numa relação dialética.

De nosso ponto de vista, é o crescimento, a maturação de uma concepção filosófica de imaginação — como também de sujeito e de subjetividade — que aparece no cruzamento desse duplo deslocamento: regressivo-arqueológico e progressivo-teleológico. A escatologia da

uma “conversão ao aquém”. Não se trata, porém, em Ricoeur, de uma ascese estoica que seria uma preparação para a morte, uma antecipação de si como “já cadáver”. Ao contrário, Ricoeur combate precisamente essa impossível antecipação, que ele já criticava em Heidegger. Propõe substituir o ser “para a morte”, por uma vida “até a morte”: novamente, uma conversão ao aquém, uma depuração do imaginar o além ou a vida eterna. Convém lembrar que o tema é caro a Ricoeur, pois ele mesmo enfrentou acontecimentos em sua vida particular que o marcaram profundamente. Após sua saída de Edimburgo, o filósofo viveu uma situação limite que desafiará seu pensamento: o suicídio de seu quarto filho. Referindo-se a este fato ele assim se expressa: “atingiu-nos o raio que despedaçou a nossa vida” (RICOEUR, 1997, p. 131). Ainda em relação à tragédia, escreveu: “Após esta Sexta-feira Santa de vida e pensamento, partimos para Chicago onde outra morte nos aguardava, a do nosso amigo Mircea Eliade” (RICOEUR, 1997, p. 131). E, mais adiante, escreve: “Esta morte (de Mircea Eliade), que deixou atrás de si uma obra, tornou ainda mais cruel aquela outra que parecia não ter deixado nada. Tinha ainda de aprender que, ao igualar todos os destinos, a morte convidava-nos a transcender a aparente diferença entre obra e não obra” (RICOEUR, 1997, p. 132). Em sua *Autobiografia intelectual*, Ricoeur (1997) lembra que seu esforço de debater o tema do Mal fora uma tentativa de formular as aporias geradas por esse problema (o sofrimento) e escondidas pelas teodicéias: “Mas também esbocei, em conclusão, as etapas no caminho do consentimento e da sabedoria. Subitamente descobri ser eu próprio o destinatário inesperado desta amarga reflexão” (RICOEUR, 1997, p. 132).

consciência está sempre numa repetição criadora de sua arqueologia. A solução proposta por Ricoeur para esse cruzamento é somente exploratória; pelo menos é ela que o autorizará a tentar uma nova formulação do problema que originou seu *Ensaio sobre Freud*: “É, pois, somente no final que entrevejo a solução de um problema que, todavia, estava colocado no começo de minha investigação (...). Se a marcha para o ponto de partida é tão penosa, é porque o concreto é a última conquista do pensamento” (RICOEUR, 1977, p. 282-283).

Situado no conjunto da obra de Ricoeur, esse debate representa uma transformação fundamental e radical da filosofia reflexiva, que pretende apropriar as estruturas existenciais do “*eu sou*” numa hermenêutica da linguagem simbólica. Seguindo a estrutura circular da compreensão, a hermenêutica precisa incorporar a si os métodos e as interpretações em conflito, ao passo em que tenta arbitrá-lo, fundamentando-o ontologicamente. Concentrada nesse período à problemática da explicitação da inesgotável potência de significação das expressões simbólicas, a hermenêutica de Paul Ricoeur abrir-se-á posteriormente a outras instâncias de discurso: a frase (revelação e inovação de sentidos na “*metáfora viva*”) e o texto (com sua capacidade de projetar um mundo, propondo novas possibilidades para a ação e esclarecendo as estruturas temporais da existência humana)⁹.

Nessa perspectiva, é preciso destacar que essa importância concedida ao papel da imaginação não constitui de forma alguma um tipo de “psicologização”. Pelo contrário, a preocupação de entrar em contato com diferentes métodos de interpretação do fenômeno humano (filosofia analítica anglo-americana, estruturalismo, crítica das ideologias, psicanálise etc.), e sua posterior abertura a novas problemáticas (teoria do texto, teoria da ação, teoria da história, linguagem poética, entre outras) só podem ser entendidas como continuação do esforço desse “*enxerto*” do problema hermenêutico na fenomenologia, a partir da problemática dos mitos e símbolos. O reconhecimento concedido à imaginação só pode ser compreendido nessa tentativa rigorosa de partir das formas derivadas da compreensão para chegar ao originário, ao nível de nossa inserção no mundo. Em outras palavras, todo o percurso que vai desde o enraizamento ingênuo no registro mítico-poético até uma pertença ontológica consciente, instruída e mediada por uma crítica da primeira ingenuidade, dotam a interpretação de um maior rigor epistemológico e evitam, portanto, qualquer psicologização. O símbolo, já o dissemos, reaparece como uma dimensão do pensamento moderno, como uma via de retorno à concretude dos fenômenos existenciais.

Na obra de Ricoeur, existe uma marcante presença da temática da imaginação. Como destacam Vinicius Oliveira Sanfelice (2012) e Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002), o conceito de imaginação tem um papel fundamental no quadro teórico em que se situa a obra do autor, conectando diversos temas pelos quais sua reflexão se desdobra. Além disso, o autor tratou diretamente do tema em um conjunto de conferências¹⁰. Sanfelice (2012) indica os trabalhos em que a imaginação figura visivelmente como eixo articulador da reflexão ricoeuriana, quase sempre como uma função de redescrição da realidade, seja através da assimilação predicativa (RICOEUR, 2005) ou da síntese de uma narrativa (RICOEUR, 2012a). Azevedo e Castro (2002) aponta para a inter-relação de seis níveis por ela divisados acerca do tratamento da imaginação no conjunto da obra de Ricoeur: imaginação volitiva, imaginação social, imaginação transcendental, imaginação face à suspeita psicanalítica, imaginação hermenêutica e, por fim, imaginação criadora. A filiação conceitual desses diversos níveis encontra, em Ricoeur, seu solo de legitimação na teoria husserliana das “variações imaginativas”¹¹ e na teoria kantiana, através da doutrina do esquematismo e do jogo livre das faculdades, conforme explicitado na análise de Safelnice (2012).

É importante ressaltar que a fenomenologia permanece como solo legitimador e horizonte diretor do pensamento de Ricoeur. A filosofia de Husserl tem forte influência no direcionamento de sua teoria da imaginação. Por outro lado, um questionamento se impõe, a partir da *Simbólica do mal*: se consideramos que Ricoeur coloca nesses termos ontológicos o problema da hermenêutica, podemos mesmo nos perguntar qual é o auxílio que resta esperar da fenomenologia de Husserl. Ricoeur responde essa pergunta ao remontar a Heidegger e Husserl e retornar a este em termos heideggerianos. “Aquilo que se encontra primeiro no caminho desta viagem, é muito evidentemente o último Husserl, o da *Krisis*; é nele, primeiro, que é preciso procurar a fundamentação fenomenológica dessa ontologia” (RICOEUR, 1988, p. 10). Note-se que o contributo da fenomenologia para a ontologia é duplo: por um lado, é na última fase da fenomenologia que a crítica do “objetivismo” é levada às suas últimas consequências. Esta crítica do “objetivismo” diz respeito ao problema hermenêutico não só indiretamente, porque contesta a pretensão das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido, mas também diretamente, porque põe em questão o empreendimento de Dilthey (2010) de propor para as ciências do espírito um método

10 RICOEUR, P. Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine. A cura di R. MESSORI, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, Dicembre, 2002.

11 Cf., por exemplo: *Ficção e as variações imaginativas com o tempo*. In: RICOEUR, 2012a.

tão objetivo quanto o das ciências da natureza. Por outro lado, a fenomenologia da *Krisis*, em Husserl, articula essa crítica do objetivismo a uma problemática positiva que abre caminho a uma ontologia da compreensão: “(...) esta nova problemática tem como tema a *Lebenswelt*, o ‘mundo da vida’, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito objeto que forneceu a todas as variedades do neo-kanatismo o seu tema diretor” (RICOEUR, 1988, p. 10).

Ricoeur trabalhará esse tema de forma mais aprofundada num ensaio anterior à virada hermenêutica iniciada em *A Simbólica do mal*: trata-se do ensaio *Husserl e o sentido da história*, de 1949 (RICOEUR, 2009b, p. 18-60). A análise das questões críticas levantadas por Ricoeur neste ensaio auxilia a compreensão de como Husserl permanece como o possibilitador do próprio exercício hermenêutico, fornecendo o seu solo legitimador. Como se sabe, Husserl havia apresentado em suas *Ideias I* (1913/2006) uma reflexão fenomenológica sobre a vida da consciência enquanto instância constituidora dos sentidos. Essa fenomenologia, contudo, não levava em consideração a dimensão histórica da subjetividade. Husserl afirma, porém, numa obra tardia: “uma introdução sistemática completa da fenomenologia só pode começar e ser executada enquanto um problema histórico universal” (HUSSERL, 2012, p. 426). Nesse sentido, toda cultura pressupõe a dimensão de culturas passadas, o que implica uma unidade que perpassa todas as tradições até a atualidade, cuja estrutura essencial pode ser revelada a partir de um questionamento metódico (HUSSERL, 2012, p. 378). A história, entendida por Husserl como movimento vivo de formação e sedimentação de sentidos, possui uma estrutura interna, a qual não pode ser alcançada pela história dos fatos, visto que esta, ao tirar conclusões de modo ingênuo a partir dos fatos, não tematiza o solo das significações, sobre o qual repousam essas conclusões. Trata-se, portanto, de uma história interna, que retorna à origem e que, por meio de um método de investigação retroativo (*Rückfrage*), empreende a investigação dos “materiais originários”, das premissas originárias que se encontram no mundo cultural pré-científico.

Ricoeur afirma que, mesmo considerada retrospectivamente, a partir de Husserl e, sobretudo, a partir de Heidegger, a primeira fenomenologia — aquela que vai das *Logische Untersuchungen* às *Meditações cartesianas* — aparece já como primeira contestação do objetivismo, visto que aquilo a que ela chama “fenômenos” são precisamente os correlatos da vida intencional: “(...) as unidades de significação, provenientes dessa vida intencional” (RICOEUR, 1988, p. 10). O último Husserl, por sua vez, de forma ainda mais radical, situa-se nesse empreendimento subversivo que visa constituir uma ontologia

da compreensão. Esta, por sua vez, ergueu-se contra as tendências platonizantes da teoria da significação e da intencionalidade características do idealismo husserliano. A partir de então, em vez de um sujeito idealista encerrado no seu sistema de significações, a fenomenologia descobre “(...) um ser vivo que tem desde sempre como horizonte de todas as suas miras, um mundo, o mundo” (RICOEUR, 1988, p. 11). Eis a radicalidade a que as questões da compreensão e da verdade são elevadas. A compreensão, no entender de Ricoeur, já não é mais réplica das ciências do espírito à metodologia naturalista: ela designa a maneira como o existente está no mundo, inserido entre, com os existentes:

Assim se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu — um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito que conhece. Antes da objetividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes anônima, não que volte através deste desvio a um sujeito impessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objetos é ele próprio derivado da vida operante (RICOEUR, 1988, p. 11).

Portanto, está em Husserl um dos impulsos fundamentais a uma ontologia da compreensão, sempre articulada e ligada a uma teoria da imaginação. Tanto no símbolo, no mito, na narrativa de ficção, na metáfora poética, o que estabelece o liame entre linguagem e mundo é o plano semântico. É por essa razão que Ricoeur se recusa a reduzir o jogo imaginativo tanto ao psicologismo quanto ao plano da semiótica. Esta conhece apenas relações infralinguísticas, enquanto é a semântica que se ocupa da relação do símbolo com as situações existenciais denotadas, isto é, da relação irrecusável entre palavra e mundo. Ricoeur insistiu, em vários momentos de sua obra¹², que a referência ao mundo não é abolida, nem na narrativa mítica, nem na poesia, nem na ficção do romance, nem na narrativa histórica pois continua sempre a valer a palavra em emprego e em ação, quando se considera que a palavra é mediadora por excelência entre o homem e os outros homens, entre o homem e o mundo. É a intenção que faz com que a língua tenha sempre um alcance exterior à linguagem, isto é, seja *discurso*¹³: e aqui retornamos, mais uma vez, à influência dire-

12 Quer na espessura do símbolo, na sua “transparência opaca” de enigma (2013a), quer no plano da análise da metáfora viva (2005), quer nos desdobramentos do conceito de *mimesis* em *Tempo e narrativa* (2012a), permanece a insistência de Ricoeur em não reduzir a questão da linguagem à semiótica ou ao estruturalismo: é sempre o problema da ontologia que aparece como horizonte visado. Para uma discussão mais incisiva sobre o tema, Cf. RICOEUR, 1989; bem como o estudo VII de *A metáfora viva: Metáfora e Referência*. In: RICOEUR, 2005, p 331.

13 Cf. *A função hermenêutica da distância*. In: RICOEUR, 1989, p. 109-124.

tora de Husserl. Se o problema da intenção da linguagem em direção ao mundo é recoberto, por um lado, pelo conceito fregeano de referência, é, contudo, do conceito de intencionalidade, em Husserl, que Ricoeur apontará o caráter necessariamente *intencional* da linguagem: ela sempre “(...) visa a outra coisa que ela mesma” (RICOEUR, 2005, p. 121).

Outro caso notável dessa apropriação crítica da fenomenologia husserliana, depurada do idealismo de Husserl, mas não de todo o seu corpo teórico, é a teoria ricoeuriana da mediação pelo símbolo. A teoria da mediação se constrói a partir de uma teoria do signo e da língua: é-lhes correlata, porém sem se confundir com elas, justamente por sua natureza referencial. O símbolo é sempre “(...) o contrário absoluto de um formalismo absoluto” (RICOEUR, 2013a, p. 33). Ricoeur destaca o fato de o símbolo ser simultaneamente “função de ausência” e “função de presença”: “(...) função de ausência dado que significar é significar ‘no vazio’, ou seja, dizer as coisas sem as coisas, através de signos substituídos; função de presença porque significar é significar ‘qualquer coisa’ e, em última instância, o mundo” (RICOEUR, 2013a, p. 33-34). Os símbolos e mitos referem-se ao mundo, dizendo-o enquanto discurso, pois sua linguagem está carregada de intencionalidades implicadas e de reenvios a outra coisa que é *doad*a pela mesma linguagem.

Mais radical ainda será, décadas adiante, a teoria da mediação pelo *texto*: este não se refere ao mundo de modo similar ao discurso oral, que pode recorrer às formas ostensivas para garantir sua significação. O texto, enquanto um discurso escrito, não aponta para uma dada situação de objetos e dados empírico-sensíveis. O texto remete às referências não-situacionais, abertas e projetadas por ele, enquanto dimensões simbólicas do nosso ser-no-mundo¹⁴. Apesar do tom heideggeriano da expressão “ser-no-mundo”, a ênfase deve cair na ideia de *dimensão simbólica*. Enquanto tal, o mundo não é a totalidade de objetos vários e distintos da subjetividade, mas sim a totalidade sim-

14 Pela mediação da linguagem, assumindo especificamente o paradigma do texto, eu me perco para me reencontrar num *si* renovado: Ricoeur fala constantemente numa “distanciação de si para si”, mediante a qual a subjetividade se perde, para que se possa reencontrar num papel mais modesto que o de origem radical. A mediação pelos símbolos, mitos, textos, narrativas, evidenciam que o ato da subjetividade é menos o que inaugura a compreensão do que o que a acaba. Não há, como na hermenêutica de Schleiermacher, a preocupação de ligar-se à subjetividade original, de um autor cuja psicologia daria a origem do texto. É por essa distanciação, por esse perder-se da subjetividade, que um novo “ser-no-mundo” pode se subtrair às falsas evidências da consciência e da realidade quotidiana, num mundo projetado pelo texto: a origem dessa hermenêutica renovada, já o dissemos, encontra-se no cruzamento de uma hermenêutica da escuta dos símbolos com uma hermenêutica da suspeita. A compreensão de *si*, ratificada pela hermenêutica, não implica num retorno à soberania da subjetividade, pois se trata sempre de uma compreensão *mediada*: pelo símbolo, pelo mito, pela narratividade, pela “coisa do texto”: “Mas a coisa do texto só se torna o meu próprio se eu me desapropriar de mim mesmo, para deixar ser a coisa do texto. Então eu troco o *eu*, *dono* de si mesmo, pelo *si*, discípulo do texto” (RICOEUR, 1989, p. 64).

bólica na qual a subjetividade está imersa, para além de uma situação, em seu ato compreensivo do universo simbólico. Malgrado o idealismo husserliano, mas ainda no interior desse idealismo (como nas *Meditações cartesianas*), o sentido do símbolo só é sentido *para* uma consciência, e *numa* consciência, o que implica numa decisão metafísica radical, como adverte Ricoeur no seu estudo sobre as *Ideen II*:

O retorno ao *Ego* leva a um monadismo de acordo com o qual o mundo é em primeira instância o sentido que meu *Ego* desdobra. Husserl assume lucidamente a responsabilidade do “solipsismo transcendental”, e tenta ao mesmo tempo encontrar uma saída no conhecimento do outro, que deve realizar o extraordinário paradoxo de constituir “*em*” mim o “estranho” primeiro, o “outro” primordial. Este, ao subtrair-me o monopólio da subjetividade, reorganiza em torno dele o mundo e inaugura a peripécia intersubjetiva da objetividade (RICOEUR, 2009b, p. 90).

É justamente a questão tematizada da intencionalidade que possibilita uma chave de leitura do caráter referencial do símbolo na leitura hermenêutica de Ricoeur. O filósofo francês recorda, inclusive, que foi através do tema da intencionalidade que a fenomenologia husserliana tornou-se reconhecida na França:

Não foi nem o requisito fundacional, nem a reivindicação de uma evidência apodítica pertencente à autoconsciência, que foi primeiramente notada, mas, em seu lugar, aquilo que no tema da intencionalidade rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projetada para fora de si, melhor definida pelos objetos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles. (RICOEUR, 1997, p. 55).

A seguir, é necessário destacar, como o faz o próprio Ricoeur (1988), uma das grandes contribuições da leitura de Heidegger, a partir da qual a explicitação do caráter histórico torna-se prévia a qualquer metodologia. “Aquilo que era um limite à ciência — saber a historicidade do ser — torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo — saber a pertença do intérprete ao seu objeto — torna-se um traço ontológico” (RICOEUR, 1988, p. 11). A reviravolta operada por uma ontologia da compreensão faz com que o compreender torne-se um aspecto do projeto do *Dasein* e da sua *abertura ao ser* (HEIDEGGER, 1998). A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser.

Contudo, embora reconheça a força de sedução da ontologia fundamental de Heidegger, Ricoeur (1988) proporrá explorar outra via,

articular de outro modo o problema hermenêutico à fenomenologia. Essa retirada em relação à analítica do *Dasein* se dá, em primeiro lugar, porque, com a maneira de interrogar de Heidegger, os problemas que derivaram da pesquisa sobre os mitos e símbolos do mal não só permaneceriam não resolvidos, como também seriam perdidos de vista¹⁵. Eis os problemas não considerados por uma ontologia fundamental: “Como (...) dar um *organon* à exegese, isto é, à inteligência dos textos? Como fundamentar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais?” (RICOEUR, 1988, p. 12). Mas se a hermenêutica de Heidegger não dá conta desses problemas, é seguindo um propósito determinado:

(...) essa hermenêutica não é destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los; tanto mais que Heidegger não quis considerar nenhum problema particular a respeito da compreensão de tal ou tal ente: ele quis reeducar o nosso olho e reorientar o nosso olhar; ele quis que subordinássemos o nosso conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada dessa compreensão originária. Não vale mais, por consequência, partir das formas derivadas da compreensão, e mostrar nela os sinais de sua derivação? Isso implica que se parta do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem (RICOEUR, 1988a, p. 12).

15 Muito embora Heidegger também tenha estabelecido diálogo com a poesia, uma das zonas de emergência do símbolo, lugar da “linguagem em seu estado nascente”, para usar a expressão de Bachelard tão cara a Ricoeur. O poético consiste na doação da linguagem aos outros, que preserva a palavra e sua abertura. Isso demonstra uma tendência, na filosofia contemporânea, a interrogar a poesia e a interrogar-se perante a poesia — como o fizeram Bachelard, Merleau-Pony, Sartre, entre outros. Ora, se a filosofia grega entendia-se, contrariamente à poesia, como um exercício de “boa linguagem”, Heidegger irá propor que a poesia, em comparação com o pensamento, está “de modo diverso e privilegiado a serviço da linguagem”, o que o leva a concluir que, “entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam” Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 23. “Teremos, contudo, de nos satisfazer com a suposição de que a vizinhança de poesia e pensamento abriga-se nessa imensa divergência entre ambos os modos de dizer. Essa divergência é o seu modo próprio de encontro face a face. (...) Na verdade, porém, poesia e pensamento estão em sua essência divergente sustentadas por uma diferença terna e clara, no próprio de sua obscuridade: duas paralelas, uma em referência à outra, uma frente à outra, uma ultrapassando a seu modo a outra. Poesia e pensamento não estão separados quando por separação se entende: cortados numa ausência de relacionamento. As paralelas encontram-se no infinito”. Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 152-153. Muito embora haja aqui convergência entre Heidegger e Ricoeur — pois os mitos se dizem poeticamente — entre os dois autores há uma distância considerável, sobretudo quando se observa a crítica de Ricoeur ao descarte do problema epistemológico da hermenêutica empreendido por Heidegger. Ricoeur critica Heidegger considerando sua abordagem ontológica da compreensão como uma *via curta* — que ele não pretende seguir —, julgando que ela é demasiadamente apressada em culminar numa ontologia, direta, sem a necessidade de alguma forma de *mediação (via longa)*. Ricoeur também visa, ao menos de uma forma pressuposta, uma ontologia. Mas ele visa uma ontologia da compreensão enquanto esta requer uma *semântica* e uma forma *reflexiva*; isto é, enquanto ela passa pela mediação do signo e, por conseguinte, a partir dela possibilitando uma reflexão nos termos que ora apresentamos em nosso trabalho. Para mais detalhes sobre esse debate, cf. *A tarefa hermenêutica: no rastro de Schleiermacher e Dilthey* In: RICOEUR, 1989, p. 83-107.

Outro motivo pelo qual Ricoeur prefere uma via alternativa à ontologia fundamental — o que também é consequência da razão anterior — é que a transposição do compreender epistemológico para o ser que compreende, isto é, a passagem do compreender como *modo de conhecimento*, para o compreender como *modo de ser*, consiste em que “(...) a compreensão que é um resultado da Analítica do *Dasein* é a mesma através de quê e em quê esse ser se compreende como ser” (RICOEUR, 1988, p. 12). Novamente, Ricoeur conclui que é *na própria linguagem* que se deve buscar a indicação de que a compreensão é um modo de ser. Assim, a objeção de Ricoeur à ontologia fundamental de Heidegger conduz à proposição de substituir a Analítica do *Dasein* pela via longa preparada pela análise da linguagem: esta tem seu momento inicial na reflexão que se nutre do plano imaginativo dos mitos e símbolos. É desse modo que o filósofo francês enxerta o problema hermenêutico no método fenomenológico. Torna-se cada vez mais explícito que o acesso à questão da existência, necessariamente, ocorre através de um desvio: uma abordagem puramente *semântica* permaneceria no ar, sem o encadeamento de uma abordagem *reflexiva*, visto que a compreensão do símbolo, das narrativas míticas, das expressões simbólicas e multívocas, é um momento incontornável da compreensão de *si*. O resultado disso é expresso por Ricoeur nos seguintes termos:

Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se por e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir-se às raízes ontológicas da reflexão. Tal é a via árdua que vamos seguir (RICOEUR, 1988a, p. 13).

É sempre na linguagem que se exprime toda a compreensão ôntica ou ontológica: “é na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário tem acesso à expressão” (RICOEUR, 1988, p. 15). Não há simbólica antes do homem que fala, que narra. É necessária a palavra para que o mundo seja recuperado no símbolo através da hierofania cósmica; do mesmo modo, o sonho torna-se linguagem por meio da palavra que narra: só há abertura do sonho quando este é elevado ao plano da linguagem pela narrativa do sonhador. Essas modalidades de manifestação do símbolo — cósmica, onírica, poética — são inseparáveis de um estudo dos processos de interpretação. O símbolo acrescenta um vigor de múltiplos sentidos imbricados uns nos outros: “Schleiermacher e Dilthey ensinaram-nos igualmente a considerar os textos, os documentos, os monumentos como expressões da vida

fixadas pela escrita” (RICOEUR, 1988, p. 13). A função da interpretação é refazer o trajeto inverso desta objetivação¹⁶ das forças da vida nas conexões psíquicas, nos encadeamentos históricos, nas narrativas. É por esse motivo que a reflexão a partir dos mitos e símbolos, bem como das suas formas diversas de interpretação, tem o fito de nutrir o voto mais profundo da hermenêutica: “toda interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete” (RICOEUR, 1988, p. 18). É buscando vencer essa distância temporal, tornar-se contemporâneo dos signos de cultura interpretados, que o exegeta pode apropriar-se do sentido: “de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu” (RICOEUR, 1988, p. 18). Através da compreensão do outro, o intérprete engrandece a compreensão de si. Desse modo, Ricoeur pode definir a hermenêutica como o desvio mediante o qual compreendo a mim mesmo através da compreensão de outrem. É por esse motivo que se fala num enxerto da hermenêutica no problema fenomenológico:

Mas não hesito menos em dizer que o enxerto se transforma em árvore silvestre! Já vimos como a introdução das significações multívocas no campo semântico obriga a abandonar o ideal de univocidade preconizado pelas *Investigações Lógicas*. É preciso agora compreender que ao articular essas significações multívocas no conhecimento de si, transformamos profundamente a problemática do *Cogito*. Digamos imediatamente que é esta reforma interna da filosofia reflexiva que justificará mais adiante que aí descobramos uma nova dimensão da existência. Mas antes de dizer como o *Cogito* se despedaça, digamos como ele se enriquece e se apropria através deste recurso à hermenêutica (RICOEUR, 1988, p. 19).

Para empregar a linguagem de dois autores cuja influência se pode sentir em todo o percurso filosófico de Ricoeur, a reflexão é mediada pelo que Dilthey considerava “expressões nas quais a vida se objetiva”, ou pelo que Jean Nabert via como “apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os sinais desse ato de existir” (RICOEUR, 1988, p. 19). A reflexão, para Ricoeur, é uma crítica através da qual o *Cogito* pode ser reapropriado por meio dos signos e dos documentos que atestam sua existência. O plano imaginativo dos mitos, dos símbolos, é o solo fértil das significações de nossa consciência, o testemunho mais originário da vida do *Cogito*, que deve ser reapreendido *por meio da interpretação*. Essa interpretação, já o dissemos, tem sérias implicações ontológicas: as hermenêuticas mais opostas — tal a tese de *O conflito*

16 Objetivação esta que, por sua vez, constitui outra modalidade de transferência de sentido ao longo do tempo (RICOEUR, 1989, 2012a, *passim*).

das interpretações — apontam, cada uma a seu modo, para as raízes ontológicas da compreensão, uma vez que atestam sempre a dependência do *si* à existência: “A psicanálise mostra essa dependência na arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito na teleologia das figuras, a fenomenologia da religião nos signos do sagrado” (RICOEUR, 1988, p. 25). Para Ricoeur, é do solo fértil dos símbolos que nascem as várias hermenêuticas:

(...) é no trabalho de interpretação que ela [a filosofia hermenêutica] descobre as múltiplas modalidades da dependência do *si*, a sua dependência do desejo apercebida numa arqueologia do sujeito, a sua dependência do espírito apercebida na sua teleologia, a sua dependência do sagrado apercebida na sua escatologia. É ao desenvolver uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime a ela própria como reflexão (RICOEUR, 1988, p. 26).

Arremate: contribuição a uma fenomenologia da imaginação

O percurso entre existência e reflexão, esboçado sucintamente nas linhas acima, nos reenvia agora ao problema da imaginação. Esta, como já afirmamos, tem um papel articulador em vários escritos de Ricoeur, mas foi poucas vezes considerada diretamente¹⁷. Ricoeur chega mesmo a falar de um “eclipse da imaginação” na filosofia contemporânea, uma vez que o problema tenha sido tão poucas vezes considerado como objeto relevante de reflexão (RICOEUR, 1989, p. 214). Esse “eclipse” do imaginário se deve ao fato de que o filósofo encontra uma série de obstáculos, de paradoxos e fracassos que dificultam a investigação sobre o tema: “Tal é o nó de aporias que uma planação sobre o campo de ruínas que a teoria da imaginação hoje constitui, revela” (RICOEUR, 1989, p. 216). Em primeiro lugar, o termo “imaginação” recebe má acolhida na filosofia em virtude da má reputação do termo “imagem”, após seu uso abusivo na teoria empirista do conhecimento. O termo “imagem” tem designado, segundo Ricoeur (1989), quatro significados comuns: primeiro, “a evocação de coisas ausentes, mas existentes algures, sem que esta evocação implique a confusão da coisa ausente com as coisas presentes, aqui e agora” (RICOEUR, 1989, p. 215); em segundo lugar, o termo também se

17 O principal texto em que Ricoeur faz referência direta ao problema da imaginação na filosofia é: *A imaginação no discurso e na ação: para uma teoria geral da imaginação*. In: RICOEUR, 1989, p. 213. Além disso, existe um conjunto de conferências realizadas pelo autor entre 1973 e 1974, no Centro de Pesquisas Fenomenológicas de Paris, em um seminário intitulado *Pesquisas Fenomenológicas sobre o Imaginário*. As conferências foram transcritas e publicadas originariamente em italiano sob a curadoria de Rita Messori. Não há tradução desse texto para o vernáculo. Uma das palestras, contudo, foi publicada na revista *Sapere Aude*, incluindo as notas originais da curadora: *Cinco lições: da linguagem à imagem*. In: RICOEUR, 2013b, p. 13-36. Para um trabalho sobre o problema da imaginação a partir do legado de Ricoeur, por um de seus mais importantes discípulos, cf. KEARNEY, 1991, pp. 203-18.

aplica a quadros, figuras, com existência física própria, mas, como no primeiro caso, com função de substituir os objetos ausentes; o terceiro uso do termo corresponde ao domínio das ilusões, dirigidas a coisas ausentes ou inexistentes; por último, designa ficções em termos tão afastados do “real” como os sonhos, os mitos, ou invenções dotadas de existência puramente literária.

A dificuldade de abordar o tema está justamente em articular o paradoxo entre essas diferentes designações. Como formular a diferença explícita entre uma consciência de ausência e uma crença ilusória, ou, nos termos de Ricoeur, “entre o nada da presença e a pseudo-presença”? (RICOEUR, 1989, p. 215). O fracasso das diversas filosofias em abordar o tema está em que, longe de esclarecerem ou arbitrarem esse paradoxo, dividem-se elas mesmas em teorias cada vez mais rivais de imaginação. Pode-se perceber, assim, que as teorias da imaginação recebidas da tradição filosófica encontram-se em estado de divisão, segundo dois eixos de oposição: (1) do lado do objeto, estão as filosofias que pensam a imaginação com suporte nas noções de presença e ausência; e (2) do lado da consciência, aquelas filosofias cujo eixo de reflexão reparte-se entre a “consciência fascinada” e a “consciência crítica”¹⁸.

No campo da fenomenologia, o próprio Husserl já percebera essa situação de ostracismo, quando adiciona um alerta ao famoso parágrafo 70 de *Ideias*: “Proposição que, recortada como criação, cairia como uma luva para o escárnio naturalista do modo de conhecimento eidético” (HUSSLERL, 2006, p. 154). Assim como a imaginação, o campo da ficção, que para Husserl constitui elemento vital da fenomenologia, evidentemente também possui má acolhida na reflexão filosófica. A investigação sobre a imaginação teve uma continuidade na filosofia de Sartre (1996), para quem a imaginação é condição necessária para a liberdade humana. No imaginário do “irreal” o “nada” não é limitado pela realidade empírica atual. Ricoeur situa a teoria da imaginação de Sartre em oposição, dentro de um mesmo eixo, à teoria de Hume. Se neste último, a imagem refere-se à percepção da qual ela não é mais do que um rastro, uma presença enfraquecida, em Sartre a imagem é essencialmente concebida em função da ausência, do outro diferente do presente: “as diferentes figuras da imaginação produtora, retrato, sonho, ficção, remetem, de diferentes formas, para esta alteridade fundamental” (RICOEUR, 1989, p. 216).

Ricoeur indicará a teoria de Sartre como insuficiente, por identificar a capacidade humana para o “irreal” com a imagem de algo “ausente” — a imagem de um objeto é uma reprodução dele, é o correlato de

18 Para uma apresentação mais cuidadosa dessas diferentes teorias da imaginação na tradição filosófica, cf. *A imaginação no discurso e na ação*. In: RICOEUR, 1989, p. 213.

um original. Para Ricoeur, pelo contrário, a imaginação tem o poder de transformar e desdobrar a realidade, mais do que simplesmente espelhá-la. Essa concepção de imaginação, contudo, não deriva de um “nada”, e deve se distinguir da psicose, na medida em que a correlação com o mundo está pressuposta nessa potência reconfigurativa do real. Mas é preciso, confirma Ricoeur, ultrapassar essa teoria da imaginação fundada numa imagem que seja simples duplicação de um original.

As pesquisas de Ricoeur sobre o mito e o símbolo são disso um exemplo privilegiado, que depois irão espriar-se num percurso de reflexão variado: sobre a metáfora, sobre a narrativa, sobre o imaginário social, a memória, etc.

Os exemplos em que a imaginação produtiva adquire certa predominância sobre a imaginação reprodutiva, são uma conquista na filosofia que começa com a incorporação, por parte de Kant, da imaginação no processo de percepção da realidade. A imaginação tem o papel de interpretar o real, não podendo ser considerada de matiz inferior, pois ela é criadora de sentido (SANFELICE, 2012, p. 91-92).

No ensaio *Kant e Husserl* (1954/2009b), Ricoeur promove uma leitura circular que pretende situar a oposição entre a fenomenologia de Husserl e a crítica kantiana¹⁹. Essa oposição será pensada, também, como uma mediação dialética entre os dois autores em análise, situando-os não ao nível da exploração do mundo dos fenômenos, mas no nível onde Kant determina o estatuto ontológico dos próprios fenômenos: “Husserl *faz* a fenomenologia, mas Kant a *limita* e a *funda*” (RICOEUR, 2009b, p. 291, grifos do autor). Essa vinculação entre Kant e Husserl na teoria da imaginação de Ricoeur é analisada por Sanfelice (2012), que enfatiza a opção de Ricoeur de conservar as diretrizes kantianas que mais contribuíram para desenvolver uma teoria da imaginação, sobretudo “a distinção entre imaginação reprodutiva e produtiva, e o jogo livre das faculdades (entre imaginação e entendimento)” (SANFELICE, 2012, p. 98). É a partir da pesquisa de Ricoeur sobre os símbolos e mitos do mal que divisamos a passagem gradual da descrição eidética para a interpretação, dando início ao enxerto do problema hermenêutico na fenomenologia. Essa passagem marca um afastamento do idealismo husserliano, mas não uma rejeição do método fenomenológico como um todo, pois a fenomenologia permanece o pressuposto irrecusável da hermenêutica (RICOEUR, 1989). Podemos mesmo afirmar que é a partir da hermenêutica que a imaginação adquire a sua plenitude feno-

19 Cf. *Kant e Husserl*. In: RICOEUR, 2009b, p. 253-291. “Cabe à fenomenologia a glória de ter elevado à dignidade de ciência, mediante a ‘redução’, a investigação do aparecer. Ao kantismo, porém, cabe a glória de ter sabido coordenar a investigação do aparecer com a função limite do em si e com a determinação prática do em si como liberdade e como todo das pessoas” (RICOEUR, p. 291).

menológica, como um conceito produtor de sentido.

Assim, conquanto afaste-se do idealismo husserliano, o tema da imaginação recebe em Ricoeur um impulso fundamental da fenomenologia. As principais análises husserlianas do conceito de imaginação podem ser encontradas nas *Investigações Lógicas* (1985) e no famoso parágrafo 70 de *Ideias*²⁰. No primeiro caso, é o contexto da teoria do conhecimento e da crítica a Brentano que fornecerá o quadro da discussão sobre o estatuto da imagem, a partir dos “modos” pelos quais os objetos são dados à consciência. Já no parágrafo 70 de *Ideias II*, como lembra Sanfelice (2012), Husserl reforça o caráter vital da ficção para o seu método. Dado esse caráter paradoxal da imaginação na fenomenologia, Ricoeur propõe uma distinção entre figurar e imaginar, para explicitar esse reforço do papel da imaginação entre os dois contextos citados. A principal influência de Husserl na obra de Ricoeur reside justamente na noção de “variações imaginativas”, a partir da qual a imaginação é assimilada ao método fenomenológico:

Também Husserl pode dizer: “a ‘ficção’ é o elemento vital da fenomenologia, como de todas as ciências eidéticas”. Concluindo: o poder do ‘quase’ parece ser a fonte comum da redução transcendental, ou *epoché*, e da redução eidética. É mediante o próprio poder da ficção que a crença natural é colocada à distância e que o fato é submetido às variações imaginativas reveladoras do invariante eidético. Em ambos os casos, o imaginário é a “casa vazia”, que permite ao jogo do sentido ter início (RICOEUR, 2013b, p. 30).

Desse modo, julgamos compreender melhor que essa concepção de imaginação é um dos elementos que faz da fenomenologia o próprio solo legitimador da hermenêutica. Apesar de conservar a herança da redução transcendental, a hermenêutica revitalizará o caráter fenomenológico da imaginação a partir de uma teoria da linguagem. Para a hermenêutica, a linguagem, mesmo a ficcional, metafórica ou poética, possui uma veemência ontológica, como já antes discutimos, indissoluvelmente ligada à imaginação produtora. É dessa forma que, em Ricoeur, a imaginação tem suas raízes na própria *epoché*. Diferentemente do projeto idealista de Husserl, com Ricoeur a compreensão só pode ser mediada pela interpretação, questionando um eventual primado da subjetividade.

Considerações finais

Nossa discussão permitiu vislumbrar as perspectivas que se ofere-

20 Cf. § 70. *O papel da percepção no método da clarificação eidética. A posição privilegiada da imaginação livre*. In: HUSSERL, 2006, p. 152.

cem a uma filosofia da imaginação que partisse de uma hermenêutica dos símbolos e mitos. Para lá desse horizonte originário e inicial, a pesquisa de Ricoeur receberá desdobramentos cujos efeitos vão se sentir em campos diversos da reflexão filosófica — essas aberturas são vastas demais para uma descrição pormenorizada de cada uma delas, no quadro restrito de nosso trabalho. Nossa intenção aqui, contudo, foi possibilitar um melhor entendimento do itinerário do autor, saindo do solo de significação dos símbolos e chegando, num primeiro momento, ao esforço de resolver as dificuldades clássicas da teoria da imaginação, descobrindo uma função heurística e uma “dignidade ontológica” do imaginário através dos signos da existência do homem. A imaginação poderá ser vinculada, ainda, às pesquisas de Ricoeur acerca da noção de *inovação semântica* — investigações estas que são herdeiras diretas da hermenêutica dos símbolos aqui abordada. Ainda no quadro de uma filosofia da imaginação, Ricoeur se dedicará, anos após a publicação de *A simbólica do mal* e *Da interpretação*, à transição da esfera teórica para a esfera prática. No interior dessa discussão sobre a ação prática, a ficção contribuirá para redescrever a ação, quer no plano da ação individual, quer no da ação intersubjetiva. Outro campo de investigações de Ricoeur, no qual a imaginação desempenha papel de fundamento, nós o encontraremos no âmago da noção de *imaginário social*, outro desdobramento da função prática da imaginação: aqui, as aporias acima destacadas são desenvolvidas nas figuras da *ideologia* e da *utopia*.

Encerramos, portanto, nossa reflexão acerca dos desenvolvimentos sucessivos pelos quais passou a teoria de imaginação desde *A simbólica do mal* até *O conflito das interpretações*. Aqui, elabora-se uma primeira definição de hermenêutica, pelo desenvolvimento do sentido segundo das expressões com duplo sentido — os símbolos —, que será posteriormente incluída na dialética da compreensão e da explicação²¹, bem como em desdobramentos posteriores da filosofia de Ricoeur. É nessa investigação sobre as camadas de significação encontradas nos símbolos, passando pelo debate com a psicanálise e a fenomenologia das religiões, que encontramos uma teoria da imaginação como fundamento e eixo articulador da diversidade

21 A querela entre explicar e compreender é antiga e tem sua formulação mais famosa em Dilthey (2010), que atribui aos dois termos, compreensão e explicação, dois campos epistemológicos distintos, referidos, respectivamente, a duas modalidades de ser irreduzíveis. A questão diz respeito, simultaneamente, à epistemologia e à ontologia. A atitude adotada por Ricoeur em vários momentos de sua obra é a de pôr em questão a dicotomia que separa irreduzivelmente os dois termos, articulando-os mediante uma dialética geral: “por dialética, entendo a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituíram os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação” (RICOEUR, 1989, p. 164). Essa solução alternativa tem, também ela, uma dimensão epistemológica e uma dimensão ontológica. O debate em torno dessa questão é vasto e ocupa parte significativa dos trabalhos de Ricoeur. Para um tratamento mais didático e pormenorizado dessa questão, cf. RICOEUR, 1989, p. 163-183 *passim*.

de problemas abordados pelo pensador francês. Novos problemas, ainda, foram gerados por expansões da problemática hermenêutica aqui exposta, cujos resultados foram vitais para um aprofundamento da relação entre a fenomenologia da imaginação e hermenêutica, e cuja ligação profunda, como tentamos demonstrar, encontra-se já desde a gênese das reflexões que foram abordadas ao longo de nosso trabalho.

Referências bibliográficas

CASTRO, Maria. G. A. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie (1923-2005)*. Paris: La Découverte/Poche, 2008.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1995.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 152-153.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto: a Filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Abril Cultural: São Paulo, 1979, p. 23.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (Parte I)*. Petrópolis: VOZES, 1998.

HELENO, José M. M. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

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

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e letras, 2006.

KEARNEY, Richard. L'Imagination Herméneutique et le Postmoderne. In: KEARNEY, Richard. *Paul Ricoeur et les Métamorphoses de la Raison Herméneutique*. Paris: Editions du Cerf, 1991, pp. 203-18.

KEARNEY, Richard. *Poétique du Possible: Vers une Phénoménologie de la Figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.

PONTALIS, Jean-Bertrand. *La Pénétration du rêve (1972)*. In: PON-

TALIS, Jean-Bertrand. *Entre le revê et la douleur*. Paris: Gallimard, 1977.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. Autobiografia intelectual. In: RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 47-136.

RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013a.

RICOEUR, Paul. Cinco lições: da linguagem à imagem. Trad. Vinicius Sanfelice. *Sapere Aude*. Belo Horizonte, v.4 - n.8, p.13-36 – 2º sem. 2013b, p. 13-36.

RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1977.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências I*. Em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

RICOEUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire e l'Involontaire*. Éditions Point, 2009a.

RICOEUR, Paul. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009b.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine. A cura di R. MESSORI, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, Dicembre, 2002.

RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação*. Ensaio de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa 3*. O tempo narrado. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012a.

RICOEUR, Paul. *Vivo até a morte, seguido de Fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

SANFELICE, V. O. Imaginação em Paul Ricoeur: percurso com Husserl e Kant. *Revista Thaumazein*. Santa Maria, Ano V, Número 10, 2012, pp. 89-99.

SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

Imaginação e superstição no Tratado teológico-político. *The imagination and superstition in the theological-political treatise*

Palavras-chave: imaginação, superstição, teologia, ética, político

Keywords: imagination, superstition, theology, ethics, political

Luanda Gomes dos

Santos Julião

Doutoranda em Filosofia

pela UFSCar

luajuliao@hotmail.com

Resumo

Para Espinosa, a superstição desvia o homem do verdadeiro conhecimento de Deus, mantendo-o na ignorância. Mas, afinal o que causa a superstição e porque somos tão supersticiosos? Este artigo procura reconhecer a singularidade e a importância da reflexão tecida por Espinosa sobre a ignorância em que estamos mergulhados em relação às Escrituras, à religião e à teologia. O filósofo inspeciona a superstição em todas as suas formas, política, religiosa e filosófica, e analisa suas conseqüências na vida social e no governo de uma nação.

Abstract

For Spinoza, superstition turns man away from the true knowledge of God, keeping it in ignorance. But after all, what causes superstition and because we are so superstitious? This article tries to recognize the singularity and the importance of the reflection woven by Spinoza on the ignorance in which we are immersed in relation to Scripture, religion and theology. The philosopher inspects the superstition in all their forms, be her politics, religious and philosophical and analyze their consequences in social life and in the government of a nation.

Publicado em 1670, o Tratado Teológico-Político (TTP), de Baruch de Espinosa, delinea-se numa época em que protestantes, judeus, cristãos, racionalistas e místicos interpretam as Sagradas Escrituras cada um a sua maneira. Nesse sentido, a obra dialoga com o momento histórico¹, pois nos remete a uma época onde muitos religiosos se

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 131-150, jan-jul,
2018

1 Um texto filosófico não deve ser interpretado a partir do contexto histórico, mas é importante sabermos em que contexto político e social um texto foi escrito. Não podemos também nos esquecer de que uma das motivações de Espinosa para a redação do Tratado teológico-político é o quadro político e o desejo de dominação teológica que domina a Holanda no século XVII. Comparada com a imagem dos outros reinos, a Holanda tem uma imagem pacífica, tolerante e avançada no século XVII, pois sendo predominantemente calvinista, permite a prática de outras religiões. Embora, comparado aos demais países, a Holanda seja um país um pouco mais liberal, ou menos pior de todos, a Holanda não é uma República livre. A única vantagem da Holanda é que lá é possível escrever, publicar e não ser perseguido. Mas todas essas vantagens são vinculadas à forma de governo que impera na Holanda: a República. Mas, mesmo tendo a fama de tolerante e livre, como explicar a proibição do ensino da filosofia cartesiana em algumas universidades? Como explicar que o catolicismo foi proibido como religião oficial e haja resistência às outras reformas religiosas? Como explicar que o texto de Espinosa teve sua circulação proibida? A resposta está no fato de que a Holanda é definida por contradições, choques de facções políticas que disputam o poder da República, facções religiosas que existem dentro das religiões, ou seja, dentro do judaísmo, do catoli-

diziam os detentores da palavra de Deus. No entanto, estaríamos atenuando a importância da obra se adotássemos somente o critério da data para classificá-la, uma vez que o Tratado Teológico-Político não se evade da sua circunscrição temporal, mas consegue ultrapassá-la. Esta ultrapassagem se esclarece com o tema e objetivos esmiuçados na obra: a intolerância religiosa e como o fanatismo religioso interfere na política.

Cumpramos enfatizar que Espinosa atravessa e inspeciona a superstição em todas as suas formas, seja ela política, religiosa e filosófica, e analisa as suas conseqüências na vida social e no governo de uma nação. A reflexão tecida por ele nos mostra que a superstição desvia o homem do verdadeiro conhecimento de Deus, mantendo-nos na ignorância. Mas, afinal, o que causa a superstição e porque somos tão supersticiosos? Acerca disso, argumenta o filósofo no prefácio da obra:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobizam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for, [...], se vêem, pasmados, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacar com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante [...]. (ESPINOSA, 2003, p.6).

O medo é algo inerente ao homem, assim, “[...] há que concluir que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos”. (ESPINOSA, 2003, p.7). Segundo Espinosa, somos dominados pela superstição porque temos medo dos males e a esperança de bens. Por ambos serem incertos, ou seja, por estarem à mercê da sorte ou do acaso, nossa imaginação, aliada ao medo, cria um ser transcendente e onipotente que governa todas as coisas do mundo. Assim, temos medo porque imaginamos uma potência mais poderosa que nós, ou seja, Deus, ao qual estamos vulneráveis. Nossa imaginação é ativada porque somos

cismo e protestantismo. Os intelectuais são religiosos, assim há disputas intelectuais dentro de cada teologia. Dessa maneira, a Holanda é uma potência aparente, pois na verdade ela é marcada por oposições e divisões. A imagem pacífica é apenas fachada, pois o país apresenta guerras religiosas e políticas. Em 1581 a Holanda se torna uma República, transformando-se assim um país independente da Inglaterra e da Espanha. Mas, essa República, que não é democrática, sofre ameaças a todo o momento por parte do partido oposicionista, o qual quer restaurar a monarquia. Temos então uma tensão no poder, a qual domina todo o período do Século de Ouro, temos dois partidos que dividem a sociedade: burguesia (republicanos) versus aristocracia (monarquia). O clero, que está envolvido com a política, possui divergências o que conseqüentemente reflete no modo de governar a nação.

perturbados por nossos desejos e principalmente porque desejamos somente bens incertos, ou seja, algo que não está nas mãos ou em poder daquele que deseja.

Acerca disso, comenta Moreau:

Dans les périodes de prospérité, ignorant les limites de leur action, ils croient qu'elle ne dépend que d'eux-mêmes, et refusent donc tout avis d'autrui; leur illusoire autonomie les empêche de faire appel à des conseils où ils pourraient choisir rationnellement les plus salutaires. Dans les périodes d'adversité, ils sentent que quelque chose leur échappe et ils veulent le remplacer tout de suite par un équivalente". [...]. Mais en période d'adversité ils sont trop affolés pour former enfin leur jugement. [...]. C'est cet appel au consilium qui est le socle de la superstition. (MOREAU, 1975, p.470-471) ².

É inegável, todavia, que todos nós estamos naturalmente sujeitos à imaginação e às superstições, pois temos medo do incerto. E quando começamos a temer por nosso destino, recorremos às superstições. Certamente, é o nosso medo que sustenta a superstição e dessa maneira, é contundente a crítica espinosana à superstição e à maneira que a teologia se aproveita da vulnerabilidade dos homens ante o medo e às causas inexplicáveis racionalmente, conservando e catalisando, portanto, o medo e a esperança. Segundo Espinosa, a superstição é o instrumento mais eficaz para tornar os homens submissos e obedientes, sem que eles mesmos se deem conta disso. Assim sendo, ela é usada pela teologia como um instrumento político para governar e manipular as massas. Institucionalizada, a superstição consegue controlar a multidão com regras e normas religiosas que são aceitas pelo povo sem questionamento ou senso crítico.

A despeito disso, o texto de Chauí nos instrui:

[...], se os homens pudessem ter o domínio de todas as circunstâncias de suas vidas, não se sentiriam à mercê dos caprichos da fortuna, isto é, do acaso ou da sorte, não tomariam a ordem comum dos encontros fortuitos entre as coisas como se fosse a ordem necessária da realidade. Como, todavia, não possuem esse conhecimento e não possuem o domínio das circunstâncias de suas vidas, são habitados naturalmente por duas paixões, o medo e a esperança. (CHAUÍ, 2003, p.10).

Para Espinosa, o único bem certo para o homem é o conhecimento, assim, a superstição é ausência de conhecimento e ignorância.

2 "Nos períodos de prosperidade, ignorando os limites de sua ação, os homens acreditam que a fortuna só depende deles mesmos e recusando então qualquer tipo de aviso ou ajuda de outrem; sua ilusória autonomia os impedem de ouvir conselhos, onde eles poderiam escolher rapidamente os mais saudáveis. Nos períodos de adversidade, eles sentem que alguma coisa os escapa e querem explicá-la imediatamente. [...]. Mas em período de adversidade eles ficam completamente loucos por formar um julgamento. [...] É esse o chamado ao *consilium* que é o pedestal da superstição". **Tradução minha.**

O filósofo faz uma relação entre a imaginação e a superstição e defende o uso da razão, pois quando não estamos imersos na razão, acreditamos em qualquer coisa que nos conforte. Quando deixamos a razão de escanteio, o caráter amedrontador do homem gera através da imaginação devaneios e fantasias, propiciando o apego a qualquer argumento que lhe dê segurança, independente dele ser ou não bizarro. Dessa maneira, para mostrar que adquirimos uma concepção supersticiosa de Deus, Espinosa recorre às Sagradas Escrituras para expor até onde a nossa imaginação, guiada por preconceitos, dogmas da teologia e interesses políticos nos leva a respeito da concepção de Deus. Nesta vertente, para provar o quanto os homens estão empedrados e cegos pelos preconceitos da teologia e da religião, Espinosa faz uma análise crítica, histórica e filológica da Bíblia, ou seja, uma interpretação sem superstições ou opiniões preconcebidas, focada principalmente na língua e na história dos textos. Um de seus intuitos com essa análise é mostrar que a Escritura contém apenas ensinamentos morais e religiosos bastante simples, ou seja, não possui nenhum mistério e as dificuldades em interpretá-la resulta do desaparecimento da língua em que foi originalmente escrita, de não se saber exatamente quando os textos foram compostos, quais foram os verdadeiros autores, para quem e com qual objetivo os textos foram escritos, em quais circunstâncias foram registrados ou qual destino tiveram. Nas palavras do autor:

“Toda a gente diz que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou o caminho da salvação: na prática, porém o que se verifica é completamente diferente”. (ESPINOSA, 2003, p.114). Tomando como ponto inicial o que está escrito na Escritura como a mais pura verdade, a teologia se apropria das narrativas da Bíblia e se julga a única capaz de dizer o significado daquilo que ali está escrito, ou seja, interpretá-la. Para Espinosa, tomar os fatos bíblicos como uma verdade incontestável sem antes investigá-los, utilizando apenas a fé para confirmá-los, mesmo que tudo indique que são falsos, é uma estupidez. Quando a religião se reveste com uma roupagem política ou filosófica ela deixa de ser religião. O que deveria ser um instrumento de beatitude e salvação torna-se objeto de manipulação. O vulgo não está preocupado em viver de acordo com os verdadeiros ensinamentos da Bíblia e sim em interpretá-los e deturpá-los de acordo com seus objetivos. A maioria dos teólogos quer extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, legitimando-as assim com a autoridade divina. Dessa maneira, adotam invenções e preconceitos humanos como se fossem ensinamentos sagrados, imaginando “[...] que nos Livros Sagrados se escondem mistérios profundíssimos e nisso, quer dizer, na investigação desses absurdos, se afadigam, desprezando outras coisas que seriam bem mais úteis”. (ESPINOSA,

Para o filósofo, ao invés de proporcionar a difusão do bem e da caridade, a religião passou a ser objeto de discórdia e de ódio entre os homens. A disputa por quem melhor defende suas idéias e demonstra o “melhor” conhecimento de Deus é acirrada e gera violência. Por isso, nas palavras do autor, “é preciso ler o texto por ele mesmo”.

A persecução dessa temática, afirma Lagrée: “Il a analysé l’importance politique de la religion comme noeud social et son utilité pratique dans la quête de la sagesse³. (LAGRÉE, 2004. p.19).

É importante assinalarmos que é a incerteza do futuro que produz e fortifica a religião. E é justamente essa religião que se apropria da fragilidade humana que Espinosa irá perquirir. Por esse prisma, o filósofo interpreta e faz uma crítica histórica das Escrituras destrinchando as idéias pré-concebidas os teólogos, os quais impedem que os homens dediquem seu espírito à filosofia ou de qualquer outro conhecimento que não seja dogmático.

1. “É preciso ler o texto por ele mesmo⁴”

Como explicar que “Isaías vê Deus vestido e sentado num trono régio, enquanto que Ezequiel o vê como uma chama[?]”. (ESPINOSA, 2003, p.38). Como esclarecer que o *livro I de Samuel, no capítulo XV, 29*, alega que “[...], Samuel acreditava que Deus, quando decidia alguma coisa, não mais voltava atrás” (ESPINOSA, 2003, p.47), enquanto que no livro de Jeremias, *capítulo XVII, 8-10*, diz que

[...], a Jeremias foi revelado o contrário, ou seja, que Deus apesar de já ter decidido qualquer castigo ou benefício para uma nação, pode ainda revogar a sua decisão caso os homens, depois de pronunciada tal sentença, mudem para melhor ou para pior? [...] Em contrapartida, não há nada que Paulo ensine mais abertamente que a idéia de que os ho-

3 “Espinosa analisa a importância política da religião como núcleo social e sua utilidade prática na busca da sabedoria de uma só vez para o principiante e para o sábio”. **Tradução minha.**

4 O método de Espinosa contém as seguintes características: saber qual a natureza e propriedades da língua em que os livros foram escritos e o que os autores falavam habitualmente. Para isso é muito importante saber a história da língua hebraica, pois a Escritura deve ser analisada com base em sua norma lingüística; dar extrema atenção com as opiniões ambíguas, obscuras ou contraditórias presentes na Escritura, de maneira que assim se descubra o verdadeiro sentido do texto. Ser imparcial, ou seja, tentar ao máximo não se deixar influenciar por opiniões preconcebidas e tirar todos os princípios e fundamentos exclusivamente do texto examinado e, principalmente, não forçar ou supor o sentido do texto, tentando ajustá-lo aos nossos juízos. Saber em que ocasião, época e para qual nação os ensinamentos foram escritos, a vida os costumes e hábitos de cada um dos autores, em que língua eles escreviam, em que mãos os livros foram parar, quantas versões sofreram e como foi incluído entre os Livros Sagrados. Em suma, fazer uma análise histórico-filológica das Sagradas escrituras.

mens não possuem nenhum domínio sobre as tentações da carne a não ser por uma especial vocação e graça de Deus. (ESPINOSA, 2003, p. 47).

Em suma, como esclarecer que a Bíblia possui opiniões diferentes sobre um mesmo assunto? Como elucidar que Abraão, no livro do *Gênesis, capítulo XV, versículo 8* e Gedeão, em *Juízes, capítulo VI, versículo 17*, pedem a Deus um sinal como garantia da profecia? E o próprio Moisés adverte, no *Deuteronômio, capítulo XVIII, no último versículo*, que os profetas devem exigir de Deus um sinal para ter certeza da profecia. Ou seja, já que a profecia sem sinal não tem valor nenhum, onde está a segurança do prenúncio? E Deus precisa garantir alguma coisa? As leis do Antigo Testamento foram prescritas e reveladas somente aos hebreus ou elas são universais? Por que se diz que os hebreus foram o único povo escolhido por Deus, se na própria Escritura, no Salmo *CXLV, 18*, se lê que “[...], Deus está próximo de todos aqueles que o chamam, de todos os que verdadeiramente o chamam. E, ainda no mesmo salmo, no versículo 9: Deus é benigno para todos e a sua misericórdia (estende-se) a tudo que ele fez”. (ESPINOSA, 2003, p.57). Como explicar os diferentes tipos de profecia? E por que elas variavam de um profeta para o outro? Eles não tinham certeza absoluta do que haviam previsto?

O que significa Espírito de Deus infundido nos profetas? “Em que sentido os profetas falavam pelo Espírito de Deus [?]”. (ESPINOSA, 2003, p.23). Como esclarecer que a história de *Ezequias* presente no livro de *Isaías*, está transcrita no *livro dos Reis* (a partir do versículo 17, capítulo XVIII do livro II) e também nas *Crônicas dos Reis de Judá*, em *Paralipômenos*, livroll, capítulo XXXII, no penúltimo versículo? Como esclarecer que Moisés escreveu sua própria história e a de seu povo ou falou de si mesmo no pretérito e em terceira pessoa, usando expressões como, por exemplo: “[...] e Moisés escreveu a lei” (ESPINOSA, 2003, p.141), presente no livro *Deuteronômio, capítulo XXXI, 9*? E compôs frases, como, [...], “Deus falou com Moisés, Deus falava com Moisés cara a cara, Moisés era o mais humilde de todos os homens” (ESPINOSA, 2003, p.143), presentes no livro dos Números, capítulo XII, 3? Em outros termos, como explicar que o Pentateuco apresenta indícios de que não foi escrito por Moisés e sim de alguém que muito tempo depois decidiu relatar e registrar a história do legislador. Como também explicar que Moisés alegava não ser possível contemplar a face de Deus, pois quem a contemplasse morreria na hora, pois a natureza do ser humano é inferior à natureza superior de Deus e já outros profetas, como *Isaías*, *Ezequiel* e *Daniel*, afirmaram ver a face de Deus?

Porque Paulo

[...], ensinou que ninguém pode vangloriar-se das obras, mas apenas da fé, que ninguém é justificado pelas obras (Epístolas aos Romanos, cap. III, 27,28), [e] Tiago, pelo contrário, ensina na sua Epístola que o homem é justificado pelas obras e não apenas pela fé (Epístola de Tiago, cap. II, 24), resumindo toda a doutrina religiosa em brevíssimas palavras [?]”.(ESPINOSA, 2003, p.194).

Em outras palavras, por que há divergências entre os apóstolos sobre os ensinamentos de Cristo? Enfim, como elucidar tantas discrepâncias e contradições a respeito de Deus? Essas e muitas outras dúvidas são colocadas a xeque em seu método de interpretação⁵ da Bíblia. O que o filósofo quer nos mostrar é que as sagradas Escrituras foram negligenciadas e sofreram as ações do tempo. Além de ser incompleta, apresenta fundamentos insuficientes e vestígios de alterações, e é devido a isso que Espinosa diz que não é possível fazer uma reconstituição integral dos seus princípios e fundamentos. Além disso, por estar sempre no campo da imaginação, a Escritura apresenta múltiplas contradições. Mas em compensação, não é porque ela apresenta todas essas dificuldades e problemas que Espinosa pensa em descartá-la. Muito pelo contrário, pois apesar de toda a corrupção sofrida, o filósofo toma a Escritura como um texto que pode ser analisado historicamente e que contém a essência da verdadeira religião.

O primeiro alvo de Espinosa no TTP é a profecia e a veracidade do que o profeta diz prever. Reconhecidos pelo vulgo como “mensageiros” de Deus ou homens superiores em virtude de receberem as revelações divinas e divulgar seus preceitos e ensinamentos ao povo, os profetas sempre foram considerados detentores de um Espírito de Deus. Tal mito é sustentado através de alguns trechos da Escritura onde se diz, por exemplo, “[...], e voltou-lhe o Espírito”, presente no livro de Samuel I, cap. XXX, 12; “[...], certamente, o espírito está no homem”, que consta em Jô, cap. XXXII, 12 e “[...], o homem em que está o espírito” (ESPINOSA, 2003, p.23), que aparece em Números, cap. XIV, 24 e outras frases do gênero. Fundamentado por frases

5 Mas o método de Espinosa apresenta algumas dificuldades, entre elas a exigência de um domínio total da língua hebraica, o qual não é possível, pois a história completa do hebraico não sobreviveu ao tempo e por isso não é possível conhecer todos os sentidos e ambigüidades que um texto pode ter. Assim, há frases e textos que são inexplicáveis na Bíblia. Uma outra dificuldade reside no fato de não saber por quantas e quais vicissitudes passaram os livros da Escritura. “De muitos desses livros, ignoramos completamente quem foi o autor ou, se preferir, quem os escreveu, ou então temos dúvida”. (ESPINOSA, Tratado teológico político, 2003, p.128). Uma outra dificuldade também reside no fato de não termos de alguns livros o texto na língua em que originalmente foram escritos. Mas apesar de todas essas dificuldades, Espinosa ressalta que “[...] todas essas dificuldades podem apenas impedir que compreendamos o pensamento dos profetas no que se refere a coisas ininteligíveis e que não sejam senão imaginárias, mas de forma alguma no que se refere a coisas que é possível compreender pelo entendimento e das quais podemos facilmente formar um conceito claro”. (ESPINOSA, Tratado teológico político, p.130).

desse tipo, o vulgo afirma que os profetas eram dotados do Espírito de Deus ou que o Espírito de Deus estava infundido nos profetas.

Dessa maneira, a partir da origem da palavra hebraica *ruagh*, que literalmente significa vento em hebraico, mas que vulgarmente foi traduzida por Espírito, Espinosa averigua quais os sentidos e significados que ela pode adquirir dentro de uma frase. Ao nos depararmos com a quantidade de significados, entre os quais ânimo, hálito, respiração, coragem, virtude, convicção, força e mente, percebemos a falta de consonância entre o sentido real da frase e o sentido imposto ela. Assim, a expressão “espírito de Deus”, empregada principalmente quando se fala em profecias pode significar um vento forte, uma pessoa corajosa ou uma pessoa virtuosa. Enfim, quando lemos que o profeta está repleto do espírito de Deus isso simplesmente significa que o profeta era virtuoso, corajoso, eloqüente. “Dans son examen de l’État des Hébreux, Spinoza loue la façon judicieuse dont la théocratie mosaïque a su utiliser les grandes passions humaines pour les faire server au renforcement de l’État, à sa défense externe et à la concurrence interne⁶”. (LAGRÉE, 2004, p. 26).

Espinosa nos mostra que todos os profetas usavam como recurso a imaginação para falar com Deus ou ter acesso a uma revelação divina. Os profetas não foram “pessoas especiais”, ou seja, não foram homens dotados de uma mente mais perfeita ou diferente das outras pessoas, mas possuíam apenas uma grande capacidade de imaginar as coisas. É exatamente por isso que o conteúdo da profecia só pode ser aceito por alguém na base da fé, a qual implica uma relação de crença e confiança no profeta. Assevera Espinosa:

Tendo, portanto, os profetas percebido através da imaginação o que Deus lhes revelou, não restam dúvidas de que eles poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento, pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais idéias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural. É, além disso evidente a razão por que os profetas perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas e exprimiram sob forma corpórea todas as coisas espirituais: é que assim elas se adaptam melhor à natureza da imaginação. (ESPINOSA, 2003, p.30-31).

Mas os profetas tinham um diferencial: “[...] eram dotados de uma virtude singular e acima do comum e cultivavam, com exímia perseverança, a piedade, além de que percebiam a mente e a intenção de Deus”. (ESPINOSA, 2003, p.29). E é exatamente esse diferencial que

6 “Em seu exame do estado dos hebreus, Spinoza, a maneira dos judeus, reserva a teocracia mosaica, a qual sabe utilizar as grandes paixões humanas para fazê-las servir ao reforço do Estado, defendendo-o externamente e mantendo a concórdia internamente”. **Tra-
dução minha.**

explica as frases presentes na Escritura, como por exemplo, “[...], o profeta teve o espírito de Deus, Deus infunde o seu espírito nos homens, os homens estão repletos do espírito de Deus e do Espírito santo, etc”. (ESPINOSA, 2003, p.29). Assim, para Espinosa, os profetas têm o objetivo de ensinar apenas a justiça e a caridade.

“Derrubando” o profeta⁷, ou seja, aquele que tem ou interpreta a palavra de Deus, Espinosa demoli toda a estrutura construída pela teologia em cima desse “personagem”, uma vez que a Escritura é dita sagrada porque é considerada revelada e, portanto seu núcleo está fundamentado nos textos proféticos. Ao apontar que o que os profetas diziam a respeito de Deus era apenas fruto da imaginação de um ser humano comum, Espinosa demonstra a fragilidade ou falsidade de tudo o que foi erigido por parte da teologia em cima da idéia de esses homens eram superiores aos outros e que Deus só falava com eles. “Na verdade, o que Espinosa afirma contra a tradição teológica (que concebe o profeta dotado de um intelecto superior) é que para ser profeta não é preciso uma inteligência superior nem, muito menos, supra-humana, e sim uma imaginação muito viva.” (CHAUÍ, 2003, p.77).

Novamente Espinosa: “A maioria dos profetas foi [...], homens rústicos e alheios a qualquer ciência que tiveram o dom profético”. (ESPINOSA, 2003, p.30). Foram homens que se sobressaíram pela imaginação, exatamente por serem menos aptos a compreenderem as coisas intelectualmente. E é justamente por procederem da imaginação do homem, que as profecias variam de um profeta para outro e cada profeta visualiza Deus de uma determinada maneira. “As profecias variam segundo as opiniões perfilhadas pelos profetas e que estes tiveram opiniões diferentes, até mesmo opostas, além de preconceitos diversos”. (ESPINOSA, 2003, p.39). Isso explica, porque “[...], as profecias de Ezequiel e de Amós não possuem o estilo elegante da de Isaías e Naum e estão escritas de forma mais rude”. (ESPINOSA, 2003, p.37).

Noutros termos, a variação da profecia se explica pelo fato dela estar relacionada às características do próprio profeta, ou seja, estarem relacionadas ao temperamento, caráter, opiniões, costumes e condição social de cada um: “Et c’est bien d’ailleurs dans cette perspective, à la fois théologique et politique, que Spinoza presente la nécessité de

7 É importante deixarmos claro que Espinosa não invalida a profecia profética. O filósofo esclarece que a profecia é um conhecimento imaginativo que ultrapassa o que o intelecto permite conhecer e por isso fica abaixo e não além do conhecimento verdadeiro. No entanto, isso não anula a imaginação profética, uma vez que Espinosa deixa claro que o profeta não é teólogo, não pretende nenhum conhecimento especulativo, pois não há conteúdos especulativos nas Escrituras. As Escrituras não tem o objetivo de conhecer a essência nem a potência de Deus, mas simplesmente aceita sua existência e justiça, e pretende ser mensageiro e intérprete do que considera vontade divina, isto é, a Lei hebraica. Sua atividade é política e não especulativa.

repenser à nouveaux frais et sur de nouvelles bases, la question de l'interprétation de l'Écriture Sainte⁸". (LAGRÉE, 2004, p. 38).

O profeta não detém conhecimentos racionais sobre as coisas naturais e espirituais, isto é, não é filósofo, nem cientista e muito menos teólogo. Seus conhecimentos não são fundados em evidências racionais, mas em certezas morais, baseadas em signos indicativos, como vozes, sonhos, figuras, imagens ou visões. Torna-se imperativo então que o profeta se baseia na vivacidade da sua imaginação e no fato de estar sempre movido pelo sentimento do bem e da justiça.

Dando a Deus qualidades e características humanas, frequentemente as do legislador, do juiz, do guerreiro, do dirigente, o profeta, desconhecendo a essência divina, tende a personificar Deus e dar-lhe qualidades psíquicas, particularmente paixões (cólera, ciúme, vingança, misericórdia, hesitação etc.) e, portanto, a imaginá-lo como dotado de um corpo semelhante ao humano, pois as paixões são afecções corporais que se exprimem na alma. (CHAUÍ, 2003, p.79).

Esse fato explica porque Moisés acreditava que a natureza de Deus estava sujeito a todos os condicionamentos humanos, que Deus possuía vontades, ciúmes, benevolência e misericórdia.

Um outro embasamento atacado por Espinosa no TTP são os milagres⁹. O filósofo nos mostra em quantos preconceitos os homens estão mergulhados em relação à natureza de Deus. O vulgo afirma que o poder de Deus se manifesta sempre que ocorre algo de contrário à normalidade das coisas, ou seja, sempre que acontece algo de contrário à opinião que habitualmente temos da natureza. Assim, tudo que o vulgo desconhece ou não consegue explicar é taxado de divino ou milagroso. Dessa maneira, a palavra milagre refere-se apenas às opiniões humanas e significa "[...] um fato cuja causa natural não po-

8 "É inclusive nessa perspectiva, à maneira teológica e política, que Espinosa apresenta a necessidade de repensar sob novos ventos e novas bases a questão da interpretação das Santas Escrituras". **Tradução minha.**

9 É importante ressaltarmos que apesar de muitas vezes o milagre ser associado à profecia, ambos são diferentes: "[...], a profecia é um saber sobre o destino do povo e pede a Deus um signo de sua realização. O sinal enviado de maneiras múltiplas e em ocasiões diversas, não é um milagre, mas apenas uma prova suplementar de que o acontecimento entrevisto pelo profeta decorrerá necessariamente do decreto divino. O milagre, ao contrário da profecia, recusa tal necessidade e faz com que o decreto divino pareça inteiramente arbitrário e, sobretudo, antagônico aos decretos eternos de Deus que se manifestam em outra palavra, isto é, nas leis da Natureza." (CHAUÍ, p.29). Também não se pode esquecer que para explicar os milagres, Espinosa segue um método inteiramente diferente do que tinha usado para interpretar a profecia. Ou seja, sobre as profecias, Espinosa afirma apenas o que pode concluir dos fundamentos revelados nos Livros Sagrados, ao passo que com os Milagres, Espinosa usa principalmente os princípios conhecidos pela luz natural. Isso se dá porque a profecia ultrapassa a compreensão humana e trata-se de uma questão teológica, não se pode afirmar e nem saber em que a profecia consiste exatamente, a não ser a partir de princípios revelados, extraindo assim alguns dogmas que lhe permitem conhecer as suas propriedades. Em relação aos milagres, uma vez que este se refere a uma investigação filosófica, Espinosa resolveu investigá-lo através da luz natural. Mas demonstra também que os milagres também podem ser investigados através de dogmas e princípios extraídos da Escritura, expondo alguns exemplos como o Salmo CXLVIII e o capítulo XXXI, 35,36 do livro de Jeremias.

demos explicar ou pelo menos quem registra ou conta o milagre não pode explicar por analogia com outra coisa que habitualmente ocorre”. (ESPINOSA, 2003, p.98).

Espinosa nos explica que os primeiros milagres surgiram com o objetivo de convencer os gentios de que o Deus dos hebreus era muito mais poderoso e superior aos deuses visíveis, como o Sol e a Lua, adorados pelos gentios. Os primeiros judeus narravam os milagres tentando convencer os outros povos de que toda a natureza seguia as ordens de um Deus invisível e que pelo fato deles adorarem esse Deus era um povo privilegiado e mais amado dos que os outros povos. Assim, os milagres persuadiam as pessoas da existência de uma divindade com poder superior a tudo o aquilo que eles conheciam e que zelava apenas pelos hebreus. Argumenta Espinosa:

No tempo de Josué, [...], os hebreus acreditavam, e o vulgo ainda hoje acredita, que o Sol se movia segundo o chamado movimento diurno, enquanto a Terra estava imóvel, adaptando a essa opinião preconcebida o milagre que lhes aconteceu durante a guerra contra aqueles cinco reis. Não se limitaram, pois, a contar que esse dia tinha durado mais do que o habitual: acrescentaram que o Sol e a Lua tinham parado, ou seja, que tinham interrompido o seu movimento, coisa que a essa altura lhes podia ser de grande utilidade para convencer os gentios, que adoravam o Sol, e para lhes provar pela própria experiência que o Sol estava submetido ao poder de uma outra divindade que só com um gesto o obrigava a alterar o seu curso natural. Assim, em parte por religião, em parte por opinião preconcebida, pensaram e descreveram um fato totalmente diferente daquilo que podia realmente ter acontecido”. (ESPINOSA, 2003, p.108-109).

Nesse trecho, Espinosa nos mostra que a Escritura descreve como milagres diversos fatos que podem facilmente ser compreendidos pelos princípios das causas naturais e comprova que quando se desconhece as leis da Natureza, eventos como esse são narrados como miraculosos e divinos. Por essa razão, o texto bíblico vincula-se à necessidade da persuasão e não da evidência. O conteúdo da Escritura foi adaptado à compreensão da plebe, só assim pode sem problemas ser acolhida e entendida por todos. Se a Escritura fosse explicada através de encadeamentos de definições seria entendida apenas por um restrito número de sábios, capazes de perceber as coisas clara e distintamente. Nesta perspectiva, as verdades defendidas pela Escritura são demonstradas apenas pela experiência, a qual não fornece nenhum conhecimento claro do que é Deus e de que forma ele dirige tudo o que existe. Em outras palavras, a Escritura não está preocupada em ensinar coisas meramente especulativas, mas unicamente em narrar fatos que dão margem à imaginação, uma vez que não tem

nenhuma pretensão em convencer a razão, mas apenas impressionar e ocupar a fantasia e a imaginação dos homens. Sob essa ótica, observa o autor:

[...] Não se pode entender, nem a essência, nem a existência, nem a providência de Deus, através dos milagres, [...], ela [a existência e essência de Deus] deve necessariamente deduzir-se de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável que não possa haver nem conceber-se um poder capaz de alterá-las”. (ESPINOSA, 2003, p.99).

Para Espinosa, é preciso ter uma idéia clara e distinta da natureza de Deus, ou seja, Deus existe necessariamente e está em toda a parte e tudo o que nós concebemos envolve em si a natureza de Deus e é concebida por ela. A Escritura ensina que existe um único Deus, ou seja, um ser que criou, dirige e sustenta tudo o que existe e que cuida de todos os homens que vivem piedosa e honestamente, e que castiga aqueles que cometem pecados. Tudo isso a Escritura demonstra através das histórias narradas, sem apresentar nenhuma definição clara e distinta e adaptadas à mentalidade e compreensão do vulgo. Os milagres convencem e persuadem as pessoas da existência de uma divindade com poder superior, mas eles não fornecem um conhecimento verdadeiro de Deus, ou seja, os milagres não convenceram as pessoas de que “[...], Deus cuida igualmente de todas as coisas, [sem distinção], pois isto só a Filosofia o pode ensinar”. (ESPINOSA, 2003, p.104). Mas, o que Espinosa quer nós dizer com verdadeiro conhecimento de Deus? Com essência e existência deduzidas de noções inabaláveis? E o que a Filosofia tem a ver com isso?

Uma digressão aqui se impõe.

2. “Substância única absolutamente infinita e causa eficiente imanente do universo”

Não há dúvidas entre os estudiosos e comentadores de Espinosa de que existe um diálogo entre a Ética e o Tratado Teológico-Político. A negação do finalismo e antropomorfismo de Deus, presentes principalmente na primeira parte da Ética, influenciaram a redação do Tratado Teológico Político. Nesse sentido é que se afirma que a Ética tem uma crítica à religião, pois Espinosa escreve contra a transcendência.

Para a redação do TTP, o filósofo interrompe a composição da Ética, obra que começara a escrever em 1661 e que nessa altura já possuía três partes. Quando finaliza o TTP, o filósofo retoma à Ética e finaliza as outras duas partes restantes. Mas, diferente do TTP, a Ética só será publicada após a sua morte.

A Parte I da *Ética* despersonaliza Deus e concebê-o como substância única absolutamente infinita e causa eficiente imanente do universo. Em comentário à obra do autor, Chauí nos esclarece:

A *Ética*, [...], não é, explicitamente, um texto político. Todavia, porque nele acompanhamos a mais incisiva demolição do imaginário teológico, nele encontramos a demolição dos alicerces do poder teológico-político e, por conseguinte, as condições para a determinação do campo político sem as balizas da teologia". (CHAUÍ, 2003, p.95).

Na *Ética*, Espinosa elucida que é possível conhecermos Deus sem imagens, ou seja, sem profecias. Tal conhecimento se dá somente através de idéias e conceitos. Esse conhecimento é possível em decorrência da relação da nossa mente com o intelecto divino, do qual somos uma parte finita. Dessa maneira, participamos do pensamento de Deus e Deus constitui a natureza de nossa mente. É exatamente por isso, que o filósofo nos diz que não há diferença entre profecia e conhecimento natural, pois todo e qualquer conhecimento pela luz natural da razão depende do conhecimento que tenhamos de Deus, uma vez que Deus é a própria Natureza e que nossa mente é uma expressão singular do pensamento divino. Em outras palavras, tudo o que a mente conhece é revelado por Deus. Sem Deus nada existe nem pode ser concebido, pois ele é a causa das essências, existências e operações de todas as coisas. Todas as coisas da Natureza envolvem e exprimem a idéia de Deus. Daí decorre o argumento do autor no TTP: "De quanta presunção se arroga a insensatez do vulgo, que não tem de Deus nem da natureza um só conceito que seja correto, que confunde as volições de Deus com as dos homens e que, ainda por cima, imagina a natureza de tal modo limitada que acredita ser o homem a sua parte principal". (ESPINOSA, 2003, p.96).

Deus é a substância, ou seja, o ser cuja essência só pode ser concebida existente, ou seja, cuja essência é sua própria existência. Noutros termos, substância é o ser que é causa de si, existe em si e por si, é concebida em si e por si mesma e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. A substância é absolutamente infinita e potência absoluta, pois causa-se a si mesma e é causa eficiente de todas as coisas. Novamente o comentário da Chauí: "Há uma única e mesma substância constituindo o universo inteiro e essa substância é eterna, não porque contenha o começo e o fim dos tempos, mas porque é ausência de tempo, pois nela existir, ser e agir é um só e o mesmo. *Essa substância é Deus*". (CHAUÍ, 2003, p.96).

Para Espinosa, Deus é um ser dotado de uma capacidade infinita e que tem infinitos atributos. Conhecemos Deus através da sua atividade

de, isto é, através dos seus atributos, os quais são atividades da potência de Deus. Apesar de Deus possuir infinitos atributos, só percebemos dois deles: pensamento e extensão. Os atributos se exprimem nos modos finitos e infinitos da atividade da substância. Os modos podem ser classificados como o que é em outro e é concebido por outro, isto é, eles exprimem a atividade do atributo e não existem fora dos atributos. O modo finito é a expressão singular da atividade do atributo. Há outros iguais na natureza, ou seja, é delimitado por outro da mesma natureza. Nós, seres humanos, por exemplo, somos uma essência singular dotada de corpo e mente, ou seja, somos um modo finito da substância. O modo infinito é a expressão direta da atividade do atributo, é infinito e não há outro igual a ele na natureza. A matéria, por exemplo, é um modo infinito da extensão; e a racionalidade é um modo infinito do pensamento.

Se a parte I da *Ética* nos mostra que Deus é a natureza que causa todas as coisas, que tem a existência necessária e que somos modos dos atributos de Deus, ou seja, participamos da existência necessária de Deus, na *Ética* II, Espinosa faz uma distinção entre o corpo e a mente. Os corpos não são substâncias e sim modificações determinadas da extensão; as idéias modificações determinadas do pensamento. Ambos são diferentes nas suas causalidades. Nesse sentido, idéias produzem idéias e corpos produzem corpos, mas ambos se relacionam como constituintes de uma singularidade modal determinada: o homem. Acerca da segunda parte da *Ética*, Chauí explica:

Na parte II, Espinosa demonstra que a idéia cujo objeto ou ideado é o corpo humano chama-se mente, a qual, portanto, como o corpo, também não é uma substância: ela é a idéia de seu corpo, na medida em que a primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana não é senão uma coisa singular em ato e essa coisa singular é seu corpo porque o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, isto é, um modo determinado da extensão, existente em ato e não outra coisa". (CHAUÍ, 2003, p.130).

Para o filósofo, a mente é a idéia do corpo. Nesse sentido, toda a atividade da mente é uma idéia do que se passa no corpo, ou seja, tudo o que uma mente pensa é algo que ocorreu no corpo. A mente é apta a perceber tudo o que passa no corpo, ou seja, perceber todas as afecções do corpo, seja por idéias adequadas ou imaginativas. Mente e corpo são atividades distintas, mas referem-se à atividades do mesmo ser e da mesma potência, assim, há uma comunicação entre os dois por causa da substância. A mente é uma atividade de pensamentos ou produtora de idéias que tem seu grau de potência e da mesma maneira que ocorre com os corpos, pode ocorrer aumento

entre as mentes (soma) e choque (diminuição) de potências. Haverá um choque ou diminuição de potências, quanto estas forem contrárias umas às outras. Se a potência de ambas as mentes forem convenientes ou tiverem um mesmo interesse, ocorrerá uma soma, uma junção de potências.

Para Espinosa, tudo tem potência, dessa forma, indivíduos de uma mesma natureza podem produzir efeitos ou afecções num outro indivíduo. A questão é saber se a potência é mais forte ou mais fraca, pois essas potências podem ser convenientes ou contrárias. Quando um corpo se encontra com um outro corpo, isso gera um encontro de atividades. O indivíduo é um ser singular dotado de uma atividade única e interna e todas as suas partes atuam em conjunto. Nesse sentido, quando dois indivíduos realizam a mesma ação, os dois são um só, um único indivíduo. Da mesma forma, quando duas mentes realizam uma mesma ação, elas se transformam numa mente só. É por isso que Espinosa define de mente coletiva um grupo onde mais de uma pessoa pensa a mesma coisa ou tem uma mesma idéia, indicando que o conteúdo e a potência da mente se comunicam.

Espinosa nega que haja correspondência entre corpo e mente. Corpo só causa efeito em corpo e mente só causa efeito em mente. A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, mas elas não se comunicam. O movimento da mente não acompanha o movimento do corpo, ou seja, para que algo ocorra na mente, não é necessário que ocorra no corpo. Para o filósofo, extensão e pensamento são duas ordens distintas e simultâneas.

Na parte III da *Ética*, Espinosa faz uma demonstração geométrica dos afetos. Os afetos referem-se à idéia de aumento (alegria) ou diminuição (tristeza) da potência do corpo. O filósofo faz uma longa classificação dos afetos, dando a cada um deles uma definição. Por exemplo, diz que o medo equivale à tristeza diante de algo incerto, ao qual eu não tenho certeza se ocorrerá ou não. O medo é contrário à nossa potência. Já a esperança, equivale à alegria diante de uma coisa futura e incerta, ou seja, é oposta ao medo.

Com a *Ética*, Espinosa afasta da substância absolutamente infinita a imagem antropocêntrica, mostrando que Deus não é transcendente e nem possui vontades. Se o vulgo insiste em dizer que Deus tem um corpo, que está sentado num trono de onde julga tudo e todos e está investido de um poder como o dos reis, Espinosa mostra como eles estão completamente enganados, pois conforme observa o autor: “Quem quer que saiba alguma coisa mais do que o vulgo sabe que Deus não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar mas que é absolutamente infinito e contém em si todas as perfeições”. (ESPINOSA,

2003, p.109).

Os decretos divinos são verdades eternas e não o capricho e a autoridade de um Deus legislador. Para o filósofo, Deus age e dirige todas as coisas unicamente pela necessidade da sua natureza e perfeição. “Os seus decretos, [...], são verdades eternas e implicam sempre uma necessidade”. (ESPINOSA, 2003, p.76). Assim, Deus só é descrito como legislador e apelidado de justo e misericordioso por falta de conhecimento.

3. O mito do “Povo escolhido” e a “verdadeira religião”.

O Tratado Teológico-Político também derruba a crença de que a nação hebraica foi a única escolhida por Deus. Espinosa discute o mito do Povo Eleito analisando um conjunto de expressões, como, por exemplo, governo de Deus, auxílio de Deus, eleição de Deus. E assim, conclui:

[...], os hebreus não foram superiores às outras nações, nem pela sua ciência nem pela sua piedade, mas por uma outra razão. [...] A nação hebraica foi escolhida por Deus, não pela sua inteligência ou serenidade, mas sim pela organização social e pela fortuna que lhe propiciou um Estado e lho conservou por tanto anos, [...], os hebreus só são superiores às outras nações pela forma feliz como geriram aquilo que dizia respeito à sua segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus; mas quanto ao resto, foram iguais aos outros, já que Deus é igualmente propício a todos. (ESPINOSA, 2003, p.51-52).

Dessa maneira, a eleição dos hebreus consiste apenas na prosperidade temporal do seu Estado.

Quanto aos cultos e cerimônias encontradas no Antigo Testamento, o filósofo nos mostra que estas foram instituídas por revelação e por esse motivo foram ligadas à lei de Deus. E que esses cultos e cerimônias foram criadas exclusivamente para os hebreus e adaptados ao seu Estado, ou seja, as cerimônias referem-se apenas aos hebreus. De acordo com o autor, a Escritura demonstra, através de diversas passagens, entre as quais estão trechos do profeta Isaías e os Salmos, que “[...] as cerimônias não prometem nada a não ser vantagens materiais, enquanto que pelo cumprimento da lei divina universal, e só por ele, se promete a beatitude”. (ESPINOSA, 2003, p.82).

Em suma, as cerimônias e cultos tinham apenas a função de manter a prosperidade no estado hebraico e principalmente impedir que os homens agissem por deliberação própria, de modo que eles continuassem a viver de acordo com as ordens impostas por pessoas que se julgavam superiores ao restante da população. Ou seja, a lei de

Moisés foi criada em função do Estado e principalmente para coagir ou inibir os ânimos e as paixões dos hebreus. A própria história do povo hebreu nos relata que após abandonarem o Egito, os hebreus tiveram a oportunidade de criarem e instituírem regras e leis num novo Estado. Mas, pelo fato da maioria, ou mesmo todos, não serem aptos para o exercício do Direito ou mesmo por estarem debilitados pelos anos de escravidão, decidiram deixar o poder nas mãos de um só “[...], que fosse capaz de mandar nos outros, de os coagir pela força e de, finalmente, lhes prescrever leis e interpretá-las”. (ESPINOSA, 2003, p.87). Moisés concentrou o poder em suas mãos porque convenceu seu povo de que era superior aos outros por virtude divina. Dessa forma, conseguiu instituir e prescrever ao povo o direito divino. E para que seu povo cumprisse e aceitasse todas as regras e leis com consentimento, não tanto por medo, mas de espontânea vontade e com devoção, introduziu a religião no Estado.

O objetivo das cerimônias foi, portanto, fazer com que os homens nunca atuassem por deliberação própria, mas sim segundo as ordens de outrem, e reconhecessem, em todas as ações e em todos os pensamentos, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos a normas impostas. E dessa maneira, [...], os rituais¹⁰ nada adiantam para a beatitude e que os do Antigo Testamento, até mesmo toda a lei de Moisés, têm unicamente em vista o Estado dos hebreus e, por conseqüência, os bens materiais”. (ESPINOSA, 2003, p.88-89)

Espinosa também faz a seguinte investigação: os apóstolos escreveram as suas epístolas como profetas ou como doutores? Há distinção entre a figura do profeta e a do apóstolo?

“Se repararmos no estilo, verificamos que o das epístolas é muito diferente do da profecia. Os apóstolos usam sempre o raciocínio “de tal modo que não parecem profetizar e sim discutir”. (ESPINOSA, 2003, p.186-187). Os apóstolos falam de acordo com as suas opiniões. Paulo, por exemplo, fazia longas deduções e discussões. Cada apóstolo teve a liberdade de desenvolver o seu próprio método de divulgação e fundamentar arbitrariamente os ensinamentos de Cristo, o que gerou divergências entre eles. Já nas profecias, Deus apenas fala, não raciocina. Os profetas falavam por ordem, decreto de Deus, em nome de Deus. Novamente Chauí:

10 É interessante notarmos, que apesar de Espinosa dedicar um capítulo inteiro para mostrar a nulidade das cerimônias hebraicas, no sentido da beatitude, ele não deixa de opinar sobre as cerimônias cristãs. Assim, afirma o autor: “Quanto às cerimônias dos cristãos, tais como, o Batismo, a Ceia do Senhor, as festas, as orações exteriores e outras semelhantes, que são e sempre foram comuns a todo o cristianismo, se de fato elas foram alguma vez instituídas por Cristo ou pelos apóstolos (o que, para mim, não está ainda bem esclarecido), foram-no a título de sinais exteriores da Igreja universal e não como coisas que contribuam para a beatitude ou que tenham em si mesmas algo de sagrado”. ESPINOSA, p.88.

[...], as Epístolas foram escritas por doutores e, portanto, como ensinamento pessoal e privado, bastando, para comprová-lo, examinar seu estilo: os profetas costumavam garantir que falavam por ordem de Deus não só quando falavam em público, mas também em suas cartas; nas Epístolas dos apóstolos não encontramos nada que se pareça, o apóstolo fala segundo sua própria opinião, em muitas passagens exprime dúvidas, incertezas, perplexidades. (CHAUÍ, 2003, p.51).

Assim, num primeiro momento, a diferença entre o saber do profeta e do apóstolo refere-se apenas aos ensinamentos recebidos pela luz revelada, por mandato divino, no caso dos profetas, e a luz natural, discernimento natural de seus autores no caso dos apóstolos. Mas o apóstolo se transforma em profeta quando declara que é investido por Cristo, o qual o enviou para pregar a boa nova a todas as nações. Assim sendo, ambos falam por uma revelação particular.

Em resumo, embora exista diferença no estilo, na forma de apresentação dos ensinamentos e na vocação, profetas e apóstolos cumpriam um mandato. Os profetas falavam em nome de Deus, enquanto que os apóstolos cumpriam o mandato de Cristo, usando a razão ou a luz natural como um ingrediente a mais nas pregações e redação das cartas. É por isso que Espinosa afirma: “[...], pela sua missão de apóstolos, eram não só profetas, mas também doutores”. (ESPINOSA, 2003, p.193). Ou seja, pregavam a história de Cristo como profetas, mas também tinham a autoridade necessária para ensinar e admoestar pela via que cada um julgasse melhor. Dessa maneira, Espinosa é categórico: “[...], aos apóstolos foi concedida, não só a capacidade de profetizar, mas também a autoridade para ensinar”. (ESPINOSA, 2003, p.191)

O mais comovente na filosofia e método de interpretação espinosano das Escrituras é que “[...], a religião dispensa os ornamentos da superstição e fica, pelo contrário, privada do seu próprio esplendor quando adornada com semelhantes invenções”. (ESPINOSA, 2003, p.197). O que filósofo defende é que tenhamos acesso a uma religião sem interpretação, sem a interferência do vulgo, o qual prende a palavra de Deus a um determinado número de livros e se julga no direito de dizer o que é certo e o que é errado, ou seja, o que condiz ou não com os ensinamentos de Deus.

O que o filósofo insiste em dizer é que tomar o texto como palavra de Deus é superstição e idolatria. Nesse sentido, ele argumenta: “[...], a Escritura é sagrada e os seus textos são divinos enquanto induzirem os homens à devoção para com Deus; se estes a desprezarem por completo, [...], reduzir-se-á a simples papel e tinta”. (ESPINOSA,

2003, p.199). Por conseguinte, a Escritura é insignificante se seus ensinamentos não forem usados para a justiça e a caridade. A verdadeira religião não envolve mistério, milagres ou profecias e sim apenas valores morais e práticas de vida.

Espinosa faz uma crítica ferrenha à teologia, no sentido desta impor uma interpretação como o caminho que leva até Deus e de se manter sustentando a idéia de que Deus e a Bíblia possuem mistérios que precisam ser revelados. Para o filósofo, a Escritura não precisa de interpretação e seus ensinamentos são bastante simples e acessíveis a todos. Interpretar é ter uma concepção inadequada de Deus, é colocar a superstição no meio dos ensinamentos divinos. A verdadeira religião não deve ter nenhuma concepção supersticiosa e teológica.

“É a própria Escritura que explica, sem nenhuma dificuldade ou ambigüidade, que a lei [divina] se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos”. (ESPINOSA, 2003, p.204). Todos os ensinamentos divinos e morais chegaram aos homens sem sofrer nenhuma alteração no decorrer do tempo. Esses ensinamentos estão presentes na Escritura, ou seja, nesse sentido as Escrituras ensinam a verdadeira religião e levam a palavra de Deus. Os ensinamentos de Deus consistem, pois em: Deus existe, que a providência é universal, que é onipotente, que os bons serão recompensados e os maus castigados, e que a nossa salvação depende unicamente da sua graça. Devemos defender a justiça, auxiliar os pobres, não matar, não cobiçar o alheio, etc.

A lei divina não é texto, não é interpretação. Ela é simplesmente a noção verdadeira de Deus. E as Escrituras nós dá essa noção verdadeira, a qual refere-se, a saber, que Deus existe, ele nos ama, devemos amar uns aos outros, ele nos perdoa e auxilia. Colocar em prática essas verdades é viver a verdadeira religião, é viver de acordo com Deus. É por isso a palavra de Deus resume-se a um conjunto de verdades e não texto. O texto não tem valor algum se não colocamos em prática aquilo que Deus ensina. Em suma, obcecado pelo uso da razão como única forma libertadora do homem e indignado com a forma que a teologia vinha explorando a Escritura para dar vazão aos seus dogmas, Espinosa transformou sua obsessão em matéria prima para a composição de obras como o TTP e a Ética. “Quão feliz seria agora o nosso tempo se a víssemos (a religião) igualmente liberta de toda espécie de superstição!” (ESPINOSA, 2003, p.195).

Bibliografia

ALAIN, E. *Spinoza*. Paris: Gallimard, 1986.

CHAUÍ, M. “*Espinosa, vida e obra*”. In: Os Pensadores. Espinosa.

São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. v-xxii.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo; Companhia das Letras, 1999.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DURANT, W. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo. Martins Fontes. 2003.

LAGRÉE, J. *Spinoza et le débat religieux. Lectures du traité théologico-politique*. Rennes. Presses universitaire de Rennes. .2004.

MOREAU, P. *Spinoza*. Paris: Seuil, 1975.

NADLER, S. *Espinosa, vida e obra*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

RUSSELL, B. *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa Calpe, 1995. (2vols.)

SCALA, A. *Espinosa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCRUTON, R. *Spinoza*. Nova York: Oxford University Press, 1986.

VARELA, F. *Sobre a competência ética*. Lisboa: Edições 70, 1995.

ZWEIG, A. *The living thoughts of Spinoza*. Greenwich, Connecticut: Fawcett Publications, 1959.

O Círculo de Bakhtin e a Escola de Frankfurt no enfrentamento da crise civilizatória atual

The Circle of Bakhtin and the Frankfurt School for the confrontation with the civilization crisis

Palavras-chave: Barbárie. Enfrentamento. Pensamento Ideológico. Responsabilidade.

Keywords: Barbarism. Confrontation. Ideological Thinking. Responsibility.

Patrícia Pereira Bértoli

Professora Adjunta da UERJ
patbertolid@gmail.com

Cristiane Magalhães

Bissaco

Doutora em Educação pela
UNESP

Doutora em Linguística
Aplicada e Estudos da
Linguagem pela PUC-SP
cristianemagalhaes@yahoo.
com.br

Resumo

Este artigo discute o posicionamento do homem face à crise civilizatória atual, a partir de duas correntes filosóficas principais que, já no século XX, anunciavam a responsabilidade mediadora do ser humano. A primeira considera o pensamento proposto pelo Círculo de Bakhtin e o próprio sobre aspectos filosóficos da linguagem. Esta é vista como constituinte do pensamento ideológico e, em sua capacidade dialógica, conduz o homem à reflexão sobre sua relação de responsabilidade com o outro e com o ambiente, sendo que decide quais enunciados escutar ou refutar. A segunda, a Teoria Crítica proposta pela Escola de Frankfurt, sustenta a oposição à barbárie identificada pelo racionalismo tradicional, ou seja, a visão de que ao homem é permitido usufruir inconsequentemente dos recursos naturais, como se fossem inesgotáveis. Propõe-se o enfrentamento à alienação e exploração do meio e do homem pelo próprio homem por vias da educação formal, chamando-o a enfrentar tal barbárie ouvindo os enunciados críticos e assumindo seu papel como parte integrante do meio.

Abstract

This paper discusses the positioning of man in the face of the current civilization crisis from two main philosophical currents that have announced human responsibility as mediator since the 20th century. The first considers the reflections of Bakhtin and his Circle regarding philosophical aspects of language. Language is seen as integrating man's ideological thinking, which, in its dialogic capacity, leads them to reflect about their responsibility to the other and to the environment, once they decide which voices to listen to or not. The second, the Frankfurt School Critical Theory, supports the opposition to the barbarism identified by traditional rationalism, that is, the perspective that men is allowed to inconsequently consume natural resources, as if they were inexhaustible. The paper proposes a confrontation with human's alienation and exploration of nature and man by the very man through formal Education by inviting them to face civilization barbarism by listening to critical voices and taking over their role as integrating part of the environment.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 151-171, jan-jul,
2018

Introdução

O modo de se conceituar e entender a natureza pode ser considerado como produto da cultura e, conseqüentemente, construído sócio-historicamente. Essa visão, que norteia este artigo, parte do entendimento de que o contexto em que nos inserimos atualmente revela mais do que uma crise ambiental, mas uma crise civilizatória decorrente de como a sociedade concebe a relação do homem com a natureza e do homem com os outros homens. Nesse sentido, “a grande esquina”, segundo Bornheim (1985, p. 18), acontece à luz do pensamento de Descartes no século XVIII, para quem a dicotomia entre homem e natureza, presente desde o pensamento de Platão, foi relevantemente acentuada, principalmente por Descartes estar inserido em um contexto histórico que traz em si as ideias renascentistas do século anterior em que a relação do homem com a natureza sofre uma mudança significativa, por passar a considerar o homem como o centro das reflexões filosóficas e das artes. Na revisão conceitual do termo, o homem é considerado um ser privilegiado por suas habilidades racionais e por isso apto a explorar e se apropriar da natureza, utilizando-se da racionalidade para diferenciar-se e destacar-se dos demais animais.

Pessanha (1987, p. 16) ao apresentar a vida e obra de Descartes, evidencia que para o filósofo o homem só existe porque pensa, “se deixasse de pensar, deixaria de existir”, ou seja, existe “como coisa pensante”. Essa visão subjaz a existência de uma série de dualismos, entre os quais: corpo (físico, extensão) e alma (pensamento), homem - ser pensante e natureza - ser não pensante (PESSANHA, 1987, p. 18). Descartes pensa a natureza como recurso. O projeto de domínio e posse da natureza está muito claro na sexta parte do *Discurso do Método*, em que Descartes apresenta os homens “como senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, 1987, p. 71). Segundo essa concepção, a relação que é estabelecida entre o ser humano e a natureza é respaldada por uma visão mecanicista que, além de conferir à natureza o *status* de fonte inesgotável de recursos naturais, a concebe como um meio de obtenção de lucros. Dessa relação, surgem as bases do pensamento moderno, agravado pelo modo de produção capitalista que extingue o sentimento de pertencimento do homem na natureza. Assim, é construída uma relação de exploração entre o ser humano e a natureza, que foi intensificando-se e transpassando os séculos num voraz uso dos recursos naturais, até que esses passaram a sinalizar que não eram tão infinitos quanto se imaginava.

Ao detectar que atualmente, “vivemos em condições de exploração e alienação, tanto da natureza quanto dos seres humanos” (TREIN,

2012, p.309), percebe-se a necessidade de uma ação consistente dos sujeitos para a superação dessas condições. Desse modo, é proposto aqui o enfrentamento a tal pensamento cartesiano agravado pelo modo de produção capitalista.

Partindo do princípio de que a natureza vai muito além da observação técnica e científica (BORNHEIM, 1985, p. 21), percebe-se a imprescindibilidade de se abolir a visão de natureza a serviço do homem, o que “implica em uma mudança radical, em uma nova forma de ser no mundo, reestruturando o metabolismo da reprodução material e social da vida” (TREIN, 2012, p. 310). A autora recomenda ainda que a crítica não se limite a uma negação do existente, mas que seja o anúncio de uma nova direção, a qual confira ao sujeito o pertencimento ao seu local e à sua história (GRUN, 2006, p.70), a fim de que ele se sinta parte integrante da natureza, devendo considerá-la e cuidar dela como a si próprio, ou seja, que entenda que ele está em relação direta com a natureza, o que é apontado por Bakhtin (2003) como o conceito de exotopia, ou seja, a variedade de temporalidades projetadas no espaço das relações, incluindo não apenas o homem e sua visão de mundo da posição de um sujeito, mas, igualmente, sua visão extraposta; o excedente de sua visão. Concomitantemente, o conceito de cronotopia também está incluído nessa discussão, vez que interliga a relação tempo e espaço (BAKHTIN, 1998).

Um mudança de perspectiva, como a mencionada, implica em um enfrentamento ao racionalismo cartesiano, ou, de modo mais abrangente, à própria teoria tradicional, pode também ser sustentada pela visão de Marx, para quem o ser humano é tido como mediador da cultura na relação com os outros e com a natureza, de modo a possibilitar que tal relação passe a transformar a própria história humana (LOUREIRO, 2006, p. 126). Duas correntes filosóficas datadas do início do século XX e que possuem em comum fundamentos no materialismo dialético marxista oferecem suporte teórico para a questão do enfrentamento discutida aqui. Tratam-se dos pressupostos de: a) a Filosofia da Linguagem proposta pelo Círculo de Bakhtin na Rússia e b) a Teoria Crítica proposta pela Escola de Frankfurt na Alemanha.

Bakhtin se interessa pelo singular, pelo evento, pelo ato individual, pelo subjetivo, ao mesmo tempo em que posiciona o homem como ser social que se constitui em suas relações (FARACO, 2003, p. 21). Bakhtin coloca a individualidade já como resposta. O Ser é porque responde a alteridade, seja ela o que for, outra pessoa, a natureza, pois a alteridade é anterior ao Eu. Assim, para a filosofia do Círculo, o homem é uma resposta, constante, contínua, não havendo nada no homem que não seja resposta ao que lhe vem de fora, ao que lhe é social.

É com o olhar de Bakhtin e o Círculo que, mais a diante, serão discutidas a relação do homem com a natureza e a relação do homem com os outros homens, além de posicioná-lo como responsável pelo ato, pelo evento, esse homem que não está só no mundo e que precisa resgatar esse outro em sua vida, entendendo que esse “outro” não se refere só a outros homens, mas também a própria natureza. Isto é, o referencial da Filosofia da Linguagem auxilia a compreender o contexto atual, os discursos que circulam, as ideologias que dominam. Por meio da linguagem, entendida aqui como fio condutor de toda atividade humana, é possível analisar esse contexto da crise civilizatória e propor o enfrentamento à situação por meio do ato responsável, afinal, somos fruto das escolhas que fazemos.

Tais discussões nos levam a entender que a posição do homem cartesiano é também uma resposta diante da alteridade, da natureza. Não somos frutos das escolhas que fazemos, para Bakhtin, somos seres que respondem ao que nos aparece diante de nós, dentro de um cronotopo (espaço tempo) a alteridade nos olha de um lugar fora do que ocupamos, de uma exotopia, e assim nos identifica, e nos obriga a responder, a sermos ativos em relação a esse olhar. É então, no contexto sócio-histórico em que nos inserimos na atualidade que a necessidade de um posicionamento diferente do cartesiano se faz necessário. Somos nós a resposta para a crise de valores, para a crise socio-ambiental, somos nós aqueles que defenderão o uso moderado do recursos naturais.

Ademais, a Escola de Frankfurt dá “relevância social à ciência” (ARANTES, 1987, p. 12), vez que o referencial da Teoria Crítica auxilia de fato a proposta de enfrentamento por meio da luta contra a barbárie e da constituição de seres críticos e emancipados. Somos seres sociais e, portanto, nos constituímos também nessas relações com o outro. Percebe-se, por conseguinte, a necessidade da superação dos padrões postos pelo modo racionalista de olhar para o entorno, da construção coletiva de uma nova sociedade em que o homem assuma sua responsabilidade de fazer diferente e que não seja mais um oprimido alienado no modo de produção capitalista que tem trazido implicações tão graves para a própria vida humana, principalmente pelo rompimento da relação sociedade e natureza. Freitag (2004, p. 20-21), ao discutir a Dialética do Esclarecimento, afirma que o modo capitalista de produção asfixiou a razão e é isto que se busca resgatar com esse referencial teórico, uma razão reflexiva e crítica que permita ao homem libertar-se das amarras desse sistema. Como o próprio referencial indica: emancipar-se.

Fazem parte do escopo teórico aqui apresentado, conceitos discutidos pelo Círculo de Bakhtin, tais como: o signo ideológico, a ideologia,

o sujeito social, a alteridade, a responsividade, a dialogicidade, o diálogo, a interação, a compreensão, a palavra e a contrapalavra. Para tal, foram tomadas como base, “A construção da Enunciação e outros ensaios” (VOLOCHÍNOV, 2013), Mikhail Bakhtin em diálogo – Conversas de 1973 com Viktor Dukavin (BAKHTIN; DUVAKIN, 2012), “Marxismo e Filosofia da Linguagem” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009), “Para uma filosofia do ato responsável” (BAKHTIN, 2010), “O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica” (MEDVIEDEV, 2010) e “Estética da Criação Verbal” (BAKHTIN, 2003). Fontes secundárias também foram utilizadas, como meio de propiciar um diálogo entre o que está posto pelo Círculo e possíveis interpretações dadas (BASTOS; GIOVANI, 2014; SILVESTRI, 2013; PONZIO, 2013, 2011, 2010a, 2010b; SOBRAL, 2012; BRAIT; CAMPOS, 2009; BRAIT, 2005; FARACO, 2003; POSSENTI, 2003). A discussão sobre a formação humanista está apoiada por Severino (2006a, 2006b, 2000), Saviani (2012), Saviani e Duarte (2010) e Rodrigues (2001). A esses, somam-se para fundamentar a discussão sobre formação crítica os trabalhos de Adorno (2010, 2003); Pucci (2010, 1994); Guedes e Depieri (2006); Freitag (2004); Zuin, Pucci e Ramos-de-Oliveira (2004) e Rondon (2001), dando relevância para os conceitos de luta contra a barbárie, reflexão, criticidade e emancipação. Somos seres sociais, e temos um compromisso com os demais. É preciso, como propõe Bornheim (1985, p. 24), assumir a alteridade, conceito amplamente discutido pelo Círculo e que será apresentado na sequência.

1. Bakhtin e o círculo: a questão ideológica

Bakhtin e o Círculo são considerados como um grupo de intelectuais de ideias inovadoras voltados para a arte e as ciências humanas por diversos autores (i.e., Yaguello, 2009, p. 11). O pensamento de Bakhtin abordado neste trabalho é o de filósofo da linguagem e não de um linguista propriamente dito; um pensador, mais ensaísta do que cientista (POSSENTI, 2003, p. 8) – O próprio Bakhtin, em conversas com Viktor Dukavin, no ano de 1973, se considera “filósofo, mais que filólogo. Filósofo. E assim permaneci até hoje. Sou um filósofo. Sou um pensador” (BAKHTIN; DUVAKIN, 2012, p. 45). – Não que o Círculo negue a Linguística, mas reconhece seus limites e propõe, a partir de suas discussões do início do século XX, um avanço nos debates e reflexões sobre a linguagem, a qual já havia se tornado, conforme Volochínov (2013, p. 143), “a condição necessária para a organização do trabalho humano”. Em outras palavras, passa a haver a compreensão de que a linguagem perpassa toda atividade humana e organiza a vida social do homem.

Vale ressaltar a afirmação de Ponzio (2011, p. 46) de que comete um equívoco quem, ao tomar contato com a expressão “o Círculo de Bakhtin”, pensa em Bakhtin como um líder. Não se trata de pertencimento a um grupo, “trata-se muito mais de um grupo, de uma intensa e afinada colaboração, em clima de amizade, em pesquisas comuns, a partir de interesses e competências diferentes”. Entre os intelectuais desse Círculo destacam-se, conforme apontado por Brait e Campos (2009, p. 17), além do referido filósofo da linguagem, o musicólogo e compositor Valentin Nikolaevich Volochínov (1895-1936), o estudioso literário Pável Medvedev (1892-1938), o filósofo Matvej I. Kagan (1889-1937), o filósofo e crítico literário Lev V. Pumpianski (1891-1940), a pianista Maria V. Iudina (1899-1970) e o poeta e romancista Konstantín Vaguinov (1899-1934). Somente bem mais tarde esse grupo “passou a ser denominado entre nós como ‘Círculo de Bakhtin’” (VOLOCHÍNOV, 2013, p. 8 - grifo do autor).

O Círculo discute, entre outras questões, as relacionadas à ideologia e ao signo ideológico. Cabe antes, contudo, entender que o indivíduo não existe fora da sociedade, que ele não é só uma composição biológica abstrata. “Para entrar na história é pouco nascer fisicamente. [...] É necessário algo como um segundo nascimento, um nascimento *social*” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2007, *apud* SILVESTRI, 2013 - grifo dos autores). Porém, “não como fantoche das relações sociais”, conforme destacado por Sobral (2012, p. 24), “mas como um agente, um organizador de discursos, responsável por seus atos e responsivo ao outro”. Somos sociais, porém únicos. Constituímo-nos na história, num contexto específico para cada um de nós, o que, segundo Ponzio (2010a, p. 32), significa que constituímos exclusiva e unicamente um lugar incomparável, que é só nosso e que nenhum outro consegue penetrar, pois destina-se ao encontro e descoberta de si próprio. Somando essa individualidade exclusiva à nossa característica social, Bakhtin (2010, p. 84) nos revela que somos chamados a participar e nos posicionar, pois somente quem participa pode descrever um evento e, conseqüentemente, criar a história de si e do mundo.

É a partir do entendimento de que nos constituímos apenas na relação com o outro que o conceito de ideologia é destacado aqui. Segundo Volochínov (2013, p. 144 - grifo do autor), “nenhuma cultura poderia realizar-se se a humanidade estivesse privada da possibilidade de comunicação social, *de que a nossa linguagem é sua forma materializada*”. Isto é, a comunicação social sempre permeou as situações reais da vida do homem, seja no mundo do trabalho, nos ritos e em seus lazeres (VOLOCHÍNOV, 2013, p. 145). Desse modo, ideologia é vista conforme apresentada por Volochínov (2013, p. 151), como “o conjunto de sensações cotidianas – que refletem e refratam a

realidade social objetiva – e as expressões exteriores imediatamente a elas ligadas”.

Ponzio (2010b, p. 124) afirma que o termo ideologia surge em 1796 como “análise das faculdades mentais humanas, quase como uma filosofia primária que está na base de todo o conhecimento ulterior”. Dando lugar a essa significação original, surgem duas concepções: a) ideologia como “falsa consciência” e b) ideologia como visão de mundo. Entretanto, as ideias do Círculo desmistificam as concepções sobre ideologia trazidas até então e embasam a nova concepção de ideologia conforme os quatro pontos levantados por Silvestri (2013):

- 1) Ideologia não é uma falsa consciência. Não é uma ciência das ideias [...].
- 2) A teoria freudiana incide no subjetivismo idealista por desconsiderar a dimensão ideológica da consciência e do inconsciente, sendo então criticada [...].
- 3) A consciência é constituída socialmente, por isso se separada de todo campo social não sobra nada, pois é a palavra o veículo, o material semiótico, da vida interior, ou seja, da consciência inconsciente [...].
- 4) Não confundir signo com sinal (SILVESTRI, 2013, p. 80-86).

Com base na seleção de ideias da autora, é possível apontar que para o Círculo a construção da língua é processual, assim como os significados que damos às palavras e enunciados, pois é justamente na relação social que esses são construídos, mesmo porque o próprio “ser humano é um signo” (SILVESTRI, 2013, p. 87). Tal concepção que coloca o homem e o signo como sinônimos provoca a necessidade de diferenciação entre signo e sinal. Para Ponzio (2013, pp. 189-190), a diferença entre signo e sinal reside no primeiro ser adaptável a contextos de situação e indeterminado em termos semânticos, e o segundo ser estável e definido, funcionando unidirecionalmente.

Todavia, é somente por meio de Bakhtin que a ligação signo-ideologia é teorizada. Para ele e o Círculo, “todo signo é ideológico” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 15) e na filosofia da linguagem devem residir as discussões sobre a indissociabilidade do signo e da ideologia (PONZIO, 2010b, p. 124). Nessa mesma ótica, segundo Bakhtin e Volochínov (2009, p. 32) qualquer produto “pode, da mesma forma, ser transformado em signo ideológico”.¹ De acordo com Volochínov (2013, p. 193), a palavra é em si um fenômeno ideológico, a ideologia está em sua natureza intrínseca. “A palavra é o fenômeno ideológico por excelência” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 36 - grifo dos au-

1 No glossário elaborado pelo Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso o signo “não se constitui fora de uma *realidade material*, mas reflete e refrata outras realidades” (p. 93). Podemos assim, relacionar o signo aos sentidos construídos na interação entre os seres.

tores). Bakhtin recebe o mérito de introduzir essa análise e discussão que se revela apropriada a campos como a “convivência recíproca, homologiação, disfarce, às suas fisionomias imprecisas, à sua falta de identidade, às suas proveniências duvidosas” (PONZIO, 2013, p. 185).

Para o Círculo, conforme apontado por Faraco (2003, p. 47), todo enunciado é ideológico em dois sentidos: “qualquer enunciado se dá na esfera de uma das ideologias [...] e expressa sempre uma posição avaliativa”. Para o autor, os signos são mais que um simples reflexo do mundo, pois não apenas o descrevemos, mas também o construímos, ou seja, apresentamos “diversas interpretações (*refrações*) desse mundo” (FARACO, 2003, p. 50). A metáfora adotada pelo Círculo no intuito de caracterizar a dinâmica da criação ideológica, “o jogo de forças que torna esse universo vivo e móvel”, é a do diálogo (FARACO, 2003, p. 57).

[...] Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia* (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 31 - grifo dos autores).

Todo produto da criação ideológica é, segundo Medvedev (2010, p. 48), objeto material – de inerente significado, sentido e valor interno – e parte da realidade que circunda o homem, ou seja, a criação ideológica se situa entre nós. A realidade ideológica é composta por concepções de mundo e é realizada pelos signos, sejam na forma de palavras ou ações, modos ou objetos, tornando-se “parte da realidade que circunda o homem”, isto é, toda criação ideológica é um processo social, decorrente do entendimento de que o homem é um ser social e todas as suas ações são sociais.

Faraco (2003, p. 57) considera que o Círculo percebe as vozes sociais como numa cadeia de responsabilidade que envolve respostas ao que já foi dito, invocando novas reflexões e novas perguntas, como em um círculo completo e contínuo. Logo, o diálogo face a face é um dos eventos em que as relações dialógicas se manifestam, admitindo a vastidão, variedade e complexidade das relações (FARACO, 2003, p. 60). Ainda segundo o autor, para haver relações dialógicas é preciso que qualquer material semiótico “tenha sido transformado num enunciado, *tenha fixado a posição de um sujeito social*” e que se estabeleçam relações de sentido, gerando significações “responsivamente a partir do encontro de posições avaliativas” (FARACO, 2003, p. 64 - grifo do autor). Só assim é possível responder, fazendo réplicas

ao dito, confrontando posições, acolhendo a palavra do outro, buscando um sentido profundo. Ainda sobre as construções de sentido estabelecidas nas relações dialógicas, Brait (2005, p. 93) destaca que “a linguagem não é falada no vazio, mas numa situação histórica e social concreta no momento e no lugar da atualização do enunciado”.

Tanto para Bakhtin (2003, p. 333) quanto para Volochínov (2013, p.196), a palavra somente existe quando usada de forma comunicativa efetiva, ou seja, quando é dita e pode ser interpretada, compreendida de forma responsiva, criando novas oportunidades comunicativas. Isto é, a compreensão contém em si uma resposta. Compreender a enunciação do outro significa orientar-se a ela, “encontrar o seu lugar adequado no contexto correspondente”. Nas palavras da enunciação vamos compreendendo processualmente, “fazemos corresponder uma série de palavras nossas, formando uma réplica” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 137). Nesse sentido, Sobral (2012, p. 20 – grifo do autor) enfatiza o caráter da “responsabilidade” e da “participatividade” do agente, unindo no primeiro conceito a “responsabilidade, o responder *pelos* próprios atos”, à “responsividade, o responder *a* alguém ou a alguma coisa”.

Com efeito, a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados e, mesmo que não haja um interlocutor real, este pode ser substituído pelo representante médio do grupo social ao qual pertence o locutor. *A palavra dirige-se a um interlocutor*: ela é função da pessoa desse interlocutor: variará se se tratar de uma pessoa do mesmo grupo social ou não, se esta for inferior ou superior na hierarquia social, se estiver ligada ao locutor por laços sociais mais ou menos estreitos (pai, mãe, marido, etc.) (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 116 - grifo dos autores).

Faraco (2003, p. 67) acrescenta que para o Círculo de Bakhtin mesmo que a responsividade seja caracterizada pela adesão incondicional ao dizer do outro, “se faz no ponto de tensão deste dizer com outros dizeres (outras vozes sociais)”, assim como aceitar um enunciado é também “recusar outros enunciados (outras vozes sociais)”. “Nenhum sujeito absorve uma só voz social, mas sempre muitas vozes” (FARACO, 2003, p. 81).

Por um lado, o dialogismo diz respeito ao permanente diálogo nem sempre simétrico e harmonioso, existente entre os diferentes discursos que configuram uma comunidade, uma cultura, uma sociedade [...]. Por outro lado, o dialogismo diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos instaurados historicamente pelos sujeitos, que por sua vez, se instauram e são instaurados por esses discursos (BRAIT, 2005, pp. 94-95).

No processo de interação dos sujeitos, as vozes funcionarão de

diferentes modos, intituladas por Bakhtin de vozes de autoridade e vozes persuasivas. A primeira “é aquela que nos interpela, nos cobra reconhecimento e adesão incondicional”. Já a segunda “é aquela que aparece como uma entre outras muitas” (FARACO, 2003, p. 81). Quanto mais vozes de autoridade para o sujeito, mais monológica será sua consciência; ao passo que quanto mais essas vozes forem persuasivas, mais dialógica será sua consciência. Assim, cada um dos elementos significativos da enunciação é transferido “nas nossas mentes para um outro contexto, ativo e responsivo” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 137). Dessa forma, podemos entender que a compreensão, sendo uma forma de diálogo, está para a enunciação do mesmo modo que a réplica está para o diálogo, pois a compreensão gera o que Bakhtin chama de “contrapalavra”,² vez que se opõe ao dito do locutor. (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2009, p. 137).

Em suma, esta seção levantou uma reflexão que posiciona o ser humano de modo responsável pelo contexto em que está inserido – consequentemente pela natureza, uma vez que o coloca na analogia: O homem é signo. Todo signo é ideológico e pertence a uma realidade. Tudo que é ideológico é um signo. A palavra é manifestação da ideologia. A linguagem se concretiza histórica e socialmente de maneira dialógica. O diálogo provoca a responsabilidade de responder pelos atos individuais, pelas escolhas de aceitar ou recusar cada enunciado. Sendo assim, pode-se entender que o homem sempre responde e que o silêncio é por si só tanto uma das respostas quanto um posicionamento. Assumimos que a recusa do homem contemporâneo à reflexão sobre a natureza não é, de fato, recusa, mas posicionamento, uma posição provavelmente ainda alicerçada no cartesianismo, vez que se assume ainda a natureza como algo a ser dominado e controlado. A seção seguinte corrobora este pensamento associando o distanciamento do homem de seu meio – da natureza – à barbárie, sugerindo que a educação possui instrumentos que podem estimular o resgate de uma existência coesa entre homem e natureza.

2. Desbarbarizar por meio da educação

A escola de Frankfurt refere-se a um grupo de intelectuais alemães marxistas que no início do século XX se filiaram ao Instituto de Pesquisa Social, num primeiro momento vinculado à Universidade de Frankfurt. O termo é posterior aos trabalhos de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas e indica uma unidade geográfica que,

² No glossário elaborado pelo Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso a contrapalavra pode ser entendida como “enunciados que respondem ao nosso interlocutor”, está diretamente ligada “aos sentidos que são construídos na interação com o outro” (GRUPO DE ESTUDOS DOS GÊNEROS DO DISCURSO, 2013, p. 24).

na verdade, é questionável, posto que durante a segunda guerra mundial alguns desses pesquisadores foram exilados da Alemanha, produzindo um material ainda mais significativo fora de seu país, consequentemente dando origem à Teoria Crítica (FREITAG, 2004, p.9-10).

A referida escola tece a crítica ao racionalismo/iluminismo, afirmando que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.17), ou seja, a partir do entendimento humano de que a razão/conhecimento do homem lhe permite dominar a natureza, há um desencantamento do mundo, pois a natureza é passível de sua utilidade. A natureza se torna subjulgada aos desígnios do homem pelo viés da ciência, da razão e da técnica. Em relação a isso, os autores posicionam que “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.21), o que significa dizer que com o olhar objetivo do homem para a natureza ela perde o significado intrínseco ao homem.

Vale ressaltar que, embora tentemos entrelaçar o referencial da filosofia da linguagem com o da teoria crítica, existe uma diferença central que merece atenção. Para o Círculo, o processo de alienação é inconcebível, já que não se trata de uma consequência do racionalismo, e sim da própria resposta do homem como ser no mundo. O homem respondeu de determinada forma ao estar envolvido em um modo de pensar cartesiano, hoje, como proposituras mais críticas, ainda que não de forma unânime, responde diferente ao que já respondeu em tempos anteriores, pois, conforme discutido anteriormente, somos a resposta do que vivemos e do contexto em que nos inserimos. Hoje, portanto, somos convocados a responder a fim de nos tirarmos de uma crise a nós imposta por nós mesmos em tempos anteriores.

O homem já não se percebe como parte integrante a ela e por isso, por esse poder que pensa ter sobre ela, vai condenando o fim não só dos recursos naturais, mas da própria vida humana na terra. Dessa forma, os autores afirmam que “a natureza desqualificada torna-se matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.22), isto é, há um distanciamento do homem em relação ao objeto natureza, passando a estar o centro nesse sujeito que racionaliza e que se percebe separado do contexto em que se insere.

A discussão feita por esses pesquisadores que trazem, à luz da Teoria Crítica, o conceito de barbárie, substancia as ideias da desbarbarização diante do quadro de degradação que o planeta se insere na atualidade. Adorno (2003) conceitua a barbárie como

(...) estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização (...) por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir (ADORNO, 2003, p. 155).

A passividade humana diante de fatos chocantes como os apresentados em Auschwitz ou como os que agora vemos em relação à destruição desenfreada à natureza que nos cerca, constitui ela própria uma forma de barbárie, vez que nos comportamos como observadores passivos e omissos às situações de horror (ADORNO, 2003, p. 164). De acordo com o mesmo autor, a barbárie está onde há uma regressão à violência física primitiva, sem que esteja vinculada a objetivos racionais na sociedade. Contudo, existem circunstâncias em que a violência em contextos transparentes conduz a situações que visem à geração de condições humanas mais dignas, nessas circunstâncias a violência não pode ser considerada como barbárie (ADORNO, 2003, p.159-160). Por outro lado, a concepção de Rondon (2001, p. 224), de que impor a resistência contra a barbárie por meio de uma educação crítica possibilitará “a formação de sujeitos que, amparados pelos fundamentos éticos, sejam realmente livres e autônomos”, corrobora a concepção proposta neste ensaio de que há possibilidades de enfrentamento a essa crise civilizatória por meio da educação, entendida aqui como formação humanista e crítica, e não como uma educação fragmentada, que didatiza as ciências que se desenvolveram sobre a luz do racionalismo e que tanto contribuiu para o cenário que testemunhamos na atualidade.

Defendemos que por meio de uma formação crítica, existe a possibilidade de se alcançar a desbarbarização, visto que o que propomos são práticas docentes dialógicas em que a voz do educando esteja presente na mesma proporção da do docente e que lhe seja possibilitado realizar escolhas, em vez de acatar pacatamente o que lhe é transmitido. Assim, Adorno (2003, p.165) compreende que por meio do sistema educacional as pessoas comecem a ser inteiramente tomadas pela aversão à violência e busquem superar a barbárie, “(...) a tentativa de superar a barbárie é decisiva para a sobrevivência da humanidade” (ADORNO, 2003, p. 156). Vale ressaltar que violência, nesse âmbito, compreende a falta de fraternidade entre as pessoas, a falta de preocupação com o outro e com as gerações futuras, enfim o egoísmo que impera na sociedade atual.

Diante das conjecturas apresentadas pela Teoria Crítica, como a

crítica ao racionalismo tradicional e a crítica à barbárie, Pucci (1994, p.46) expõe a possibilidade de um desdobramento da teoria em uma Teoria Pedagógica, apoiando-se em estudiosos como Giroux, Freitag, Maar, Markert, Schmied-Kowarzik e Zuin por desenvolverem elementos que apontam para tal possibilidade, como:

a) a função educativa do refletir; b) o resgate da formação cultural como postulado pedagógico da emancipação; c) a importância da educação e a responsabilidade da escola no processo de 'desbarbarização'; d) a assimilação do passado como esclarecimento: a dimensão da hermenêutica e e) o papel dos intelectuais coletivos no processo de 'desbarbarização' (PUCCI, 1994, p. 55).

Considerando que desbarbarizar envolve a ação do ser humano de forma fundamental para a sua sobrevivência, pois este não somente sofre a barbárie como também a comete, esta seção discutiu o viés da educação como ferramenta de resgate da responsabilidade do homem com o meio ao qual está inserido, com a natureza que o cerca e com o próprio homem. Sendo assim, vê-se necessária uma discussão sobre a formação desse homem de modo humanista e crítico, conforme exposto nas seções seguintes.

3. Formação humanista

O homem não se constitui como homem de maneira natural, para que o homem seja capaz de “pensar e sentir; querer, agir ou avaliar é preciso aprender, o que implica o trabalho educativo” (SAVIANI, 2012, p. 7) e pressupõe o resgate de sua cultura (SEVERINO, 2006a, p. 289). Desse modo, o saber que interessa à educação é aquele que deriva do processo de aprendizagem, o resultado de um trabalho educativo, vendo a educação como “um fenômeno próprio dos seres humanos” (SAVIANI, 2012, p.11) que são capazes de intervir de maneira individual em diferentes situações, sendo possível que as aceite, rejeite ou transforme. Em outras palavras, este “ser livre” mostra-se capaz de “optar e tomar decisões” (SAVIANI; DUARTE, 2010, p.422).

Não podemos fechar os olhos para o entendimento de que, de certo modo, a educação formal, seja muito mais conservadora do que transformadora, de que atue como reprodutora da herança cultural de uma sociedade, trabalhando mais no sentido de conservar tal herança e que isso justifique porque ainda são formados seres humanos que enxergam a natureza de forma cartesiana, em vez de se rebelar contra ela. Entretanto, reforçamos que o proposto nesta discussão é uma educação humanística e crítica. Isto é, a Educação que defendemos está pautada em Severino (2006a, p.289), que defende “prá-

ticas sistemáticas e intencionais”, instaurando-se assim instituições encarregadas de agir “de modo formal e explícito na inserção dos novos membros no tecido sociocultural”. A formação humana planejada, discutida por Saviani e Duarte (2010, p.423), favorece “o processo de promoção humana levado a efeito pela educação”.

O objetivo da educação, conforme Saviani (2012, p. 13), refere-se à identificação dos elementos culturais fundamentais e essenciais que precisam ser compreendidos pelos indivíduos da espécie humana para que eles se humanizem, bem como, à descoberta de meios mais adequados para alcançar esse objetivo, isto é, que cada indivíduo realize “a humanidade produzida historicamente”. Nessa mesma ótica, Severino (2006b, p. 269), que também entende a educação como formação humana, observa que a razão, a reflexão e a internalização de conhecimentos produzidos e assimilados pela cultura devam ser vistas como instâncias de libertação para o homem.

Rodrigues (2001) traz uma definição bastante pertinente sobre ação educativa. Segundo o autor, a educação pode ser definida como sendo

(...) um processo regular desenvolvido em todas as sociedades humanas, que tem por objetivos preparar os indivíduos em crescimento (crianças e adolescentes) para assumirem papéis sociais relacionados à vida coletiva, à reprodução das condições de existência (trabalho), ao comportamento justo na vida pública e ao uso adequado e responsável de conhecimentos e habilidades disponíveis no tempo e nos espaços onde a vida dos indivíduos se realiza. Ao redor desses aspectos se desdobra o conjunto das ações educativas a serem desempenhadas pelos sujeitos educadores, entre eles a escola (RODRIGUES, 2001, p.235).

Desse modo, pode-se considerar o homem como especificamente humano porque é, conforme Severino (2000, p. 68), um ser em “permanente processo de construção”, ou seja, ele nunca está pronto e acabado como espécie, seja no plano individual, seja no plano coletivo. Da mesma forma, sob tal perspectiva humanista, o professor precisa ir se constituindo, articulando teoria e prática, porque nunca pode ser entendido como um ser acabado.

A educação é, portanto, uma “prática histórico-social” marcada por uma “intenção interventiva, intencionando mudar situações individuais ou sociais previamente dadas” (SEVERINO, 2006a, p. 291). Tal prática é constituída de ações que visam criar condições para que as transformações ocorram nas pessoas e na sociedade. Nessa mesma direção, na perspectiva adorniana, a educação deve ser entendida como a produção de uma consciência verdadeira e não como modelagem de pessoas, nem tampouco como a mera transmissão de conhe-

cimentos. A educação deve objetivar a adaptação, bem como deve preparar os homens para se orientarem no mundo, destacando que a adaptação não deve conduzir para a perda da individualidade, não se restringe ao conformismo uniformizador, sendo preciso superar a alienação, da mesma forma que educar transcende a uma “produção de uma consciência verdadeira” (ADORNO, 2003, p. 141). Em outras palavras, uma formação humanista por meio de educação formal implica também em uma formação crítica, conforme discutido na sequência.

4. Formação crítica

Pucci, Zuin e Lastória (2010, p.2) explicam que os pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social primaram “pela investigação da identidade dos movimentos operários europeus”. Os pensadores da Teoria Crítica, em destaque os da primeira geração de Frankfurt – Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benamin e Hebert Marcuse – apresentam princípios comuns, no que diz respeito à luta “por uma humanidade melhor” (ZUIN, PUCCI, RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2004, p.7). Com base nos pressupostos da Escola de Frankfurt, em especial nos de Adorno (2003) que embasam a Teoria Crítica, a ideia de emancipação é destacada e está relacionada ao aumento do nível de conscientização, bem como da racionalidade. “Esta precisa ser inserida no pensamento e também na prática educacional” (ADORNO, 2003, p.143). A racionalidade defendida aqui se diferencia da criticada em a *Dialética do Esclarecimento* que, apesar de ser em seu formato original concebida para emancipar o homem, acaba se transformando justamente no seu contrário, ou seja, “em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem” (FREITAG, 2004, p. 34). Freitag (2004, p. 34) ainda aponta que as ideias apregoadas pelo Iluminismo não passaram de ilusão para o processo de libertação do homem, já que seu objetivo era o de que “os homens deveriam fazer uso da razão para tomarem em mãos sua própria história”.

Considerando a ideia de uma razão cartesiana, os ideais iluministas e o modo de produção burguês, Rondon (2001, p.217) afirma que o capitalismo escravizou o próprio homem, “destruindo sua autonomia e a consciência da subjetividade”, ao passo que Loureiro (2007, p. 537) afirma que “a sociedade capitalista atrofia o pensar autônomo, mas, contraditoriamente, cria a possibilidade de um pensamento de resistência”. Nesse contexto, a educação parece estar fragilizada para a tarefa de fazer o homem autor da sua própria história, pois, ao mesmo tempo em que se anuncia a preocupação em formar cidadãos, abandona-se a preocupação com a formação humanista, chamada pejorativamente na atualidade por muitos como “enciclopedista”.

À luz dessa discussão, é possível observar o importante papel da Educação, atrelando a transmissão de conhecimentos sistematizados e a mediação para a contradição, a resistência e a utopia. Espera-se que a educação traga os conteúdos aos educandos, promovendo o conceito de que “o desenvolvimento científico não conduz necessariamente à emancipação” (ADORNO, 2003, p.15). Emancipar-se significa, para Chauí (1994, p. 342), constituir-se como ser que obedece unicamente a sua própria consciência e a sua vontade racional, e que, além disso, assume o compromisso de que suas decisões não prejudicam outros seres. É preciso entender que só a Educação que cria condições para a emancipação dos sujeitos historicamente constituídos possibilitará a transformação dos moldes em que nossas sociedades se inserem. Adorno afirma que é preciso emancipar-se em todos os campos da vida:

(...) diria que a figura em que a emancipação se concretiza hoje em dia, e que não pode ser pressuposta sem mais nem menos, uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente em todos os planos de nossa vida, e que, portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência (ADORNO, 2003, p.182-183).

A formação, conforme Adorno (2010, p.21), “tem como condições a autonomia e a liberdade”. Pucci (2010, p.47), com base nas discussões adornianas, complementa como objetivo da Teoria Crítica “o direito de ser e permanecer diferente” e coloca a questão da emancipação nos dias de hoje como sinônimo de “cultivar o inconformismo” e de “desenvolver a arte de pensar” (PUCCI, 2010, p.54).

É preciso salientar que Guedes e Depieri (2006, p.322) pensam que aquilo que se pode fazer, em se tratando de um sujeito em formação, no que diz respeito à emancipação, faz-se pela tentativa de contribuir para “a formação de um sujeito capaz de, minimamente, suportar a violência do real, de agir, de resistir, o quanto possível, aos convites à regressão, à participação na barbárie geral e que, principalmente, seja capaz de se recusar a dominar, a subjugar o outro”. Ademais, esse outro não é só humano e racional, mas o outro, como tudo que não é e no momento e espaço em que se insere, incluindo a natureza.

Vale reforçar que, ao citarmos “o direito de ser e permanecer diferente” e o “cultivar o inconformismo” (PUCCI, 2010, p.54), apresentamos uma possibilidade de diálogo entre a Teoria Crítica e a Filosofia da Linguagem porque vislumbramos lidar com a diferença, ou seja, com a alteridade. A partir dessas assertivas é possível traçar e pro-

por um tipo de educação cujo objetivo seja desenhar um novo rumo para a relação homem-natureza, frente à crise civilizatória à qual está inserido.

5. Considerações

Neste ensaio, foi discutido o posicionamento do homem em relação à crise civilizatória à qual está inserido. Se, num momento, o homem considerou a natureza como fonte inesgotável de recursos, noutra ele está sendo chamado a não mais rejeitar os enunciados internos e externos que urgem por sua conscientização e responsabilidade tanto dos atos de seus antepassados quanto para com os seus próprios e das futuras gerações. Essa conscientização será possível via educação formal que contemple tanto perspectivas humanistas quanto críticas, a fim de uma formação consciente e engajada, de modo a oferecer ferramentas para que possa assumir seu papel de ser pensante e ideológico, que enfrenta a crise civilizatória, buscando a desbarbarização da sociedade e da natureza por meio da educação.

Diante da realidade de degradação do ambiente e a consequente crise ambiental que nos assola, vislumbra-se ainda uma saída a partir de propostas de práticas sociais voltadas para a discussão da temática ambiental em conformidade com os referenciais teóricos apresentados neste ensaio. Para tanto, pode-se considerar o olhar de Santana (2005, p. 10), que vê “a Educação Ambiental como uma atividade política capaz de evitar intencionalmente a barbárie, bem como uma atividade humana que pode contribuir para a constituição da humanidade em nós”. A busca do enfrentamento político das desigualdades e da injustiça socioambiental, por meio da discussão de conceitos como cidadania; democracia; participação; emancipação; conflito; justiça ambiental; e transformação social, da forma como proposto por Layrargues e Lima (2014, p.33), parte dos pressupostos da teoria crítica trazidos neste ensaio para propor o enfrentamento a essa crise civilizatória na qual nos inserimos todos. Da mesma forma, Tozoni-Reis (2007, p. 3) discute uma educação ambiental “crítica, transformadora e emancipatória”, ou seja, uma educação em direção à transformação, não só do sujeito individual, mas do homem em suas relações sociais, uma educação crítica “essencialmente política, democrática, emancipatória e transformadora” (TOZONI-REIS, 2007, p.8).

O diálogo aqui proposto visa à construção de um novo rumo na relação homem-homem, homem-natureza de maneira reflexiva e consciente de cada papel, retomando que quanto mais vozes habitarem em nós, mais dialógica será nossa consciência (FARACO, 2003, p. 81). Esta visão vai ao encontro do pensamento de Zizek (2011, p. 126) de que os seres humanos têm liberdade de decidir e escolher

seu próprio destino, sendo a única resposta cabível para nossa eterna busca por ajuda e soluções é a de que “nós somos aqueles por quem estávamos esperando” (ZIZEK, 2011, p. 128-129).

Referência bibliográfica

ADORNO, T. W. Teoria da Semiformação. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S. & LASTORIA, L. A. C. N. (orgs.) *Teoria crítica e inconformismo* – novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010, pp. 7-40.

_____. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ADORNO, W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARANTES, P. E. *Horkheimer e Adorno*. Vida e Obra. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Os pensadores.

BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

_____. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Unesp, 1998.

BAKHTIN, M.; DUVAKIN, V. *Mikhail Bakhtin em diálogo – Conversas de 1973 com Viktor Dukavin*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

BAKHTIN, M.; VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 13 ed. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2009.

BORNHEIM, G. A. Filosofia e Política Ecológica. *Revista Filosófica Brasileira*, v. 1, n. 2, dezembro de 1985, p. 17-24.

BRAIT, B. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin – dialogismo e construção do sentido*. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 87-98.

BRAIT, B.; CAMPOS, M.I.B. Da Rússia czarista à web. In: BRAIT, B. (org.). *Bakhtin e o Círculo*. São Paulo: Editora Contexto, 2009, p. 15-30.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.

DESCARTES, R. *Discurso do Método; As paixões da alma*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Os pensadores.

FARACO, C. A. *Linguagem e Diálogo – as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. Curitiba: Criar Edições, 2003.

FREITAG, B. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

GRUN, M. Descartes, historicidade e Educação Ambiental. In: CARVALHO, I.C.M.; GRUN, M.; TRAJBER, R. (orgs.). *Pensar o ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental*. Brasília: Secad/MEC, UNESCO, 2006, p. 63-77.

GRUPO DE ESTUDOS DOS GÊNEROS DO DISCURSO. *Palavras e Contrapalavras: Glossariando conceitos, categorias e noções de Bakhtin*. 2 ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

GUEDES, L.; DEPIERI, A. Educação e resistência: relato de experiência. *Educ. Pesqui.* [online]. 2006, vol.32, n.2, pp. 311-324. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n2/a07v32n2.pdf>, acesso em 18/03/2013.

LAYRARGUES, P. P; LIMA, G. F. C. As Macrotendências Político-Pedagógicas da Educação Ambiental Brasileira. In: *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, volume XVII, n. 1 p. 23-40, jan.-mar. 2014.

LOUREIRO, F. Karl Marx: história, crítica e transformação social na unidade dialética da natureza. In: CARVALHO, I.C.M.; GRUN, M.; TRAJBER, R. (orgs.). *Pensar o ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental*. Brasília: Secad/MEC, UNESCO, 2006, p. 125-137.

MEDVIEDEV, P. N. *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*. Trad. Ekaterina Vólkova Américo e Sheila Camargo Grillo. São Paulo: Contexto, 2010.

PESSANHA, J. A. M. *Descartes – Vida e Obra*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Os pensadores.

PONZIO, A. *No Círculo com Mikhail Bakhtin*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

_____. Problemas de sintaxe para uma linguística da escuta. In: VOLOCHÍNOV, V. N.; BAKHTIN, M. *Palavra própria e palavra outra na sintaxe da enunciação*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011, p. 7- 57.

_____. *Procurando uma palavra outra*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010a.

_____. *Encontros de Palavras – o outro no discurso*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010b.

POSSENTI, S. Intervindo nas leituras de Bakhtin. In: FARACO, C. A. *Linguagem e Diálogo – as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. Curitiba: Criar Edições, 2003, p. 7-9.

PUCCI, B. Theodor Adorno, Educação e Inconformismo: Ontem e Hoje. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S. & LASTORIA, L. A. C. N. (orgs.) *Teoria crítica e inconformismo – novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, pp. 41-55.

_____. Teoria Crítica e Educação. In: PUCCI, B. (org.) *Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*.

2. ed. Petrópolis, R.J.: Vozes; São Carlos, SP: EDUFISCAR, 1994, pp. 11-58.

RODRIGUES, N. Educação: da formação humano à construção do sujeito ético. In: *Educação e Sociedade*. Campinas, v. 22, n. 76, out. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v22n76/a13v2276.pdf>, acesso em 15/03/2013.

RONDON, R. Os desafios da emancipação no atual momento da educação brasileira. In: LASTORIA, L. A. C. N.; COSTA, B. C. G. da; PUCCI, B (orgs). *Teoria crítica, ética e educação*. Piracicaba/ Campinas: Editora UNIMESP/ Editora Autores Associados, 2001, pp. 217-225.

SANTANA, L. C. Educação Ambiental: de sua necessidade e possibilidades. In: *International Workshop on Project Based – Learning and New Technologie PBLTech*. Guaratinguetá, 2005, p. 1-14.

SAVIANI, D. *Pedagogia Histórico-Crítica – primeiras aproximações*. 11ª Ed. Campinas: Autores Associados, 2012.

SAVIANI, D. e DUARTE, N. A formação humana na perspectiva histórico-ontológica. In: *Revista Brasileira de Educação*, ANPEd – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Campinas: Editora Autores Associados Ltda. Set./Dez., v. 15, n. 45, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v15n45/02.pdf>, acesso em 15/03/2013.

SEVERINO, A. J. Fundamentos Ético-Políticos da Educação no Brasil de hoje. In: LIMA, J. C. F. (org.) *Fundamentos da educação escolar do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/EPS-JV, 2006a. Disponível em: <http://www.fiocruz.br/editora/media/Capitulo%208%20Fundamentos%20Educacao%20Escolar.pdf>, acesso em 08/03/2013.

_____. A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. In: *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 619-634, Set./Dez. 2006b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n3/a13v32n3>, acesso em 15/03/2013.

_____. EDUCAÇÃO, TRABALHO E CIDADANIA: a educação brasileira e o desafio da formação humana no atual cenário histórico. In: *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, vol 14, n. 2. Abr./Jun. 2000. Disponível em: www.scielo.br/pdf/spp/v14n2/9790.pdf, acesso em 15/03/2013.

SILVESTRI, K. V. T. Ideologia nas discussões de 1927 a 1930: O Freudismo e Marxismo e filosofia da linguagem. In: *Palavras e Contrapalavras – Circulando Pensares do Círculo de Bakhtin*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 79-88.

SOBRAL, A. Ato/atividade e evento. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin – conceitos-chave*. 5 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2012, p. 11-36.

TOZONI–REIS, M.F.C. Fundamentos teóricos para uma pedagogia crítica da educação ambiental: algumas contribuições. Trabalho apresentado no *30ª Reunião anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação - ANPED*; 7-10 out. 2007; Caxambu, MG. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/trabalhos/GT22-3311—Int.pdf>, acesso em 19/01/2009.

TREIN, E. S. A educação ambiental crítica: crítica de que? In: *Revista Contemporânea de Educação*, v. 7, n. 14, 2012, p. 304-318.

VOLOCHÍNOV, V. N. *A construção da Enunciação e outros ensaios*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

YAGUELLLO, M. Introdução. In: BAKHTIN, M.; VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 13 ed. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2009, p. 11-19.

ŽIŽEK, S. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. Apresentação. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (orgs). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 7-12.

O olhar e o excedente: o problema da constituição do alter ego em Husserl

The gaze and surplus: the problem of the constitution of the alter ego in Husserl

Le regard et l'excédent: le problème de la constitution de l'alter ego chez Husserl

Palavras-chave: Husserl. Intersubjetividade. Alteridade. Fenomenologia transcendental. Modificação intencional

Key-words: Husserl. Intersubjectivity. Otherness. Transcendental Phenomenology. Intentional modification

Mots-clés: Husserl; intersubjectivité; altérité; phénoménologie transcendantale; modification intentionnelle

Rafael Zambonelli
Nogueira

Mestrando em Filosofia pela
USP

rafael.nogueira@usp.br

Resumo

Neste artigo, pretendemos compreender a maneira como Husserl, na *Quinta Meditação Cartesiana*, aborda o problema da alteridade segundo a perspectiva propriamente fenomenológica do idealismo transcendental, a saber: enquanto constituição do sentido *alter ego* a partir do *ego* transcendental. Tomando como ponto de partida a objeção de solipsismo, Husserl buscará refutá-la mostrando como a intersubjetividade pode ser constituída a partir da imanência da subjetividade transcendental, sem que isso faça do *alter ego* seu mero correlato noemático a mesmo título que os objetos da experiência externa. Para isso, será necessário colocar em cena um “novo tipo” de ἐποχή, em virtude da qual se tornará possível, pela delimitação do próprio e do alheio, acompanhar as sínteses e motivações através das quais o sentido *alter ego* é constituído para o *ego* precisamente como um outro sujeito. Como veremos, será a ideia de “apercepção analogizante” a responsável por essa constituição, uma vez que ela permitirá dar conta tanto do caráter imediato da experiência do outro quanto da necessária *mediatez* nela envolvida: trata-se de um entrelaçamento entre apresentação e apreensão, entre a percepção estrita e seu “excedente”, levando-nos à primeira transcendência objetiva, a partir da qual se tornará possível elucidar fenomenologicamente a constituição do mundo objetivo.

Résumé

Dans cet article, nous nous proposons de comprendre la manière dont Husserl dans la Cinquième Méditation Cartésienne aborde le problème de l'altérité selon le point de vue proprement phénoménologique de l'idéalisme transcendantal : c'est-à-dire, comme constitution du sens alter ego à partir de l'ego transcendental. En prenant comme point de départ l'objection de solipsisme, Husserl essayera de la réfu-

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 172-192, jan-jul,
2018

ter en montrant comment l'intersubjectivité peut être constituée à partir de l'immanence de la subjectivité transcendantale, sans que l'alter ego n'en soit par là que le pur corrélatif noématique, au même titre que les objets de l'expérience extérieur. Pour y parvenir il lui faudra mettre en œuvre une *ἐποχή* d'un « genre nouveau » grâce à laquelle il deviendra possible, en délimitant le domaine du propre et celui de l'étranger, mettre en lumière les synthèses et motivations à travers lesquelles le sens alter ego est constitué pour l'ego en tant qu'un autre sujet. On le verra, c'est l'idée de « saisie analogisante » qui accomplit ladite constitution, puisqu'elle permet d'expliquer à la fois le versant immédiat de l'expérience de l'autre et sa nécessaire médiateté. Il s'agit là d'un entrelacs de présentation et d'appréhension, de la perception et de son « excédent », qui nous conduit à la première transcendance objective, à partir de laquelle il deviendra possible d'élucider phénoménologiquement la constitution du monde objectif.

*“Der junge Mann betrat eines Tages einen Spiegelsaal
und entdeckte eine Spiegelung seines Selbst
[...]
Manchmal sah er sein wirkliches Gesicht
und manchmal einen Fremden, den kannte er nicht”
(Kraftwerk, Spiegelsaal)*

Desenvolvida consequente e sistematicamente, diz Husserl, a fenomenologia assume necessariamente a forma de um idealismo transcendental que deve resolver todos os problemas relativos ao mundo objetivo a partir da *autoexplicitação* da subjetividade transcendental enquanto instância constituinte de todo e qualquer sentido de ser: “todo sentido concebível, todo ser concebível, seja ele imanente ou transcendente, cai no âmbito da subjetividade transcendental enquanto constituinte do sentido e do ser” (HUSSERL, 1973a, §41, p. 117). No entanto, essa autoexplicitação não faz do Eu meditante, reduzido por meio da *ἐποχή*, um *solus ipse*, quer dizer, ela não condena a fenomenologia que se quer rigorosa a tornar-se um solipsismo transcendental? Se é assim, não se vê como ela poderia realizar sua própria pretensão de resolver os problemas relativos ao *ser objetivo* em geral, uma vez que as unidades constituídas no fluxo das puras vivências do *ego* lhe são inseparáveis e não podem, pois, constituir uma autêntica objetividade — menos ainda dar conta da *alteridade*, posto que os outros *ego* não podem reduzir-se a meras unidades sintéticas para a consciência, mas, ao contrário, possuem o singular estatuto de *alter ego*. Talvez seja necessário, então, abandonar o idealismo transcendental e retornar ao malfadado realismo transcendental como único terreno em que se torna pensável um caminho da imanência do *ego*

à transcendência do outro, na medida em que se assume uma realidade existente *em si* por detrás daquela constituída na imanência do *ego* — o que significaria, enfim, a confissão de fracasso do projeto fenomenológico como um todo.

Não nos apressemos, contudo. Se, por um lado, o problema da alteridade e da objetividade não parece se deixar tratar tão facilmente nos quadros de uma fenomenologia pura, resta que, por outro lado, a assunção ingênua de tais “obviedades” pelo realismo transcendental também não deixa de ser problemática — e talvez se revele, no fim das contas, como nada mais que um completo contrassenso. Assim, a fim de analisarmos de maneira consequente a possibilidade da fenomenologia cumprir sua própria pretensão, é preciso, em primeiro lugar, apreender corretamente e levar a cabo sistematicamente a tarefa de explicitação fenomenológica indicada pelo *alter ego*. Em outras palavras, precisamos tentar compreender em que intencionalidades, sínteses e motivações se forma e se confirma em mim o sentido *alter ego* a partir do solo do *ego* transcendental, pois “estas experiências e suas operações são, certamente, fatos transcendentais de minha esfera fenomenológica — de que outra maneira posso explicitar em todos os seus aspectos o sentido de um outro que é senão por meio de sua interrogação?” (HUSSERL, 1973a, §42, p. 122). Com efeito, o fio condutor transcendental para a teoria constitutiva dessa experiência não poderá ser outra coisa que o teor e o modo de doação ôntico-noemáticos desse “outro”.

Já de início, Husserl observa no outro enquanto dado na experiência uma pluralidade de aspectos que torna a tarefa fenomenológica de sua elucidação particularmente difícil. Assim, por exemplo, os outros me aparecem como entes efetivos em uma multiplicidade cambiável e concordante de experiências; por um lado, tenho deles experiência como objetos *do* mundo (objetos psicofísicos entrelaçados com suas carnes [*Leibern*]¹) e, por outro lado, como sujeitos *para* este mundo, que têm experiência dele e inclusive de mim mesmo. Da mesma forma, tenho experiência do mundo como algo que me é alheio, e não como mera formação sintética privada, mas ao contrário como um mundo *intersubjetivo* e *objetivo*, isto é, que tem o caráter fundamental de estar *aí-para-qualquer-um* (*für-jedermann-da*), enquanto um em si para além do fenômeno de mundo, das manifestações e experiências particulares de cada um. Assim, o aprofundamento no teor ôntico-noemático do “outro” nos revela tanto a delimitação inicial quanto a amplitude do que aqui está em jogo: em primeiro lugar, temos o problema da

1 Reconhecendo sua insuficiência, seguimos aqui a tradição francesa e traduzimos *Leib* e suas formas derivativas como “carne”, “carnal” etc., em oposição a *Körper* que será traduzido como “corpo”, “corporal” etc..

intropatia (Einfühlung), enquanto tema de uma teoria transcendental da experiência do alheio (*Fremderfahrung*), que deve tornar claro o *aí-para-mim (Für-mich-da)* dos outros; em segundo lugar, essa primeira teoria se revelará muito mais vasta, uma vez que ela funda uma teoria transcendental do *mundo objetivo* na medida em que a ele pertence não só o caráter do *aí-para-qualquer-um*, mas também predicados espirituais que remetem, segundo seu sentido e sua origem, a outros sujeitos. Ora, o esclarecimento dessas questões, no âmbito do idealismo transcendental, só poderá começar “com um desdobramento sistemático das intencionalidades explícitas e implícitas nas quais o sentido do outro se *faz* para mim e se explicita de acordo com seu teor legítimo, isto é, seu teor de preenchimento” (HUSSERL, 1973a, §43, p. 123), uma vez que todo sentido que algum ente possa ter para mim só se constitui em e a partir de minha vida intencional. Não é pouco, pois, o que está em questão aqui: essa investigação deverá levar a fenomenologia a sua plena concreção, resolvendo enquanto idealismo transcendental os problemas últimos do sentido do ser em geral e afastando definitivamente a objeção do solipsismo².

*

Se se trata de mostrar como o sentido “outro” se constitui no seio da esfera transcendental, é manifesto que tal sentido não pode ser pressuposto em sua validade, mas deve cair sob uma *ἐποχή* que Husserl caracterizará como “peculiar”, uma vez que consiste em uma *ἐποχή temática e abstrativa* no interior da esfera transcendental universal — o que significa dizer que a redução transcendental já está em vigência, em continuidade com a *démarche* das meditações anteriores³. A peculiaridade dessa *ἐποχή* reside no fato de que ela se consumará como a redução à esfera de propriedade (*Eigenheitssphäre*), isto é, a redução ao meu “Eu-mesmo” transcendental concreto na medida em que “*abstrairmos de todas as operações constitutivas da intencionalidade referida imediata ou mediata à subjetividade alheia*” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 124), o que nos permite, pois, delimitar aquela intencionalidade em que o *ego* se constitui na sua *propriedade*, ou seja, naquilo que lhe é próprio — o que não o encerrará em uma “interioridade” inefável, mas em uma esfera primordial de *imanência* em que operam intencionalidades atuais e potenciais, de

2 Limitamo-nos a apenas indicar o horizonte da investigação, uma vez que nossa análise será muito mais restrita, delimitando apenas seu primeiro momento, que é o da constituição do *alter ego* enquanto primeira transcendência objetiva ou não-imanente.

3 Daí que Husserl enfatize sua peculiaridade opondo-a ao que seria um solipsismo “empírico” (se, por exemplo, uma “peste universal” me deixasse sozinho no mundo), ou seja, um “estar-sozinho” concebido ainda na orientação natural que, portanto, não modificaria em nada o sentido natural do mundo de “experimentável-por-qualquer-um”.

modo que as unidades sinteticamente constituídas por elas (enquanto *transcendências imanentes*) estão aí inclusas.

Essa redução, dado seu caráter abstrativo, se dará inicialmente apenas *via negativa*. Trata-se de delimitar o “próprio-a-mim” (*das Mir-Eigene*) o que significa, em primeiro lugar, o *não-alheio* (*Nicht-Fremdes*). Ora, após excluir abstrativamente do fenômeno transcendental do mundo todas as determinações que remetem, em seu sentido, aos outros enquanto sujeitos na forma de um eu (*Ichsubjekte*), “*permanece para nós um estrato unitário e coerente do fenômeno mundo, do correlato transcendental da experiência do mundo que prossegue continuamente de maneira concordante*”, caracterizado pelo fato de que “*ele é o estrato essencialmente fundante, i.e., eu manifestamente não posso ter o alheio como experiência, e portanto não posso ter o sentido mundo objetivo como sentido da experiência, sem ter esse estrato na experiência efetiva*” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 127). Em outras palavras, destaca-se agora do fenômeno mundo objetivo um substrato a título de “*natureza*” *própria* (*eigenheitliche ‘Natur*) ou *mera natureza* (*bloÙe Natur*) que perdeu o caráter do *para-qualquer-um*, reduzindo-se à minha esfera de propriedade — e que, evidentemente, deve ser radicalmente distinguida da natureza da orientação naturalista. O que caracteriza tal natureza de modo singular é o fato de que, entre os corpos que são apreendidos propriamente nesse estrato de experiência, eu encontro com uma distinção ímpar a *minha carne*, enquanto único objeto ao qual atribuo *campos sensoriais* e que, portanto, não pode se reduzir a um mero corpo, na medida em que possui estatuto de *sujeito*: pois se trata de um objeto que, em certa medida, sou *eu mesmo*. É isso que o distingue singularmente de qualquer outro objeto, uma vez que o apreendo como um “objeto” *de que* eu, enquanto sujeito, *disponho*, dominando-o em cada um de seus *órgãos*. É apenas *por meio* de minha carne que eu posso ter qualquer tipo de experiência sensível — e, reciprocamente, toda experiência sensível está referida à minha carne, de sorte que ela está necessariamente co-presente em toda experiência⁴. No entanto, Husserl nota também uma ambiguidade de minha carne, na medida em que ela pode tornar-se objeto para si mesma, como, por exemplo, quando, com a mão direita, eu toco minha mão esquerda: nesse caso, a mão tocada possui uma sensação de contato que, por sua vez, se *duplica* na mão que toca, “*pois cada uma é para a outra ao mesmo tempo coisa externa tocante, atuante (berührendes, wirkendes Außending) e carne*” (HUSSERL, 1991, §36, p. 145). Com isso, de sujeito *encarnado* passo a me aperceber como sujeito *incorporado*, isto

4 Cf. HUSSERL, 1991, §18, p. 56: “em primeiro lugar, a carne é o *meio de toda percepção*, ela é o *órgão da percepção*, ela está *necessariamente* presente em toda percepção” e também §36, p. 147: “à percepção tátil da mesa (à apreensão perceptiva) está necessariamente ligada uma percepção da carne com a sensação de contato que lhe pertence”.

é, dotado de um corpo enquanto realidade material. No entanto, esse processo de incorporação não pode ser visto como o surgimento de um segundo objeto — trata-se, ao contrário, do *mesmo* objeto apreendido de duas maneiras distintas: de um lado, como carne, isto é, um sistema de órgãos e campos sensoriais por meio dos quais tenho experiência do mundo; de outro lado, como corpo, isto é, como uma coisa material *tal como as outras* que caem sob meu campo perceptivo e que, portanto, é um objeto *do* mundo (sc., do mundo reduzido à esfera de propriedade)⁵.

Esse processo — que Husserl chamará de *auto-apercepção mundanizante*, como veremos em breve —, em que se destaca a natureza de minha carne reduzida à propriedade, já nos indica uma parte da essência própria do fenômeno “Eu enquanto este homem”. Com efeito, diz Husserl, “se reduzo outros homens à propriedade, obtenho corpos na propriedade, se eu me reduzo enquanto homem, obtenho minha *carne* e minha *alma* ou a mim mesmo enquanto unidade psicofísica e nela meu eu pessoal que, nessa carne e *por meio* dela, atua e padece no *mundo exterior* e, assim, em geral, é constituído em unidade psicofísica com a carne corporal graças à experiência constante de tais referencialidades ímpares ao eu e à vida” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 128). No entanto, isso não nos leva a um paradoxo? Se eu, enquanto reduzido a um eu psicofísico, sou constituído como um objeto *do mundo*, como é possível que eu mesmo constitua tudo isso em minha alma? Em outras palavras, como é possível que eu seja ao mesmo tempo *ego* transcendental — e, portanto, constituinte de tudo o que pode ser para mim — e “eu-homem”, isto é, sujeito psicofísico constituído enquanto parte do mundo?

O *ego* transcendental, diz Husserl, foi obtido pela redução transcendental, pela qual tornei-me consciente de mim mesmo enquanto *ego* que, em sua vida constitutiva, constitui tudo aquilo que para mim é objetivo. Além disso, como Husserl já expusera na *Quarta Meditação Cartesiana*, esse *ego* é — e se constitui como *ego* idêntico — em suas vivências atuais e potenciais, assim como em suas habitualidades. Ora, o processo de constituição do mundo não é uma relação estritamente unilateral, pois o *ego* constitui o mundo como um mundo “humano” e, nesse movimento, *ele próprio se mundaniza*, isto é, torna-se um “eu-homem” enquanto realidade psicofísica no interior do mundo constituído: “no *ego* transcendental, na universalidade de sua vida de consciência transcendentalmente operante, constitui-se o mundo como mundo que é para o *ego* de tal forma que essa vida de

5 Essa ambiguidade será, como veremos, essencial para a constituição do sentido da experiência da alteridade, pois, como diz Husserl, “a constituição de minha carne enquanto coisa corporal como uma outra é um pressuposto para a constituição para mim de um outro que é” (HUSSERL, 1973c, Text n° 16, p. 260).

consciência como um todo aparece no próprio mundo. A consciência constituinte constitui a si mesma, a consciência que opera a objetivação objetiva a si mesma; e mesmo de tal forma que produz a natureza objetiva com a forma da espaço-temporalidade e, nela, minha carne e, em unidade psicofísica com ela, a vida constituinte como um todo, o *ego* como um todo [...]” (HUSSERL, 1973c, Text nº 31, p. 546). Assim, a auto-apercepção mundanizante não é um processo contingente, mas pertence à estrutura essencial da vida constitutiva que, ao constituir e objetivar o mundo, objetiva-se a si própria — e a alma pura nada mais é que “uma auto-objetivação da mônada que se opera na mônada” (HUSSERL, 1973a, §57, p. 159)⁶. Desde então, há uma espécie de paralelismo entre o *ego* transcendental e a *alma* — porquanto ambos são, em certo sentido, *o mesmo* — que faz com que tudo aquilo que, do ponto de vista transcendental, é próprio a mim enquanto *ego* transcendental se introduza na minha alma enquanto algo psíquico graças ao processo de mundanização⁷.

No entanto, tudo aquilo que até agora obtivemos, pela *ἐποχή* abstrativa, a título de próprio-a-mim — mera natureza em que vivo enquanto eu pessoal psicofísico — foi, como já indicamos, caracterizado apenas negativamente por referência ao alheio e, portanto, pressupondo-o. É preciso, agora, caracterizar positivamente o *ego em minha propriedade* se quisermos de fato esclarecer o sentido desse “próprio” que aí se anuncia. De um modo geral, Husserl define a experiência atenta de um objeto concreto que se destaca como algo para si em termos de apropriação e explicação: ao destacar-se em um simples captar (*schlichter Erfassung*), ele é *apropriado* a título de mero objeto indeterminado da intuição empírica. Esse objeto ainda indeterminado vai, contudo, determinando-se continuamente na medida em que a experiência é levada adiante na forma de uma experiência explicitante, que explicita, então, este objeto a partir de si mesmo, de seus horizontes internos — em outras palavras, a determinação do objeto apropriado ocorre em uma experiência de pura *explicação*. A explicação consiste em um desdobramento das determinidades *internas* do objeto — aquelas que lhe são próprias e que fazem dele aquilo que ele é em si e para si enquanto algo idêntico — na progressão sintética estruturada da experiência, na forma de uma síntese de identificação que articula as diversas intuições particulares dadas continuamente. “Esse teor próprio essencial é, primeiramente, apenas antecipado em

6 O uso do termo “objetivação” já indica que a mundanização cumprirá um papel importante na constituição do mundo objetivo (e, portanto, da alteridade), como veremos.

7 Cf. HUSSERL, 1973a, §35, p. 107: “Ao *ego* transcendental concreto corresponde, pois, o eu-homem, concretamente enquanto alma apreendida puramente em si e para si, com a polarização psíquica (*seelischen*): Eu enquanto polo de minhas habitualidades, de minhas propriedades de caráter”.

geral e na forma de horizonte (*horizontmäßig*) e só se constitui originariamente (com o sentido: nota característica própria essencial e interna, parte específica, propriedade [*Eigenschaft*]) por meio da explicação” (HUSSERL, 1973a, §46, p. 132). Ora, diz Husserl, a explicação não se aplica somente aos objetos da experiência, mas também — embora com certas especificidades — ao próprio *ego*: este está sempre *pré-dado* a si mesmo com um horizonte infinito e aberto de propriedades internas ainda não desveladas, na medida em que ele não se esgota na atualidade de seu presente vivo, mas se estende às *potencialidades* que lhe são essencialmente próprias enquanto o *ego* tem a forma da infinitude aberta de um fluxo de vivências e, portanto, uma temporalidade imanente na qual ele se constitui como idêntico. “Também o meu próprio se desvela por meio da explicação e tem seu sentido originário a partir de sua operação” (HUSSERL, 1973a, §46, p. 132). Desde então, a explicação que o *ego* opera sobre seu próprio horizonte enquanto autoexplicitação e desdobramento de suas potencialidades próprias não se reduz aos atos perceptivos, mas tem também o meio de acesso originário ao seu passado que é a rememoração, cuja evidência participa, ainda que de maneira imperfeita, da evidência apodítica da auto-percepção transcendental.

Assim, diz Husserl, “manifestamente — e isso é particularmente importante —, aquilo que é essencialmente próprio a mim enquanto *ego* diz respeito não apenas às atualidades e potencialidades do fluxo das vivências, mas também aos sistemas constitutivos tanto quanto às unidades constituídas” (HUSSERL, 1973a, §47, p. 134) — apenas com a ressalva de que tais unidades só pertencem própria e essencialmente ao *ego* na medida em que são *inseparáveis* da constituição original no modo de uma unidade (*Einigkeit*) concreta e imediata. Desde então, a esfera da propriedade pode ser caracterizada tanto por um aspecto noético quanto por um aspecto noemático. Por um lado, temos os meros dados de sensação que se constituem como próprios a mim a título de temporalidades imanentes, assim como as minhas habitualidades que se constituem como convicções permanentes nas quais adquirei determinações especificamente egoicas (*ichliche*). Por outro lado, temos os *objetos transcendententes* enquanto unidades de multiplicidades noemáticas que se constituem originalmente em minha sensibilidade própria e minhas apercepções próprias como sendo-lhes concretamente inseparáveis. Assim, é o próprio *mundo* em sua totalidade, reduzido pela ἐποχή abstrativa, que se mostra como incluído na esfera de propriedade e como parte própria da consistência concreta do próprio *ego*: a natureza própria e a carnalidade que, em relação ao fluxo de vivências, se constituem como unidades transcendententes e objetivos-espaciais (*raumgegenständliche*), pertencem

propriamente à esfera do *ego* enquanto multiplicidade de objetividades da experiência possível “em que essa experiência é puramente minha própria vida e aquilo de que se tem experiência aí não é senão uma unidade sintética que é inseparável dessa vida e de suas potencialidades” (HUSSERL, 1973a, §47, p. 135). Torna-se claro, pois, que a esfera de propriedade vai muito além de uma “interioridade”, uma vez que a própria oposição entre interioridade e exterioridade está aqui dissolvida — aquilo que é próprio ao *ego* concreto inclui já um *mundo transcendente* ou universo que pode ser explicitado de maneira original através da evidência apodíctica de seu “*ego sum*”. Não por acaso esse *ego* em sua plena concreção assumirá o nome de *mônada*, já que, tal qual seu homônimo leibniziano, ele traz em si todo o universo.

Tal caracterização positiva da esfera de propriedade, revelando-nos uma *transcendência primária* em seu interior, nos permite, agora, colocar de modo adequado o problema de que partíramos. É preciso compreender, diz Husserl, “que o *ego* tenha em si e possa sempre formar novamente tais intencionalidades de tipo novo com um sentido de ser por meio do qual ele *transcende inteiramente seu próprio ser*” (HUSSERL, 1973a, §48, p. 135). Em outras palavras, é preciso compreender como essa transcendência primária que se constitui como transcendência imanente *funda* uma *transcendência secundária* que transgride os limites da imanência ao ser constituída, *no interior da própria imanência*, com o sentido da *objetividade* — cuja primeira figura, na forma do primeiro “não-eu”, é o *outro eu*. Como, no grau superior e fundado, se realiza a doação de sentido da transcendência objetiva (e, portanto, constitutivamente secundária) *a título de experiência?*

Trata-se de interrogar essa própria experiência e de desvendar intencionalmente o modo de sua doação de sentido, o modo como ela pode se manifestar enquanto experiência e se confirmar como evidência para o sendo efetivamente de uma essência própria explicável (*für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens*) que não é a minha própria, ou não se integra à minha própria como elemento constitutivo, não obstante só obtenha sentido e confirmação na minha (HUSSERL, 1973a, §48, p. 136).

*

Como vimos, a primordialidade já traz em si certa alteridade, que é aquela do mundo reduzido à propriedade a título de transcendência imanente. Se quisermos compreender como se dá a constituição do sentido *alter ego* no seio da esfera própria, é preciso atentar para o fato de que, embora se tenha metodicamente excluído sua operação

sintética, a intencionalidade dirigida ao alheio pertence, como qualquer outra, à esfera da primordialidade. Mas ela possui a especificidade de constituir um novo sentido de ser que transgride meu *ego* monádico em sua propriedade — e é precisamente essa “transgressão intencional” que, contudo, não deixa de ter referência a mim mesmo que se deve investigar. “O *outro* remete, segundo seu sentido constituído, a mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo e, no entanto, não propriamente um reflexo; *analogon* de mim mesmo e, no entanto, novamente não *analogon* no sentido comum” (HUSSERL, 1973a, §44, p. 125). Nessa breve passagem, Husserl já coloca de maneira aguda todas as dificuldades que a constituição do *alter ego* envolve. Por um lado, o outro traz em si uma referencialidade a mim mesmo na medida em que ele é constituído *por mim* como um outro *eu mesmo* — em outras palavras, o sentido de sua alteridade remete geneticamente ao sentido de minha própria subjetividade. Por outro lado, ele é constituído como um *outro eu mesmo*, isto é, como algo que vai além de minha esfera de propriedade e aparece como uma subjetividade *própria*, não como mero *duplicatum* de mim mesmo — donde a dificuldade de qualificar esse sentido, que é um reflexo ou *analogon* de mim mesmo mas em um sentido “não convencional”. Como compreender esses dois aspectos ao mesmo tempo?

O que significa, em termos transcendentais, dizer que temos uma *experiência do alheio*? Ora, diz Husserl, experiência designa uma consciência *original* e isso aparece mesmo na linguagem comum, quando se diz que uma pessoa está aí “em carne e osso” (*leibhaftig*). E, todavia, não é o outro Eu quem está aí em pessoa, pois tudo aquilo que pertence à sua essência própria (suas vivências, aparições etc.) não vem à doação originária — caso contrário, eu e o outro seríamos o mesmo, o outro seria apenas um momento do meu fluxo de vivências. Da mesma forma, se sua carne fosse apenas um corpo, eu não o apreenderia como um outro sujeito, mas como mera unidade sintética constituída em minha sensibilidade, tal como qualquer outro objeto. Desde então, dirá Husserl, um esclarecimento transcendental da experiência do alheio exige certa *mediatez* da intencionalidade que, decorrendo do substrato do mundo primordial que lhe serve de fundamento, torne representável um *aí com* (*Mit da*) que jamais pode tornar-se um *ele-mesmo-aí* (*Selbst-da*). “Portanto, trata-se de uma espécie de tornar-co-presente, de uma espécie de *apresentação*” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 139). Sabe-se que a apresentação já está presente na experiência externa e é, inclusive, co-constituente da natureza primordial, na medida em que o perfil dado de um objeto *apresenta* os perfis não dados, que estão apenas co-presentes em seu horizonte interno com um conteúdo mais ou menos determinado. É claro, porém, que

a apresentação operante na experiência do outro deve possuir uma especificidade, uma vez que, nela, uma *apresentação* que preencha intuitivamente a visada de uma outra esfera original está, por princípio, excluída. Da mesma forma, essa apresentação não pode ser uma presentificação qualquer — caso em que eu poderia arbitrariamente atribuir o sentido *alter ego* a qualquer objeto. Para que, em minha esfera original, a apresentação de uma outra esfera original e, portanto, o sentido *outro* sejam motivados, é preciso que tal presentificação esteja *entrelaçada* a uma apresentação original e seja por ela *exigida*. Assim, é essa motivação da apresentação, que surge no interior da experiência do mundo primordialmente reduzido, que deve ser esclarecida.

O primeiro aspecto dessa motivação, diz Husserl, reside naquela referencialidade que indicamos há pouco:

“*alter* significa *alter-ego* e o *ego* que está implicado aqui sou eu mesmo, constituído no interior de minha propriedade primordial e, mesmo, na unicidade (*Einzigkeit*) enquanto unidade psicofísica (enquanto homem primordial), enquanto eu *pessoal* dominando imediatamente a minha e a única (*einzig*) carne, e também atuando imediatamente no mundo circundante primordial; além disso, sujeito de uma vida intencional concreta, de uma esfera psíquica referida a si mesma e ao *mundo*” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 140)⁸.

Mas em que exatamente isso nos ajuda a compreender tal motivação?

Suponhamos, então, que um outro homem apareça no âmbito de nossa percepção. Em regime de redução à propriedade, isso significa que, no interior de minha natureza primordial, aparece um *corpo* que é mero noema como parte dessa natureza, uma transcendência imanente. Ora, diz Husserl, se nessa natureza o único corpo originariamente constituído como carne (*sc.*, como órgão operante e dotado de campos sensoriais) é a *minha* carne, é preciso, com efeito, que o corpo que ali é apreendido *como carne* adquira esse sentido por uma *transferência aperceptiva a partir de minha própria carne*. Assim, prossegue Husserl, “somente uma semelhança que, no interior de minha esfera primordial, ligue aquele corpo ali com minha carne pode fornecer o fundamento de motivação para a apreensão *analogizante* do primeiro como *outra carne*” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 140).

Como compreender essa apreensão *analogizante* que, a partir de uma semelhança entre minha carne e o corpo que aparece em minha percepção, realiza essa transferência de sentido? Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que tal apreensão nada tem a ver com um racio-

⁸ Voltaremos a isso, mas indiquemos de passagem que a mundanização já está implicada aqui, especialmente pelo uso do adjetivo *einzig*, que assumirá um sentido fundamental na explicação da “modificação intencional”.

cínio por analogia: trata-se, ao contrário, de uma síntese *passiva* que ocorre na própria experiência perceptiva do outro e que é anterior a qualquer tipo de raciocínio — em outras palavras, trata-se justamente de uma *apercepção*, o que não se confunde com nenhum ato de pensamento. A *apercepção* — que, segundo Husserl (cf. HUSSERL, 1966, pp. 337 et seq.), abarca toda consciência intuitiva e, em primeiro lugar, a percepção — se aproxima muito da apresentação, na medida em que se define como o horizonte apresentado com a doação original (presentação) de um objeto e, com isso, chega mesmo a se confundir com a motivação, pois é por meio dela que, na unidade de uma consciência, o aparecer de uma vivência A motiva o de uma vivência B (HUSSERL, 1966, p. 337, n1). Em suma, a *apercepção* significa precisamente o *co-visar* operante em toda experiência, pela qual um aspecto apresentado do objeto anuncia um aspecto não dado, mas apenas apresentado e antecipado. E, nessa medida, ela possui uma estreita relação com as sínteses *associativas*: toda *apercepção*, diz Husserl, em que apreendemos objetos pré-dados de um só golpe e compreendemos seu sentido com seus horizontes, “aponta intencionalmente para uma *instituição originária* na qual um objeto de sentido semelhante se constituía pela primeira vez”, de modo que mesmo aquilo que nos é desconhecido aparece como conhecido segundo seu *tipo* geral — “assim, toda experiência cotidiana comporta, em sua apreensão antecipante do objeto como objeto de sentido semelhante, uma transferência analogizante de um sentido objetual originariamente instituído para o novo caso” (HUSSERL, 1973a, §50, p. 141). Assim, em virtude de uma “*apercepção assemelhante*”, isto é, de uma síntese *passiva* que atribui, por analogia, o sentido “carne” ao corpo que está ali a partir de minha própria carne originariamente constituída como corpo, o mero “corpo” que é ali apresentado pode *apresentar* a carnalidade alheia e, portanto, sua alteridade subjetiva — cuja apresentação é, enfim, *motivada* por aquela corporeidade percebida como semelhante à minha. O que distingue essa relação entre apresentação e apresentação daquela que se produz em toda experiência é, como já vimos, o fato de que, no caso da experiência do alheio, o conteúdo apresentado jamais pode vir à presença original.

Ainda que minha incorporação preceda a encarnação do outro na ordem constitutiva, é preciso notar que esses dois processos se dão *simultaneamente* na experiência (cf. DEPRAZ, 1995, p. 132). Assim, a auto-*apercepção* mundanizante pela qual minha carne se constitui como corpo é simultânea à *apercepção* do outro corpo como carne de um outro sujeito. É por isso que Husserl insistirá na especificidade dessa apreensão *analogizante* pela qual um corpo em minha esfera primordial é também apreendido como carne dada sua seme-

lança com meu corpo-de-carne (*Leibkörper*) próprio: se, na associação em geral, a constituição do sentido de um objeto apercebido como semelhante a outro objeto aponta para uma instituição originária desse sentido, no caso da constituição do *alter ego* o original que é originariamente instituinte está sempre e necessariamente *presente*, de modo que a instituição originária se realiza de modo contínuo. E isso implica, diz Husserl, “que *ego* e *alter ego* sejam dados sempre e necessariamente em um *emparelhamento* originário” (HUSSERL, 1973a, §51, p. 142). Em outras palavras, a experiência do outro pressupõe como sua condição a *co-presença* do *ego* percipiente (que é o *urstiftendes Original*) e do *alter ego* percebido (que é aqui *gestiftet*), co-presença que se dá no modo de um emparelhamento originário, isto é, de um aparecer configurado como um *par*. O emparelhamento, diz Husserl, é a forma originária da síntese passiva de *associação*.

“Em uma associação emparelhante, aquilo que é característico é que, no caso mais primitivo, dois dados são intuitivamente dados, na unidade de uma consciência, em um ser-destacado (*Abgehobenheit*) e, com base nisso, fundamentam fenomenologicamente, essencialmente já na pura passividade [...], enquanto dados distintos que aparecem, uma unidade da semelhança e, portanto, sempre são constituídos como um par” (HUSSERL, 1973a, §51, p. 142).

Nessa associação emparelhante, encontra-se, pois, um *transbordamento intencional* (*intentionales Übergreifen*) — ou, como diria Merleau-Ponty, um *empiètement* — assim que os dados que se emparelham se tornam conscientes simultânea e destacadamente. E, mais ainda, trata-se de um *despertar-se mútuo*, de um *trans-recobrimento mútuo* — em que há, pois, contínua passagem de um elemento a outro —, cuja operação consiste em uma transferência de sentido entre os dados emparelhados que são, assim, apercebidos um segundo o sentido do outro, sem que esse recobrimento possa atingir a igualdade, uma vez que o outro só pode, por princípio, ser dado de maneira mediata, em uma apresentação. Assim, o emparelhamento originário que se produz entre *ego* e *alter ego* garante ao mesmo tempo a transferência de sentido pela qual o *alter ego* me é apresentado com base na apresentação de seu corpo e o fato de que o *alter ego* não é um *duplicatum* de mim mesmo, mas um *outro* que se constitui como semelhante a mim.

No entanto, diz Husserl, é preciso ainda interrogar como essa apercepção é possível e, sobretudo, como ela pode ser continuamente *confirmada* se a alteridade subjetiva do outro não pode jamais me ser dada originalmente. Ora, como já dissemos, a apresentação da subjetividade alheia está entrelaçada a — e é motivada por — uma apresentação original, que é a de seu corpo enquanto componente de

minha natureza dada propriamente. Esse entrelaçamento significa que o corpo-de-carne alheio e o Eu alheio que o domina são dados como uma experiência *unitária* que transcende a esfera de minha propriedade. De onde vem esse caráter unitário senão da concordância dessa experiência em seu decorrer temporal? Afinal, a experiência atual do outro se abre a horizontes *protensionais* que, por sua vez, remetem a experiências futuras que preenchem e confirmam tais antecipações — de sorte que, segundo Husserl, “é claro, a respeito da experiência do alheio, que seu prosseguimento *preenchente* e confirmante pode ocorrer *somente por novas apresentações que transcorrem de modo sinteticamente concordante*” (HUSSERL, 1973a, §52, p. 144) e que, além disso, sua validade de ser depende da conexão de motivação entre tais apresentações e suas apresentações correspondentes. Em outras palavras, o que começa a despontar aqui é a centralidade do *comportamento* carnal na constituição da experiência do outro, centralidade que nos esclarecerá essa relação de entrelaçamento entre apresentação e apresentação.

Como vimos, ao descrever o *ego* mundanizado, Husserl sempre enfatizava o fato de que ele se constituía em unidade psicofísica, isto é, como *alma* dominando um corpo-de-carne e por seu intermédio agindo e padecendo no mundo circundante. Essa ênfase não é, de modo algum, arbitrária — ao contrário, ela aponta precisamente para o fato essencial de que a alma e o corpo-de-carne não são duas realidades distintas, tal como na tradição cartesiana, mas *um mesmo fenômeno* do qual se separam apenas como momentos abstratos. Essa unidade psicofísica aparece, pois, (antecipando, de certa forma, algumas formulações de Merleau-Ponty) como uma *relação de expressão*, em que essa alma só existe se exteriorizando, isto é, manifestando-se em seu corpo-de-carne. “A carne viva, em seu funcionar constante, é interioridade se exteriorizando constantemente. Na mudança da exterioridade e já no todo da estrutura externa da carne como um todo ‘se exprime’ uma interioridade. Contudo, este exprimir-se é de um tipo particular; o expresso está presentativamente em unidade com seu correlato na experiência de si da carne; mas não meramente no modo do um-ao-lado-do-outro, ao contrário, eles têm unidade associativa da *co-pertença (Zusammengehörigkeit)*” (HUSSERL, 1973b, Text nº 29, p. 491). Desde então, a semelhança que se estabelece entre minha carne e o corpo de outrem não é aquela eventualmente existente entre objetos quaisquer, mas uma semelhança entre *comportamentos carnis*. O corpo do outro se comporta tal como minha carne e esse comportamento semelhante desperta o sentido intencional da minha própria carnalidade, motivando a transferência aperceptiva. Os outros eus, diz Husserl, estão aí para mim perceptivamente na medida em

que reconheço em meu mundo exterior perceptivo um corpo exterior como uma “outra carne”, como um corpo em que eu não domino imediatamente, mas no qual um Eu dominante (que não sou eu) se manifesta e se exprime em *modi* semelhantes do domínio — em outras palavras, esse reconhecimento é mediado pela expressão desse Eu alheio em sua carne, expressão que me revela um Eu que a domina tal como eu domino a minha (cf. HUSSERL, 1973c, Text n° 37, p. 655)⁹. Ora, tal expressividade que perpassa e constitui a unidade psicofísica do Eu torna, então, possível compreender de modo mais adequado essa relação de motivação entre apresentação e apresentação, uma vez que é o comportamento carnal, enquanto exteriorização e meio de existência da “interioridade” psíquica, quem motiva a apresentação do *alter ego* que domina esse corpo. Além disso, a expressividade garante, como vimos, uma estrita *unidade* a esses dois aspectos, de sorte que a experiência do outro não é uma série linear que vai do corpo à carne e depois ao *alter ego*, mas uma única experiência que me apresenta esses três momentos de um só golpe: “ambas [apresentação e apresentação] estão de tal modo fundidas que estão na comunidade funcional de *uma* percepção, que, em si mesma, apresenta e apresenta simultaneamente [...]” (HUSSERL, 1973a, §55, p. 151).

É essa densidade da intropatia que é logo em seguida indicada por Husserl, porém não plenamente desenvolvida nas *Meditações*, ao introduzir o tema da *modificação intencional* — o que nos permitirá, enfim, esclarecer o papel desempenhado pela mundanização na intropatia. Com efeito, diz Husserl, o caráter do alheio enquanto efetividade está assentado nesse tipo de acessibilidade confirmável daquilo que é originalmente inacessível: por um lado, tudo aquilo que é originalmente *presentável* pertence à minha propriedade; por outro lado, aquilo que é experimentado no modo fundado de uma experiência primordialmente não-preenchível mas que pode ser conseqüentemente confirmado em sua apresentação, se constitui como *alheio*. “Portanto, ele só é pensável como *analogon* daquilo que é próprio. Necessariamente, ele aparece, em razão de sua constituição de sentido, como *modificação intencional* de meu Eu primeiramente objetivado, de meu *mundo* primordial: o outro, fenomenologicamente, como *modificação* de meu si [*meines Selbst*] (que, por sua vez, recebe esse caráter de *meu* do emparelhamento contrastante e que agora necessariamente se introduz)” (HUSSERL, 1973a, §52, p. 144). Assim, em virtude da modificação *analogizante*, tudo o que pertence à plena concreção desse Eu como *seu*

⁹ Cf. também HUSSERL, 1973b, Text n° 35, p. 525: “[...] nos conteúdos de experiência variáveis para mim se exprime um comportamento carnal e uma personalidade que aí domina, que é distinta da minha que domina em minha carne e por meio dela se ocupa, da minha maneira, com coisas do mesmo mundo [...]. Eu tenho a título de outro Eu um comportamento corporal”.

mundo primordial é também apresentado. Em outras palavras, “em minha mônada, constitui-se apresentativamente uma outra” (HUSSERL, 1973a, §52, p. 144), isto é, o *alter ego* é apresentado como *ego* de uma esfera primordial, de um mundo próprio, como mônada, trazendo em si suas habitualidades, suas vivências atuais e potenciais.

O que significa dizer que o *alter ego* é uma *modificação de mim mesmo*? Segundo Husserl, a modificação intencional reside na essência da própria intencionalidade e se desdobra nas mais variadas formas e níveis — assim, não só na modificação retencional ou na formação do horizonte protensional etc., mas também em toda e qualquer *apercepção*. De um modo geral, pode-se defini-la como “transformação de um *modus* originário em um novo *modus*” (HUSSERL, 1973c, Text nº 31, p. 544) — mas, nessa transformação, o *modus* modificado comporta sempre uma relação com o *modus* originário que está, portanto, nele implicado. Ora, a mundanização não deixa de ser uma modificação, embora sua estrutura intencional seja muito mais complexa do que aquela de uma simples modificação, tal como e.g. a rememoração: o *Urmodus* “Eu” — tomado aqui em sua radicalidade transcendental, como *Ur-Ich* — constitui o *modus* modificado “outro” como modificação de si mesmo. E, no entanto, esse *Ur-Ich* é aquele que, segundo Husserl, não pode ser dito *um* Eu, pois ele existe em absoluta unicidade (*Einzigkeit*), anterior à oposição entre o uno e o múltiplo — e, portanto, só pode ser chamado de “eu” por equivocação ou homonímia (*Äquivokation*), uma vez que o sentido “eu” só se constitui em contraposição ao sentido “outro eu” (HUSSERL, 1976, §54b, p. 188). Assim, a constituição do *alter ego* e posteriormente da intersubjetividade transcendental implicará, desde o início, o processo de mundanização do *ego* transcendental. A mundanização aparece, ao mesmo tempo, como *relativização* e como *pluralização* do *Urmodus*, uma vez que é próprio à modificação conter em si mesma uma “retro-indicação” (*Zurückweisung*) ao *Urmodus* que o “duplica”, na medida em que isso implica uma *auto-modificação retroativa* (*rückwirkende*) do *Urmodus*:

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 172-192, jan-jul,
2018

“quando o *Urmodus* passa na modificação, ele mesmo se modifica em certo sentido: ele aparece agora como ‘*não-modificado* em contraposição ao modificado’. O sentido ‘*não-modificado*’ já implica, com isso, o sentido ‘*modificado*’; [...]. Portanto, o *Urmodus* que se opõe às suas modificações não é mais um ‘puro’ *Urmodus* [...]” (TAGUCHI, 2006, p. 151).

Assim, o Eu originário como *Urmodus* se relativiza, mundanizando-se, enquanto Eu concreto — e, nesse mesmo movimento, ele se “pluraliza”, tornando possível uma *equiparação* (*Gleichstellung*) entre o *ego* enquanto *Urmodus* relativizado e o *alter ego* enquanto seu *mo-*

dificatum, na medida em que este não reenvia apenas ao meu *ego*, mas também ao *seu ego* enquanto *Urmodus* absolutamente “alienado”. “A modificação atinge retroativamente o *Urmodus*; através disso, ele encerra um sentido ‘relativo’ face ao *modificatum* e, assim, é ‘equiparado’ a ele” (TAGUCHI, 2006, p. 155). É por isso que Husserl pode dizer, como já indicamos acima, que *ego* e *alter ego* são dados sempre em um emparelhamento originário e que este se dá como emparelhamento *contrastante* em que, pela primeira vez, o meu “si” recebe esse caráter de “meu” em oposição ao “alheio”, por um despertar-se mútuo que é trans-recobrimento dos elementos emparelhados — pois o *Urmodus* é aqui “duplicado”: “O ‘próprio-a-mim’ tem, por um lado, um sentido *relativo*, que já é equiparado ao sentido do ‘alheio’ e, por outro lado, também o sentido *modal originário*, que vai além da diferenciação e da equiparação com o alheio” (TAGUCHI, 2006, p. 157). Desde então, vemos que a mundanização do *ego* em sua vida constitutiva — em que se constitui sua esfera própria de experiência — vai necessariamente de par com a pluralização do *Ur-Ich*, isto é, com a constituição de uma intersubjetividade transcendental:

ela [a autoexplicitação filosófica] pode mostrar como o Eu incessantemente único (*einzig*), na sua vida constituinte original que nele transcorre, constitui uma primeira esfera de objetos, a esfera ‘primordial’, como ele a partir daí, de modo motivado, efetua uma operação constitutiva, pela qual vem à validade de ser uma modificação intencional de si mesmo e de sua primordialidade sob o título ‘experiência do alheio’, percepção de um outro, de um outro Eu, para si mesmo Eu tal como eu mesmo (HUSSERL, 1976, §54b, p. 189)¹⁰.

A partir do que dissemos até agora, podemos, enfim, compreender o último e delicado momento que Husserl dedica à ordem constitutiva da alteridade, que já provocou as mais diversas interpretações e inquietações em seus leitores. Trata-se da função constitutiva das *potencialidades* da esfera primordial na intropatia.

Segundo Husserl, minha carne corporal tem, na medida em que está referida a si mesma, o modo de doação do *aqui* central, ao passo que qualquer outro corpo possui o *modus* do *ali*. Graças às minhas cinestésias, essa orientação do *ali* está sujeita a uma livre mudança,

10 Comentemos, de passagem, que a modificação intencional também garantirá a transcendência do outro, o que Husserl comenta por uma analogia com a modificação da rememoração, em que o Eu atual constitui uma modificação de si mesmo no *modus* passado. Assim como meu passado rememorado *transcende* meu presente vivo enquanto seu *modificatum*, também o ser alheio apresentado transcende o próprio. E isso se explica, em última instância, pela auto-temporalização do *ego* que, na rememoração, assume a forma de uma des-presença de si que, em um nível superior, se constitui como “alienação”, constituição de um *alter*. Segundo Taguchi (2006, p. 97), em ambos os casos se mostra a estrutura da pluralização do Eu através da modificação intencional, embora em um caso se opere uma identificação e em outro um contraste.

pela qual se constitui na minha esfera primordial uma *natureza espacial* em referencialidade intencional à minha carnalidade operante. Assim, prossegue Husserl, eu posso ocupar carnalmente qualquer lugar espacial, isto é, *posso converter qualquer Ali em um Aqui* — donde minha carne corporal possa sempre ser apreendida como corpo natural que existe e se movimenta no espaço. Ora, essa possibilidade de conversão significa que “a cada coisa pertence constitutivamente não só os sistemas de aparições de meu momentâneo *a partir daqui*, mas também sistemas bem determinados correspondentes à mudança de posição que me desloca para o ali” (HUSSERL, 1973a, §53, p. 146). Ora, parece claro que essa correlação entre o aqui e o ali, que surge na constituição da espacialidade primordial, deve assumir uma função importante na intropatia, uma vez que o corpo do outro me é dado precisamente no *modus* do *ali*. É preciso, porém, atentar para a especificidade dessa correlação no caso da intropatia: eu apercebo o *alter ego* não como *duplicatum* de mim mesmo, mas como *ego* de um mundo primordial, isto é, uma *mônada* na qual sua carne está no *modus* do *aqui* absoluto. “Portanto, indica-se, nessa apresentação do corpo que aparece na *minha* esfera monádica no *modus* do *ali*, que é apercebido como corpo-de-carne alheio, carne do *alter ego*, o *mesmo* corpo no *modus* do *aqui*, como aquele de que o outro tem experiência em *sua* esfera monádica” (HUSSERL, 1973a, §53, p. 146). Com efeito, o que está em questão aqui é precisamente a associação constituinte do *modus* do *outro*: o emparelhamento do modo de aparição do outro corpo no *modus* do *ali* não se dá em associação direta com o modo de aparição de minha carne no *modus* do *aqui*, mas o primeiro *desperta* uma aparição semelhante que pertence ao sistema constitutivo de minha carne como corpo no espaço. Em outras palavras, “ela [esta aparição] me lembra de meu aspecto corporal *se eu estivesse ali*” (HUSSERL, 1973a, §54, p. 147). Nesse emparelhamento, não são despertados apenas os modos de aparição imediatos de meu corpo, mas meu próprio corpo como unidade sintética destes e de diversos outros modos de aparição, o que torna possível a apercepção assemelhante, pela qual o corpo ali recebe analogicamente de minha própria carne o sentido “carne” e, por extensão, o sentido “carne de um outro mundo”, análogo ao meu próprio. Torna-se, pois, claro, que o outro não seja um *duplicatum*, mas seja apercebido como um *outro*. Enquanto estou carnalmente aqui como centro de um mundo primordial orientado em torno de mim, minha propriedade primordial como um todo, a título de *mônada*, possui o teor do “aqui”. Ao contrário, quando o corpo alheio no *ali* entra em associação emparelhante com meu corpo no *aqui*, é necessário que ele — uma vez que é dado como núcleo de apresentação, ou seja, da experiência de um *ego* coexis-

tente — seja apresentado como *ego* coexistindo *agora* no *modus* do *ali*, como se eu estivesse *ali*.

Como compreender esse “como se eu estivesse ali”? O que funda, em última instância, a transcendência do outro é uma mera transposição imaginativa? É o que sugere Paul Ricœur em seu comentário à Quinta Meditação Cartesiana (cf. RICŒUR, 2016, pp. 252-3). Se toda a análise anterior se movia no âmbito da percepção, a introdução do problema das potencialidades da esfera primordial conduziria a análise a um outro domínio, isto é, ao domínio da imaginação e de suas “variações livres” sobre o tema do “eu estou ‘aqui’ e o outro está ‘lá’”. Desse modo, se o “lá” aparece como meu “aqui” potencial é porque esse “lá” é onde eu *poderia* estar se eu me deslocasse e tal potencialidade se torna compreensível pelo fato de que a imaginação me permite coordenar os outros lugares e as outras perspectivas ao meu lugar e a minha perspectiva. Assim, diz Ricœur, a imaginação presentifica a ligação associativa que forneceu o primeiro grau da constituição de outrem, “mas, em vez de preencher pela percepção do comportamento essa visada analogizante, eu a preencho pelas livres criações da imaginação” (RICŒUR, 2016, p. 252), o que faz com que eu possa me libertar de minha perspectiva atual e me transferir para uma outra perspectiva. E é, enfim, precisamente a imaginação quem fornece um sentido concreto à apercepção analogizante, pois a analogia se mostra agora como um transporte em imaginação e simpatia em uma *outra vida*, ainda que essa outra vida nunca me seja dada como equivalente à minha vida enquanto a única de que tenho experiência original.

No entanto, tal análise não nos parece suficiente para a elucidação desse “como se”. Com efeito, a terminologia husserliana deixa claro que se trata aqui de uma modificação intencional: na constituição da espacialidade primordial, o *Urmodus* “aqui” já é aquele *Urmodus* duplicado, isto é, relativizado e pluralizado de sorte que se torne possível sua equiparação com seus *modificata*. Assim, o corpo-de-carne que aí se move, ao mesmo tempo em que tem a referencialidade absoluta do *aquí*, constitui-se como um *aquí* entre outros ou como um *aquí* em relação ao qual há distintos *alis* — e, como vimos, essa constituição de uma espacialidade unitária em que o “ali” pode ser convertido em um “aqui” é o que, constitutivamente, torna possível a apreensão de minha carne como *corpo na natureza*. Nesse quadro, pode-se, então, compreender que esse “como se” não é o da mera *phantasia*, pois isso deixaria na sombra precisamente a estrutura *motivacional* presente no comportamento de outrem enquanto expressão carnal de uma interioridade e *modificatum* de minha própria expressividade carnal — e, com isso, implicaria uma pura arbitrariedade na apresentação do *alter ego*, que, como vimos, não tem a fragilidade da pura

imaginação, mas se confirma constantemente em seu comportamento de modo que a apercepção analogizante se realiza como uma *posição de existência*¹¹. Assim, se a imaginação desempenha um papel importante na intropatia, como sustenta com razão Ricœur, é preciso acrescentar que esse papel é, de certa forma, “subordinado” ao da percepção, a qual fornece a estrutura de motivação, a partir de um núcleo de apresentação, para a apresentação do outro como *efetividade*. Desde então, é somente porque o comportamento de outrem desperta, na minha percepção, o sentido de comportamento carnal, despertando, por sua vez, horizontes protensionais de concordância da experiência, que o “eu” que se exprime nesse corpo pode ser consequentemente presentificado e confirmado enquanto mônada, isto é, enquanto um *ego* com seu mundo primordial no *modus* do aqui, análogo ao meu. Nessa medida, o “como se”, isto é, as potencialidades da esfera primordial, assume uma função específica, embora nuclear, na constituição do *alter ego*, a saber, garantir a *coexistência* dos *ego* na forma do *co-presente* (*Mitgegenwart*) e, assim, fundar uma temporalidade única que será, posteriormente, a temporalidade objetiva. É que aquilo que é para mim *atualmente* apenas potencial — meu corpo estar *ali* — é, para um outro Eu, *presente atual* — ele é dado como estando atualmente ali no *modus* do *aqui*, ou seja, ele me é dado como *coexistindo* comigo em um mesmo mundo espaço-temporal. Por conseguinte, através do conjunto das sínteses presentes na experiência intropática, “é originariamente instituída a coexistência de meu Eu (e de meu *ego* concreto em geral) e do Eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas *realidades* (*Realitäten*), em suma, uma forma temporal comum, em que toda temporalidade primordial adquire, a partir de si mesma, a mera significação de um modo de aparição original e singularmente subjetivo da temporalidade objetiva” (HUSSERL, 1973a, §55, p. 156).

Assim, é somente nesse entrelaçamento de apresentação e presentificação que pode se dar a constituição do *alter ego* como a primeira transcendência objetiva, fundada na transcendência primordial da esfera própria e fundante do sentido do mundo objetivo. Tal entrelaçamento entre o olhar e o excedente — para tomar de empréstimo, com certa liberdade, os termos de Jacques Taminiaux (TAMINIAUX, 1977) — nos fornece uma experiência *unitária* que possui seu modo próprio de confirmação, uma vez que prescinde de uma doação original da-

11 Cf. HUSSERL, 1973c, Text n° 15, p. 251: “[o que é novo na intropatia é] a apercepção essencialmente peculiar a toda associação — à associação originária, posicional, não transcorrendo no Como-se da pura *phantasia*, para a qual, então, tudo o que é válido para a associação originária se modifica correspondentemente —, transferência do sentido de ser, portanto efetiva *Ad-percepção*, desde que resida na percepção o sentido da validade de ser”. E em nota: “mas, a partir da mera *phantasia*, nenhum caminho leva à efetividade”.

quilo que nela é apresentado. Como vimos, os diversos momentos de sua constituição devem ser distinguidos segundo a ordem constitutiva, embora isso não signifique uma linearidade, mas consista, ao contrário, em um entrecruzamento complexo de diversas operações constitutivas que se dão no interior de um processo mais amplo em que a constituição do mundo objetivo é inseparável e simultaneamente auto-mundanização e *comunalização* do ego transcendental, a constituição de uma verdadeira *monadologia* a partir da pluralidade das mônadas, convertendo, enfim, a subjetividade transcendental em *intersubjetividade* transcendental.

Referências bibliográficas

DEPRAZ, N. *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995

HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. von Margot Fleischer. Hua XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966

_____ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Hua I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a

_____ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Hua VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976

_____ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Hua IV. Dordrecht: Springer, 1991

_____ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern. Hua XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b

_____ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern. Hua XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973c

RICŒUR, P. "La cinquième Méditation cartésienne" in *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2016, pp. 233-272

TAGUCHI, S. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl: die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*. Dordrecht: Springer, 2006

TAMINIAUX, J. *Le regard et l'excédent*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977

Resenha do livro COLIVA, Annalisa. *The Varieties of Self-Knowledge*. London: Palgrave Macmillan, 2016. pp.288.

Jean Machado Senhorinho
Mestrando em Filosofia pela
UFSM
jeansenhorinho@gmail.com

Na obra *The Varieties of Self-Knowledge*, de maneira inovadora, Annalisa Coliva explora as soluções mais eminentes para o problema filosófico sobre a possibilidade de conhecimento dos nossos próprios estados mentais – sensações, percepções, crenças, emoções etc. –, o qual a autora reconhece como o problema do autoconhecimento¹. A principal inovação do livro de Coliva está na sua abordagem pluralista que, em vez de sustentar apenas um método para o autoconhecimento de todos os estados mentais, acolhe uma variedade de métodos cujos sucessos variam a depender do estado mental em questão. No último capítulo do trabalho, a autora conjuga o seu pluralismo ao defender que essa variedade de métodos supre o problema do autoconhecimento manifesto em relação a uma variedade de estados mentais. Há, nesse sentido, a defesa da relação complementar desses métodos em vez da insistência na exclusividade de um método sobre os demais.

Para cada estado mental, a autora argumenta que há métodos de autoconhecimento que são mais ou menos plausíveis que os demais. Cada um desses métodos, em outras palavras, possui no máximo um sucesso parcial ao lidar com a dificuldade abrangente sobre a nossa possibilidade de conhecermos os nossos próprios estados mentais. Para uma abordagem monista, essa dificuldade de generalização plausível conduz ao impasse que leva o método considerado, ou a ser abandonado dada a sua insuficiência de abarcar todos estados mentais pertinentes, ou a ser distendido para que possa abranger outros estados mentais que escapam à sua proficiência – o que, por conseguinte, leva a uma resposta deficiente para o problema do autoconhecimento. Essas consequências desvantajosas não ocorrem com a abordagem pluralista de Coliva. O pluralismo permite que um método seja aproveitado para responder uma parte do problema amplo do autoconhecimento – i.e. o problema acerca da possibilidade de conhecermos os nossos próprios estados mentais – sem que, no

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 193-199, jan-jul,
2018

1 Noto que essa é uma delimitação do problema do autoconhecimento menos ampla do que aquela preconizada pelo *dictum* socrático “Conhece a ti mesmo”. A esse respeito, em *Self-Knowledge for Humans* (2014), Quassim Cassam critica a ausência nas discussões filosóficas contemporâneas do que ele denomina como o problema do “autoconhecimento substancial” – e.g. conhecer o próprio caráter; conhecer os próprios valores; conhecer as condições para a própria felicidade; conhecer as próprias emoções –, tal como Sócrates havia colocado. Cassam alega, de maneira provocativa, que a epistemologia contemporânea não trabalha com o autoconhecimento caro para humanos em geral, mas apenas aquele caro para os filósofos. Considerada a dureza da sua crítica, o autor parece exagerar ao não conceder que a discussão contemporânea sobre o autoconhecimento, embora um tanto técnica, ainda assim, oferece *insights* a respeito das condições de satisfação e de frustração do dito “autoconhecimento substancial”.

entanto, esse método necessita da capacidade de ser útil para todos os estados mentais pertinentes para a teoria do autoconhecimento. Assim, por exemplo, um método adequado apenas para o autoconhecimento de percepções cabe em uma teoria pluralista, apesar de não ser apropriado para outros estados mentais.

No contexto do debate sobre o autoconhecimento de estados mentais, assim, o pluralismo assumido pela autora desafia a predominância das propostas teóricas assentadas em uma atitude monista, que expressa uma aspiração pela generalização de um único modelo teórico para todos os estados mentais pertinentes ao problema do autoconhecimento. O desafio pluralista lançado pela obra de Coliva é significativo porque enseja uma suspeita de que a insistência no monismo pode minar uma proposta de solução satisfatória para a questão do autoconhecimento. Ampliado ao contexto filosófico em geral, esse desafio pode apontar para uma alternativa de abordagem para outros problemas filosóficos cujo o abandono do monismo explicativo possa ser revelado como proveitoso. O principal mérito do trabalho de Coliva consiste, justamente, na sua abordagem pluralista e na maneira como ela é caracterizada no decorrer do livro.

A obra da autora é integrada por oito capítulos – contando com a introdução – e mais um apêndice. Estes capítulos podem ser agrupados em quatro eixos principais: I. A apresentação da pluralidade dos estados mentais (cap.2); II. A defesa da assimetria de tipo – e não apenas de grau – entre os autoconhecimentos em primeira pessoa e em terceira pessoa (cap.3); III. A consideração dos méritos e das insuficiências de diversos modelos teóricos sobre o autoconhecimento (caps.4, 5, 6 e 7); IV. A conjugação do pluralismo do autoconhecimento ao aplicar os vários modelos teóricos em relação aos vários estados mentais apresentados na obra (cap.8).

No segundo capítulo, *Varieties of Mental States*, Coliva descreve e diferencia os vários estados mentais que nós entretemos – sensações, percepções, emoções, atitudes proposicionais como compromissos e como disposições. Coliva apresenta todos esses estados mentais de maneira não redutiva e sensível às suas peculiaridades. A partir dessa apresentação, a autora mostra que a singularidade desses estados mentais demanda modelos teóricos específicos para cada um desses estados mentais. Essa é a marca do pluralismo metodológico de Coliva. Não há um único método de autoconhecimento, porque cada estado mental difere dos demais em sentidos significativos. Em especial, para fins ilustrativos, gostaria de destacar a maneira como a autora aborda a natureza das emoções.

Fazendo jus ao seu pluralismo, Coliva não reduz as emoções a outros estados mentais como costuma ser o processo de praxe em

alguns dos modelos teóricos mais eminentes sobre emoções. Primeiramente, a autora apresenta e argumenta sobre alguns desses modelos reducionistas, para então aderir ao entendimento de que emoções são estados mentais *sui generis*. Contudo, como não corresponde ao propósito principal da sua obra, a autora não desenvolve com mais profundidade essa sua digressão, ainda incipiente, sobre a natureza das emoções. Nesse sentido, para fins de complemento, a obra *The Emotions* (2000), de Peter Goldie, pode servir como um aporte mais detalhado para a constituição de uma defesa da natureza *sui generis* das emoções.

No capítulo seguinte, *Varieties of Self-Knowledge*, há o detalhamento de dois tipos de autoconhecimento que Coliva apresenta na introdução. Logo no primeiro parágrafo da seção introdutória, a autora distingue dois tipos de (auto)conhecimento que podemos apresentar sobre os nossos próprios estados mentais: o de primeira pessoa e o de terceira pessoa.

O conhecimento de primeira pessoa ocorre quando estamos, imediatamente, conscientes de um certo estado mental. Como a autora espera mostrar na sua exposição, esse dito autoconhecimento em primeira pessoa, não apresenta uma relação epistêmica efetiva entre um sujeito e uma proposição ou um estado de coisas. Coliva argumenta que os casos alegados como autoconhecimento em primeira pessoa não envolvem um ganho cognitivo substancial – mas apenas autoexpressões. Esse é o aspecto constitutivista marcante da proposta de Coliva – i.e. não considerar o dito autoconhecimento em primeira pessoa como epistêmico. Por outro lado, a autora entende que o conhecimento de terceira pessoa exige alguma mediação epistêmica – e.g. a reflexão sobre o comportamento ou a inferência de uma causa provável – para que um dado estado mental seja, de fato, descoberto. A filósofa entende que o autoconhecimento em terceira pessoa, por sua vez, revela uma conquista epistêmica genuína. Nesse sentido, a consideração pluralista de Coliva também auxilia a prevenir que a discussão do autoconhecimento seja engessada em um expressivismo ou constitutivismo absoluto.

Ainda nesse capítulo, notavelmente, a autora apresenta três aspectos necessários e a priori do autoconhecimento em primeira pessoa: a ausência de fundamento (*groundlessness*), a transparência (*transparency*) e a autoridade (*authority*). Esses critérios são apresentados em uma variante fraca e outra forte. Ao longo dos próximos capítulos, Coliva emprega esses três critérios como auxiliares na caracterização das teorias sobre o autoconhecimento.

Na sua versão fraca, o primeiro aspecto aceita alguma base epistemológica para o autoconhecimento em primeira pessoa, mas dis-

pensa que a fundação seja observacional ou inferencial – i.e. epistemologicamente robusta. Já a versão forte, por outro lado, abandona qualquer pretensão por uma base epistemológica para esse suposto autoconhecimento, mesmo a erigida sobre a consciência prévia dos próprios estados mentais. Coliva argumenta a favor dessa versão forte de *groundlessness*.

A versão fraca do segundo aspecto, “transparência”, corresponde à concepção de que a ciência de um certo estado surge tão logo este estado se apresenta para um sujeito – i.e. assim que a dor se torna saliente fenomenologicamente para um sujeito, ele acredita e/ou julga tê-la. Em outras palavras, o estado mental é “transparente” para o sujeito que o apresenta. A versão forte de “transparência”, a respeito do que está declarado pela versão fraca, acrescenta algumas condições para que o indivíduo julgue ou acredite – ou ambos – que tem um determinado estado mental. Essas condições são: a posse dos conceitos relevantes; um bom funcionamento cognitivo; um estado de alerta e de atenção. Exclui-se os estados mentais, puramente, inconscientes e disposicionais. A autora também argumenta a favor dessa variante forte.

Por fim, o terceiro aspecto perfaz a ideia de que um sujeito possui “autoridade” – sabe melhor – para dizer ou julgar sobre a presença dos seus próprios estados mentais. A versão fraca dispõe que se alguém julga ou acredita ter um estado mental M – a exceção de estados disposicionais e outros elementos disposicionais –, e satisfaz algumas condições – posse de conceitos, bom funcionamento cognitivo, estado de alerta e de atenção –, este alguém possui, usualmente, o estado mental M. Por sua vez, a variante forte apenas substitui “usualmente” por “sempre”.

No quarto capítulo, *Epistemically Robust Accounts*, três classes de teorias consideradas como epistemologicamente robustas são apresentadas: a teoria do sentido interno (Armstrong e Lycan), a teoria inferencial (Gopnik e Cassam) e a teoria simulacional (Goldman e Gordon).

A primeira classe de teorias favorece uma comparação do autoconhecimento a formas de conhecimento baseados na observação externa, quando concebe uma espécie de observação interna dos sujeitos sobre os seus próprios estados mentais. As versões apresentadas por Coliva reivindicam a presença de um mecanismo interno confiável que “escaneia” os estados mentais de primeira ordem e produz os correspondentes de segunda ordem. A crítica da autora às teorias do sentido interno consiste, em geral, no apontamento de uma suposta ruptura entre o autoconhecimento e a racionalidade.

De uma maneira resumida, as teorias agrupadas na segunda classe

compartilham a concepção de que o autoconhecimento dos estados mentais é resultante de um processo inferencial. A autora aponta para o risco da teoria de Gopnik colapsar em um *behaviourismo* cru ou em pressupor o mesmo conhecimento que elas se propõem a explicar. No caso da teoria de Cassam, embora ela caiba na sua proposta pluralista, Coliva busca demonstrar as suas insuficiências em alguns casos – o que frustraria as pretensões generalistas do autor.

Por fim, a terceira classe de teorias compreende que o conhecimento dos estados mentais de outras pessoas pode ser adquirido pela simulação da perspectiva dessas pessoas. Contudo, ressalva a autora, elas são inconclusivas sobre como alguém pode conhecer os seus próprios estados mentais. Mesmo com as limitações do inferencialismo e simulacionismo, Coliva nota que estes são métodos relevantes para o autoconhecimento de terceira pessoa. O método inferencial é útil no conhecimento de disposições cristalizadas em um sujeito, enquanto o método simulacional auxilia no autoconhecimento a respeito de estados mentais futuros – e.g. “Como eu me sentirei amanhã diante da situação X”.

Na sequência, o quinto capítulo, *Epistemically Weak Accounts*, contém a exposição de explicações do autoconhecimento que possuem fundo epistêmico, mas que evitam se comprometer com a ideia de que o autoconhecimento dos próprios estados mentais corresponde a uma forma robusta de conquista cognitiva escorada em observação interna ou inferência. No entanto, os três principais modelos apresentados – de Peacocke, de Burge e de Evans – apresentam características bastante diversas. Entre esses modelos, o método de transparência elaborado por Evans é destacável como legítimo para explicar o autoconhecimento de certos estados mentais. De acordo com tal método, o conhecimento das próprias crenças, enquanto compromissos, não advém de um olhar “voltado para dentro”, mas de um olhar voltado para fora. Por exemplo, para alguém saber se acredita que vai chover, este alguém precisa apenas observar o céu. Dentro da abordagem pluralista de Coliva, embora seja um tanto restrito, o método de Evans encontra um espaço relevante para preencher. Os modelos de Burge e Peacocke, por outro lado, são dispensados após a avaliação da autora.

No sexto capítulo, *Expressivism About Self-knowledge*, a autora oferece também um viés não-epistemológico para a questão do autoconhecimento ao apresentar o modelo expressivista. Em sua origem, este modelo deriva dos trabalhos de Wittgenstein, sobretudo das *Investigações Filosóficas* e das *Notas sobre a Filosofia da Psicologia*. O cerne da proposta expressivista consiste na defesa de que as autoatribuições psicológicas são expressões – e não descrições – dos

estados mentais correntes. Por exemplo, uma autoatribuição como “Eu estou com dor” corresponde, assim, apenas a uma sofisticação de “Ai!” e “Que dor!”. Essa autoatribuição é apenas uma maneira diferente de expressão da dor e não um indicador de algum mérito cognitivo atinente ao conhecimento – e.g. quando alguém alega estar com dor, em casos normais, aceita-se isso de maneira indubitável, porque não se trata de uma questão de acesso epistemológico, mas de autoexpressão. Em outras palavras, há uma autoridade fortíssima no expressivismo que, todavia, não deriva de nenhuma posição epistemológica privilegiada. O expressivismo funciona com algum êxito para o autoconhecimento em primeira pessoa, tal como descrito por Coliva, de certos estados mentais no presente. Ainda neste capítulo, a autora explora o neoexpressionismo de Bar-On, o qual busca uma tentativa de credenciamento epistemológico a partir da revisão do expressivismo.

No capítulo seguinte, *Constitutive Theories*, quatro teorias constitutivas do autoconhecimento são apresentadas por Coliva. Junto às teorias de Shoemaker, Wright e Bilgrami, a autora também oferece uma versão constitutivista própria. A apresentação do expressivismo no capítulo anterior, pela sua afinidade com o constitutivismo, se revela oportuna como uma espécie de prévia. Assim como as versões expressivistas, as teorias constitutivas não consideram o autoconhecimento de primeira pessoa como uma conquista epistemológica. Neste capítulo, por conseguinte, torna-se ainda mais claro por que Coliva distingue os autoconhecimentos de primeira pessoa e de terceira pessoa.

As posições constitutivistas possuem uma tese principal compartilhada e duas teses auxiliares variáveis. A intensidade do constitutivismo varia conforme os níveis de adesão a essas teses auxiliares: a nenhuma delas (mais fraca); a apenas uma delas; ambas teses (mais forte). A tese principal é a de que autoconhecimento não envolve conhecimento (epistemologia) dos estados mentais. A primeira tese auxiliar diz que estados mentais de primeira ordem e de segunda ordem não são existências separadas. Por sua vez, a segunda declara que, em algum nível, autoatribuições levam a, ou constituem, os estados mentais de primeira ordem de alguém. Todos os constitutivistas também concordam, embora com diferenças, que o seguinte esquema (tese) é uma verdade conceitual a priori: Dado C, alguém acredita/deseja/intenciona que P/ para ϕ se e somente se alguém acredita (ou julga) que alguém acredita/deseja/intenciona que P/ para ϕ .

O último capítulo, *Pluralism about Self-knowledge*, é o espaço de conjugação da proposta pluralista de Coliva. Após considerar essas diversas teorias sobre autoconhecimento, epistemológicas e não-epistemológicas, a filósofa sintetiza os resultados das suas discussões e

os aplica em relação aos estados mentais abordados pelo livro. Com isso, para cada tipo de estado mental, torna-se evidente qual tipo de autoconhecimento está em questão – de primeira ou de terceira pessoa. A partir dessa evidência, a autora assinala e explica os métodos de autoconhecimento que se revelam mais oportunos para cada tipo de estado mental. Por fim, antes de finalizar a obra, Coliva ainda oferece um instrutivo apêndice sobre o Paradoxo de Moore – i.e. “P, mas eu não acredito que P” ou “Eu acredito que P, mas não é o caso que P” –, no qual a sua diferenciação preliminar de atitudes proposicionais como disposições e comprometer-se revela uma ferramenta importante para o tratamento do aparente paradoxo.

A breve exposição dos conteúdos dos capítulos do livro torna evidente outro motivo pelo qual a sua leitura é recomendável. Embora densa e bastante exigente em algumas seções, este livro possibilita uma apreensão básica dos vários problemas e modelos teóricos envolvidos na discussão sobre o autoconhecimento. Essa visão panorâmica trazida pelo livro também permite, ao menos, um vislumbre da complexidade dessa discussão. Ademais, os aprofundamentos executados por Coliva em suas áreas de maior domínio – teorias constitutivistas, Paradoxo de Moore etc. – também indicam zonas férteis para o público já iniciado na discussão sobre autoconhecimento. Embora, em contrapartida, para evitar muitos desvios de trajetória, a autora negligencie alguns convites ao aprofundamento teórico – o que pode gerar descontentamento. Em síntese, apesar de eventuais lacunas, *The Varieties of Self-Knowledge* cumpre o seu desígnio ao oferecer uma abordagem pluralista plausível sobre o autoconhecimento dos nossos vários estados mentais – uma tarefa por si só bastante valiosa, visto que exige um domínio considerável sobre os vários pontos caros à discussão do autoconhecimento.

Referências

CASSIM, QASSAM. **Self-Knowledge for Humans**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

GOLDIE, Peter. **The Emotions: A Philosophical Exploration**. New York: Oxford University Press, 2000.

Traduções Notas de Ramsey sobre o *Tractatus de Wittgenstein* e versão preliminar dos *Foundations of Mathematics*

Transcrição, tradução e introdução de Anderson

Luis Nakano

Pós-doutorando em Filosofia pela USP / Fapesp
andersonnakano@gmail.com

Introdução

As notas aqui publicadas são de autoria de Frank Plumpton Ramsey e foram transcritas e traduzidas de manuscritos que compõem a “Ramsey Collection”, coleção disponível na Hillman Library da Universidade de Pittsburg¹. Trata-se de textos inéditos que incluem três conjuntos de notas e um grande esboço e versão preliminar do artigo *The Foundations of Mathematics* de Ramsey, publicado em 1925. Um pequeno índice dos textos é fornecido abaixo (com referência à numeração padrão da coleção):

002-26-01 Filosofia, Lógica e Matemática	5
002-27-01 Lógica	14
004-03-01 Esboço sobre lógica	21
006-01-01 Os fundamentos da matemática	30

A seleção do material baseou-se tanto no caráter inédito dos textos² quando na unidade que eles formam em torno das reflexões de Ramsey sobre o *Tractatus* de Wittgenstein. Estes manuscritos se mostram relevantes quando se trata de avaliar não apenas o impacto da obra de Wittgenstein sobre Ramsey, mas também os pontos em que Ramsey procura se afastar desta influência. Os temas centrais destes manuscritos, como se pode presumir a partir dos títulos acima, são a lógica e a matemática, vistos sob o prisma da primeira obra de Wittgenstein.

O primeiro texto, numerado como 002-26-01, inicia com um comentário a respeito do princípio tractariano da bipolaridade essencial à proposição. As aparentes exceções são divididas em duas classes: i) tautologias e contradições; ii) aquilo que não se diz, mas que se mostra em proposições. Esta última classe é, por sua vez, dividida em três seções: a) propriedades internas de objetos; b) propriedades internas de proposições e, finalmente, c) identidade. Com base na distinção entre dizer e mostrar, Ramsey recupera a separação, feita no *Tractatus*, entre propriedades reais (que correspondem a funções ou classes) e propriedades formais (que correspondem a variáveis). Ramsey trata, então, da convenção do *Tractatus* para a identidade, e

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 200-253, jan-jul,
2018

1 Frank Plumpton Ramsey Papers, 1920 - 1930, ASP. 1983.01 Archives of Scientific Philosophy, Special Collections Department, University of Pittsburgh. Os arquivos digitalizados podem ser encontrados no sítio <http://digital2.library.pitt.edu/>. Gostaríamos de agradecer a Lance Lugar, o curador destes arquivos, pela permissão de publicar a transcrição e a tradução destes manuscritos.

2 Uma grande parte dos manuscritos de Ramsey foi transcrita e publicada em (GALAVOTTI, 1991). Os textos aqui publicados, porém, não se encontram neste volume.

na sequência avalia os “efeitos destrutivos” da concepção tractariana da identidade para uma aritmética baseada em classes, tal como nos *Principia Mathematica*. Isso o conduz à aritmética tal como exposta no *Tractatus*, que não trata as equações matemáticas como tautologias, mas como equações.

Ramsey reescreve, neste ponto, as frases que Wittgenstein adicionou à margem de sua cópia do *Tractatus*: “A ideia fundamental da matemática é o cálculo representado aqui pela operação; o começo da lógica pressupõe o cálculo e, portanto, o número; o número é a ideia fundamental do cálculo e deve ser introduzido deste modo”. Ramsey, porém, abandona a concepção tractariana da aritmética, pois se vê incapaz de aplicá-la para expressar proposições tão simples quanto “o quadrado do número de ingleses é igual ao cubo do número de franceses menos três”. É a partir desta reflexão que Ramsey procura conceber a ideia de uma “função proposicional em extensão”, ideia central para o seu artigo de 1925 e que é posteriormente criticada por Wittgenstein em seus escritos do período intermediário. Esta ideia é de extrema importância para seu tratamento da identidade, tratamento que lhe permitirá erigir uma teoria (extensional) das classes e, com ela, uma aritmética baseada em classes, sem que esta teoria esteja exposta aos mesmos problemas da concepção da identidade dos *Principia Mathematica*. O final do manuscrito traz algumas observações sobre o modo como Wittgenstein concebia a atividade filosófica, a saber, como uma análise das proposições de nossa linguagem com a finalidade de tornar claro o seu sentido.

O segundo texto, de número 002-27-01, inicia com uma exposição de certos aspectos da lógica do *Tractatus*, para em seguida considerar a análise de sentenças da forma “A diz p” (*oratio obliqua*) ou “A crê que p”. Toda a dificuldade é analisar o sentido destas sentenças quando ocorrem, em p, constantes lógicas, como a negação, por exemplo. O cerne da dificuldade será analisar estas sentenças sem que a análise se torne dependente de uma notação ou linguagem particular. Ramsey vai fornecer uma solução com base essencialmente naquilo que Wittgenstein diz no *Tractatus*. Este material é interessante para se observar a evolução do pensamento de Ramsey em conjunto com artigos como *Facts and Propositions* (1927), por exemplo. Neste último artigo, Ramsey se vê incapaz de analisar a sentença “A crê que $\sim aRb$ ” sem fazer referência a uma linguagem particular, tomando como “ilusórias” as maneiras em que esta análise poderia supostamente ser feita³. Há, portanto, um claro abandono de uma solução anteriormente considerada para a análise deste tipo de sentença doxástica.

Na sequência, Ramsey detêm-se na teoria da generalidade do *Tractatus*, mencionando que esta teoria se vincula essencialmente a três outras doutrinas tractarianas: i) à teoria da identidade; ii) à teoria segundo a qual “a existe” é um contrassenso; iii) à teoria de que objetos existem necessariamente. Uma proposição geral, no *Tractatus*, é dita ser apenas um certo modo de apresentação de uma função de verdade de proposições elementares, e não cria, portanto, uma hierarquia de ordens como nos *Principia Mathematica*. Isso pareceu a Ramsey ser a chave para se livrar do Axioma da Redutibilidade e para construir um sistema de lógica baseado em uma hierarquia simples de tipos. O final do manuscrito compara a teoria da generalidade de Wittgenstein com a teoria da generalidade baseada em universais, e mostra as vantagens da teoria de Wittgenstein sobre esta teoria.

O manuscrito numerado como 004-03-01 é um esboço sobre a lógica desenvolvida, nos *Foundations of Mathematics*, para defender a estratégia logicista de fundamentação da matemática. Além de repetir a crítica direcionada à aritmética do *Tractatus*, Ramsey começa a trabalhar nas suas “funções generalizadas” (funções proposicionais em extensão), que vão conduzi-lo à extensionalizar a lógica para dar conta da matemática. Ele nota, porém, que esta concepção da noção de “função” pode ser criticada por confundir o argumento de uma função com o índice de um nome. Wittgenstein já fazia essa objeção, no *Tractatus*, à teoria semântica de Frege, repetindo-a posteriormente (nos textos do início da década de 1930) para atacar a teoria de Ramsey. O que se mostra, neste manuscrito, é que Ramsey foi capaz de vislumbrar esta crítica a sua teoria, embora não haja indícios de nenhuma resposta a ela.

Por fim, o último texto, numerado como 006-01-01, é claramente uma versão preliminar dos *Foundations of Mathematics*. Percebe-se, a partir deste texto, que Ramsey avaliou publicar este artigo no formato de um pequeno livro (com marcações em lápis de Ramsey da divisão em capítulos), e apenas posteriormente Ramsey decidiu dividir este material em diversos artigos que foram, então, publicados separadamente. Estes artigos incluem, além de *The Foundations of Mathematics*, *Mathematical Logic* (1926), *Universals* (1925) e, por fim, sua resenha crítica do *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1923.

O manuscrito é composto de uma longa introdução, em que Ramsey procura atacar a concepção da matemática dos *Principles of Mathematics* de Russell (que tratava as proposições matemáticas como proposições completamente gerais), aderindo à concepção do *Tractatus*, segundo a qual a matemática não é composta de proposições genuínas, mas de fórmulas para facilitar o reconhecimento de inferências na lógica. Em seguida, Ramsey procura fornecer uma maneira

logicamente genuína de se fazer a distinção gramatical entre adjetivos e substantivos para, então, descrever uma hierarquia simples de tipos. A próxima dificuldade contemplada é o percurso de valores da quantificação de ordem superior. Ramsey distingue dois métodos de se estipular esta totalidade: o método “subjetivo” e o método “objetivo” (uma referência a estes dois métodos já é feita em 002-26-01). O primeiro método, o dos *Principia Mathematica*, consiste em estabelecer certos princípios de construção simbólica e definir esta totalidade como sendo todos os símbolos que podem ser construídos de acordo com estes princípios. O segundo método, adotado por Ramsey, é determinar esta totalidade por uma descrição geral dos membros desta totalidade. Ramsey faz notar que este método torna certas construções impredicativas legítimas, e que ele possui a vantagem (sobre o primeiro) de não tornar necessário o Axioma da Redutibilidade. Por fim, Ramsey traça sua conhecida divisão dos paradoxos em lógicos e semânticos, e mostra como sua teoria soluciona, de modo distinto do modo dos *Principia*, os paradoxos semânticos.

Ao editar o material, procurei preservar o tanto quanto possível o material original. Adições de texto a fim de facilitar a leitura do material foram indicadas por meio de colchetes. Notas marginais de Ramsey ou deslocadas do texto foram inseridas entre parêntesis. Abreviações foram completadas e pontuações acrescentadas com o intuito de favorecer a leitura do texto. Símbolos abreviatórios foram substituídos por palavras (e.g., \therefore foi substituído por “portanto”). Palavras e frases sublinhadas foram italicizadas. Palavras e sentenças riscadas ou marcadas com tachado simples foram excluídas. Raríssimas expressões cuja grafia foi tomada como incompreensível estão ausentes.

Gostaria, por fim, de agradecer a dois revisores anônimos pelas sugestões e também à FAPESP pelo suporte financeiro dado por meio de bolsa de pós-doutoramento (proc. n. 2015/25646-6).

Referências Bibliográficas

GALAVOTTI, M. C. (ed.). *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics*, Napoli: Bibliopolis, 1991.

RAMSEY F. P. *The Foundations of Mathematics*. In: RAMSEY, F. P. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, London: Routledge, 1931a, pp. 1–61.

_____. *Facts and Propositions*. In: RAMSEY, F. P. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, London: Routledge, 1931b, p. 149.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUSP, 1993.

1. 002-26-01 Filosofia, Lógica e Matemática

O princípio de Wittgenstein segundo o qual proposições asserem algo possível e não necessário

Exceções aparentes descartadas ou
(a) como tautologias ou contradições;
ou (b) como coisas que não podem ser ditas mas apenas mostradas,
ou as contraditórias destas. Estas [compõem] o tópico do misticismo.

Conexão íntima (a aparecer posteriormente) entre as duas.

(a) já discutido;

(b) preferiria dizer “frases contrassensuais (chame-as de pseudo-proposições) falsamente supostas como significativas por analogia”
(a ser elucidado).

Quando é (a), quando é (b).

(b) quando não (a): exemplos sobre cores.

Instâncias de (b):

1. Propriedades internas e relações cuja asserção é necessária

Estas, como veremos, não são realmente relações.

e.g. existência: ‘a existe’ seria necessário.

Isto é um contrassenso, mas ‘O φ existe’ tem sentido.

Considera-se que ‘a existe’ tem sentido, pois ninguém distingue entre descrições e nomes. Similarmente para ‘a é um objeto’ (‘a é um objeto vermelho’ é gramática; ‘a é um objeto’ é gramática; ‘a é uma função’ é gramática).

2. Próximo caso: propriedades internas de proposições

p contradiz q, p implica q, p é sobre a, p é uma tautologia (em que uma proposição está sendo usada com sentido).

Todos [os casos acima são] sem sentido, embora isso não ocorra se p, q são substituídas por descrições (e.g. se p é substituída por ‘o sentido de “p”’)

e.g. Ele me contradisse

$\neq (\exists p, q)$. Ele disse p . Eu [disse] q . p contradiz q

mas $(\exists p)$. Ele disse p . Eu disse $\sim p$

Ele disse algo sobre a

$\neq (\exists p)$ Ele disse p . p é sobre a

mas $(\exists \varphi)$. Ele disse φa

Ele disse uma tautologia

= Ele disse um “t”, um símbolo constituído de acordo com uma certa lei (soma lógica não de ‘ $(\exists p)$. Ele disse p . φp ’ mas de ‘ $\exists t$. Ele disse t’, em que os valores de t [formam] uma série formal).

Aqui podemos ver por que ele diz que estas coisas se mostram (φa sobre a ; p , $\sim p$ etc.). Tais propriedades como “sobre a ” são chamadas de propriedades formais. Elas correspondem a variáveis, não a classes (φa [é uma] variável proposicional). Isso vale também para os termos de uma série ordenada por uma relação formal ou interna.

e.g. $aRb . - [aRb, \xi, \Omega' \xi]$

$\Omega' \{ (\exists \xi \dots) . aR\xi . \xi Rb \} = \{ (\exists \xi, x) : aR\xi . \xi Rx . xRb \}$

De modo geral $[p, \xi, N' \xi]$

Distinção essencial entre propriedades formais (variáveis) e propriedades reais (funções ou classes).

Os valores de uma variável devem ser determinados por uma propriedade formal, não real (se real $(x): \varphi x \supset \psi x$).

3. Terceiro caso: identidade

$a = a$

$a \neq b$ necessário

Portanto, a identidade é uma relação formal. É possível que elas sejam tautologias? Por exemplo, a definição de Russell $x=y . = . \varphi!x \equiv_{\varphi} \varphi!y$ considera $a = a$ como uma tautologia e $a \neq b$ como não sendo uma tautologia.

Portanto, elas são pseudoproposições. Portanto, [o sinal de] = deve ser eliminável e a identidade mostrada ao invés de dita.

Isto pode ser feito por meio da adoção da convenção de que diferentes signos devam ter diferentes significados.

e.g. $(\exists x,y):f(x,y)$ deve ser escrito [do seguinte modo:] $(\exists x,y).f(x,y) . v. (\exists x).f(x,x)$.

$(ix)(\varphi x) = a$ [deve ser escrito do seguinte modo:] $\varphi a . \sim:(\exists x,y). \varphi x . \varphi y$

$f(ix)(\varphi x) = (\exists x).fx . \varphi x : \sim(\exists x,y). \varphi x . \varphi y$

Portanto o sinal de identidade não é um constituinte essencial da notação lógica.

$a = a, a = b . b = c \supset a = c, (\exists x) . x = a$ são vistos como sem sentido.

Objeções. Por que se importar em distinguir indiscerníveis? Número e identidade (relação biunívoca) $(\exists x, y): \varphi x \equiv_{\varphi} \varphi y$ (descrições)

Confusão é não $a \neq b$, que envolve distinção.

Dificuldades desta convenção:

(1) Seu escopo. $(x).fx . v. (\exists y). \varphi y$

(2) $(\exists x,y): f(x,y)$

x,y devem ser diferentes.

Isto é $(\exists x) : (\exists y). f(x,y)$ i.e. em $(\exists y) : f(a,y) y \neq a$.

Isto deve depender de a ocorrer no sentido de $f(a,y)$; ou de “ a ” ocorrer em $f(a,y)$.

Deve ser a última [opção]; qualquer coisa pode ocorrer no sentido e.g. $\exists y : (x) fx,y$.

Se considerarmos a última, não o sentido, ficamos com uma confusão terrível sobre [o uso de uma] definição.

Se definimos:

$F(x) = fx, a Df.$

$(x).Fx \neq (x).fx, a !$

(Realmente temos constantes formais).

Portanto, é extremamente difícil de se lidar com a convenção.

Substitua-a pela seguinte; use ambas as ideias:

(a) dos *Principia* $(x) : (\exists y) :$

(b) de Wittgenstein, que pode ser denotada por um traço

$(\exists -x, y)$: implica diferença (apenas para \exists juntamente com variáveis)

$(\exists x, y)$ não [implica] diferença

Deste modo, Wittgenstein fez algo além do que substituir = por algo diferente?

Não, mas isto é de todo modo um aperfeiçoamento lógico.

$(\exists -x, y): f(x, y)$ é uma certa função de verdade dos valores de $f(x, y)$ i.e. a soma de todos os valores para funções de diferentes argumentos.

$(\exists x, y): f(x, y) . x \neq y$ pretende ser função de verdade dos valores $f(x, y)$. $x \neq y$. (o que é $x \neq y$?)

A identidade é parte da combinação e da seleção de proposições atômicas, não das proposições atômicas ou matriz.

E a teoria de Wittgenstein reconhece isto.

A filosofia também os torna internos ao sinal.

Wittgenstein sobre a lógica e a matemática.

A lógica consiste de tautologias. A matemática, de pseudoproposições.

Wittgenstein também separa proposições genuínas que envolvem identidade de contrassensos, e.g., $(\exists x) . x = a$.

(Coloque na seção sobre Números Cardinais Finitos)

$\mathcal{X}(\varphi x) \in 1 = (\exists y): \varphi x \equiv_x x=y = (\exists x). \varphi x : \sim(\exists x, y). \varphi x. \varphi y.$

$\mathcal{X}(\varphi x) \in n$ é o termo geral de uma série formal. (indução deve ser uma série formal) outra aceção malogra.

Efeitos destrutivos:

[Não há] Nenhuma classe definida por função proposicional que é composta de a, b ($x = a \vee x = b$ é inadmissível).

Portanto, pode não haver classes de 2 membros ($2 = 1$) (tudo em tríades similares)

Intensional

Uma teoria das classes e números simplesmente colapsa.

Está tudo certo com a teoria dos *Principia* e sua definição da identidade, mas todos os casos podem fornecer números errados.

Que tipo de teoria podemos ter ao invés disso?

Veja acima.

O que pode então $n > m$

$n = m$ significar?

$n < m$

$Nc'x(\varphi x) \geq n$ é o n -ésimo termo em uma certa série supostamente conhecida.

$(Nc' = n \text{ é } \geq n \text{ . } \leq n)$

Tente para $n \geq m$.

$(\varphi): Nc'x(\varphi x) \geq n. \supset. Nc'x(\varphi x) \geq m(p)$

Isto será uma tautologia se ' $n \geq m$ ', mas se ' $n < m$ ' ela ainda pode ser verdadeira.

Portanto, ' $n \geq m$ ' e ' $n < m$ ' não são incompatíveis.

Parece que ' $n \geq m$ ' não é, na verdade, a proposição ' p ' acima, mas [sim a proposição] "que ' p ' é uma tautologia".

E temos que distinguir ' $n < m$ ', que é equivalente a "' p ' não é uma tautologia", de não- p .

i.e. esta tentativa de tornar a matemática tautológica colapsa.

De modo similar a qualquer teoria parecida.

Portanto, [somos levados à] teoria de Wittgenstein segundo a qual, embora a lógica seja composta de tautologias, a matemática (e.g. $m > n$) não é. (mas sendo necessária, como não é uma tautologia, é uma [proposição] demonstrada).

A utilidade da matemática e da lógica formal (não da lógica crítica)

Não [se trata de] proposições, mas de fórmulas para reconhecer inferências lógicas quando estas são complicadas.

e.g. tautologias da forma $p \supset q$

identidades que expressam a substituibilidade de duas expressões *salvo sense non solum salva veritate*.

A matemática é, ao menos parcialmente, da última forma.

Números: índices de operações.

(A ideia fundamental da matemática é o cálculo representado aqui pela operação.)

(O começo da lógica pressupõe o cálculo e, portanto, o número.)

(O número é a ideia fundamental do cálculo e deve ser introduzido deste modo.)

$$\Omega^{m+n} = \Omega^m \cdot \Omega^n$$

$$\Omega^{mn} = (\Omega^m)^n$$

inclui $Nc' \varphi x = n$

$2+2 = 4$ é que ' $\Omega^{2+2} p$ ' e ' $\Omega^4 p$ ' são a mesma proposição.

Isto não pode ser dito a menos que você a considere como sobre marcas ou outras descrições das proposições.

Claramente até mesmo a matemática elementar não consiste, em sua totalidade, de identidades. Devemos também ter funções de verdade delas; em algum sentido podemos definir proposições matemáticas.

$$x^3 - 3x + 2 = 0 \text{ .} \supset_{\xi} .x = 2 \text{ .v. } x = 1.$$

Funções de verdade de identidades

Deste modo podemos esperar fornecer uma explicação da matemática inferior (i.e., a teoria dos racionais).

Para os irracionais, precisamos da teoria dos agregados no sentido não técnico geral.

Wittgenstein não possui uma teoria da matemática superior, mas eu tentei construir uma de acordo com suas linhas.

Considere, na sequência

matemática inferior

matemática superior

Matemática inferior

Fórmulas e proposições verbais correspondentes

Fórmulas não dizem nada

Fórmulas devem ser elimináveis de proposições reais que aparentemente envolvem fórmulas.

Este é o princípio fundamental de coisas que não podem ser ditas.

$$Nc' \varphi x^2 = Nc' \psi x^3 - 3?$$

$$(\exists n, m) : Nc' \varphi x = n. Nc' \psi x = m. n^2 = m^3 - 3 \text{ (não funciona)}$$

Eu defendo que $n^2 = m^3 - 3$, sendo ineliminável, não pode ser uma fórmula mas deve ser uma *tautologia*.

Ela é realmente?

$$(\exists -n, m) : Nc' \varphi x = n. Nc' \psi x = m$$

mas é impossível de lidar deste modo

Mas a matemática inferior pode ser feita como um caso da superior.

Teoria das classes deve ser extensional

(α similar a β , ainda que α, β tenham intensões, R não precisa ter)

A concepção de Wittgenstein da identidade reforça minha ideia de que uma classe não precisa ser definida por uma função proposicional.

Se finita, por que não infinita?

Este erro passaria despercebido, mas para o Axioma da Multiplicação.

Teoria extensional das classes

? Tipos de funções de funções de indivíduos = classes de indivíduos

$\alpha = \mathfrak{x}(\varphi x)$ é $F(\varphi \mathfrak{x})$.

$\varphi a \cdot \varphi b \cdot \sim \exists xyz \varphi x \varphi y \varphi z$.

$\alpha \subset \mathfrak{x}(\varphi x)$. $\mathfrak{x}(\varphi x) \supset \alpha$

Não dá certo $\alpha = D'R$.

O que sobra:

(1) Teoria intensional Funções de diferentes ordens, Ax. da Redutibilidade

(2) Teoria extensional Classes de identidade, Ax. da Multiplicação

(3) Axioma do infinito

Axioma da redutibilidade ou [ficamos] sem cortes de Dedekind.

2ª parte da teoria dos tipos

Lembre-se de que “elementar” é uma característica não do tipo proposicional mas da instância ou de seu modo de expressão.

? palavra escrita

e.g. $(x).\varphi x \varphi a \dots \varphi z$

ou $\varphi a \varphi a : (\exists x).\varphi x$

Lembre-se também de que temos que falar de tipos proposicionais dos quais pode não haver nenhuma instância, e.g. $(x).\varphi x$ (não há nomes para todos φa 's).

Apenas fazemos isso quando asserimos alguma função de verdade dessas proposições. Podemos fazer isto sem ter um simbolismo para cada argumento separadamente, já que não precisamos enumerar os argumentos.

Assim como podemos não ter nenhum símbolo para uma proposição devido a não ter nenhum nome, podemos fracassar devido ao fato de não ter, em geral, nenhum aparato simbólico adequado.

No que diz respeito a qualquer conjunto de proposições elementares, seria possível ter uma proposição que manifesta concordância com elas, mas discordância com todas as outras. Embora possamos não ter um aparato para fazer isto, se ela não é uma função de verdade simétrica.

Algumas vezes, porém, podemos ter funções de verdade de proposições que não podemos expressar por falta de aparato (nomes).

Função proposicional de indivíduos (noção geral).

Um símbolo $\Phi(\mathfrak{x}, \mathfrak{y}, \mathfrak{z} \dots)$ que se torna uma proposição pela substituição de $\mathfrak{x}, \mathfrak{y}, \mathfrak{z} \dots$ por nomes.

Geralmente incompleto, algumas vezes não.

Dois destes símbolos são instâncias da mesma função, se os valores para os mesmos conjuntos de argumentos são sempre as mesmas proposições.

$\varphi \mathfrak{x}$ fornece uma proposição (talvez sem instâncias) para cada indivíduo, de onde $(\exists x).\varphi x \neg(x).\varphi x$ (extensão para diversas variáveis)

$(\exists x).\varphi x, y$ função de y (agrupa proposições)

Em breve funções de funções.

vagueza da extensão (*range*) em

$(\exists \varphi).f(\varphi x)$.

$(\varphi).f(\varphi x)$.

Funções de funções: funções de nomes de indivíduos
extensão de argumentos para φx objetivamente fixados pela extensão dos objetos.

extensão de argumentos em $f(\varphi x)$ é uma extensão de símbolos, geralmente incompletos.

O que poderia ser fixado como extensão de símbolos[?]

Dois métodos que eu chamo talvez inapropriadamente de subjetivo e objetivo.

[O] subjetivo é mais natural e é aquele dos *Principia*, a extensão é definida pela maneira de construir os símbolos (melhor função, não símbolo).

Dificuldade em falar de significados de símbolos incompletos.

Todas as funções \neq todos os símbolos (todos os objetos materiais \neq todos os símbolos)

o que dizemos sobre funções, porém, deve completá-las. Este requerimento é atendido se usarmos funções predicativas de funções.

Possibilidade de séries formais de símbolos de ordem crescente dando proposições de order ω .

Nos *Principia Mathematica*, apenas ordens finitas.

(podemos falar de todas as ordens finitas, mas não de todas as ordens)

Totalidades ilegítimas

de tipoclasses, números

de ordensignificado, sentido, contrassenso

Proposições sobre todas as proposições

todas as proposições são verdadeiras ou falsas

ou $= (p) p \vee \sim p = T$ ilimitado

ou sobre símbolos quando limitado

Tradução da identidade

Qualquer φ_e particular definida de modo especial (pressupõe seus valores) ou predicativa (pressuposta por seus valores).

Tudo que usamos é a ideia geral de uma φ_e

(φ_e) : simboliza de uma nova maneira.

Identidade se torna tautologia ao invés de ser mostrada.

Assim também a ideia do infinito prova sua existência.

$\exists n \varphi$'s pressupõe para sua significação (não para sua verdade) $\exists n$.

Wittgenstein sobre a filosofia

Ela resulta não em proposições filosóficas, mas torna as proposições claras.

i.e., ao estabelecer uma notação que permite ver visivelmente a relação lógica entre elas (quando elas são sobre o mesmo objeto, quando elas contradizem umas às outras).

Isto é alcançado pela análise de seu sentido.

Ele diz que em todo caso uma proposição mostra as propriedades formais de seu sentido, i.e., elas são reproduzidas por propriedades internas *da proposição*.

Mas não do sinal, i.e., as propriedades que o sinal deve ter para ser aquela proposição, mas não ser aquele sinal.

2. 002-27-01 Lógica

/

n proposições atômicas

2^n possibilidades de verdade e falsidade

Na ausência de um conhecimento exato, podemos querer dizer meramente que aquilo que é o caso é uma [possibilidade] de um certo subconjunto destas.

Fornece a notação e a explicação das funções de verdade (diagrama)

Qualquer proposição que não seja atômica expressa, deste modo, concordância e discordância com possibilidades de verdade de proposições atômicas.

[É] claramente o caso daquilo que Russell chama de proposição elementar.

Proposições gerais, variáveis aparentes.

φx é uma função que agrupa um conjunto de proposições que são seus valores, no simbolismo empregado, quando x é substituído por qualquer constante.

Fornecer a função é um modo de determinar este conjunto de proposições.

Podemos, então, asserir o produto lógico ou a soma lógica destas proposições.

Estende as funções de verdade a um número infinito de argumentos, se há um tal [número de argumentos].

[É] essencial, ao desenvolver a matemática, aceitar o infinito no início. Esta é a verdadeira chave.

Teorias finitistas

Método uniforme de gerar funções de verdade a partir de $p|q = \sim p.\sim q$

Ideia primitiva $(\neg\neg T)(p, q \neg)$
 $(\neg\neg T)(\varphi \text{†})$

Deste modo, todas as proposições sem exceção são funções de verdade de proposições atômicas (e emergem da aplicação sucessiva de $(\neg\neg T)\xi$); a generalidade é meramente um novo modo de determinar os argumentos diferente da enumeração.

(Também [há] um terceiro modo) Séries formais, e.g., aRb , $\exists x.aRx$. xRb e assim por diante

Tipos distintos de variáveis aparente correspondem a modos distintos de agrupar argumentos de verdade.

Dentre as 2^{2^n} funções de verdade de n argumentos, [há] dois casos extremos:

- concordância com todas possibilidades = tautologia
- concordância com nenhuma possibilidade = contradição

As proposições da lógica são tautologias neste sentido bem definido e não meramente proposições completamente gerais.

Inferência lógica.

p se segue de q , se suas condições de verdade contêm as de q
Então $p \supset q$ é uma tautologia.

Esta é a explicação da implicação estrita

p estritamente implica $q = p \supset q$ é uma tautologia

$p. p \supset q \therefore q$ é uma tautologia

Portanto, $p. p \supset q$ estritamente implica q .

Quando dois símbolos são a mesma proposição? Quando eles possuem o mesmo sentido

Type-token Sinal / símbolo

De modo mais geral, dois sinais são o mesmo símbolo, se a substituição de um pelo outro não altera o sentido.

O sentido de uma proposição são as possibilidades com as quais ela concorda e com as quais ela discorda.

Portanto, muitas proposições formadas de modo distinto possuem o mesmo sentido.

Em particular, uma tautologia não acrescenta nada ao sentido.

Portanto, dizemos que uma tautologia não diz nada (todas as tautologias são a mesma proposição), mas podemos ter um sentimento de crença voltado a ela.

(A inferência “ p implica q ” [pode ser feita] se o sentido de q está contido no de p .)

(*Formas normais*: soma de produtos, produtos de somas)

Até agora apenas classificamos sentidos. Temos ainda que tentar a análise de “ p ” diz p quando ela não é atômica, já que isto está envolvido em “ A diz p ” (*oratio obliqua*).

Considere o caso mais simples: “ $\sim aRb$ ” (como antes, “ a ” é o signi-

ficado de a etc.)

Que diferença faz o \sim ?

Será que ele funciona como ' \sim ' é o significado de \sim ? Não, pois $\sim\sim p = p$, mas então um seria sobre \sim , o outro não.

A Edição 1 dos *Principia* é o estudo de \sim , \vee , mas a Edição II, sendo o estudo de $|$ [barra de Sheffer], seria o estudo de algo distinto?

Este é seu *Grundgedanke*.

Como funciona o " \sim "? Pois podemos usar qualquer marca que quisermos para a negação. Não podemos introduzi-la explicitamente ou nossa análise de "A crê que p " funcionaria apenas para uma notação e seríamos incapazes de lidar com a possibilidade de uma notação desconhecida.

A solução engenhosa de Wittgenstein: em qualquer símbolo, devemos considerar o aspecto significativo.

'the' e "THE' são a mesma palavra

Portanto, o aspecto essencial é comum a ambas

$\sim p$, $\sim\sim p$ são a mesma proposição

Portanto, o aspecto essencial é comum a ambas

i.e., [este aspecto] não é o \sim , mas que a proposição seja uma do conjunto $\sim p$, $\sim\sim p$, $\sim(p \vee p)$, $\sim p.\sim p$ *ad inf.* construída de acordo com uma certa regra.

Este é o aspecto essencial.

Agora, em qualquer outra notação haverá uma regra deste tipo, e.g., uma que diz que xp , $xxxp$... são construídas.

Esta estará em correspondência (projetiva) com a outra regra, no sentido em que há uma relação 1-1 *formal* (i.e., não apenas 2 α_0 's) entre os conjuntos de símbolos construídos de acordo com as duas regras.

Não há uma tal relação entre símbolos para p	e	$\sim p$
	$p.p$	$\sim p.\sim p$
	$\sim\sim p$	$\sim\sim\sim p$
	mas?	$\sim(p \vee p)$

Aqui a análise de "A crê que aRb " é "Há na mente de A nomes para a , R , b , agrupados em um símbolo cujo aspecto significativo consiste em ele ser construído de acordo com uma regra que é tal que os símbolos construídos por ela correspondem formalmente a $\sim p$, $[\sim]\sim\sim p$, etc."

Esta não é uma solução completamente satisfatória, mas talvez possa ser o melhor que pode ser feito.

Nota[s]:

(a) aspecto significativo. Isto deve ser colocado em "construído de acordo com"; não funcionaria sozinho, já que $\sim\sim aRb$ seria construído de acordo com uma tal regra ($\sim\sim$) para \sim , mas deve ser esta regra que aquele que pensa está usando. Aspecto significativo deve ser explica-

Pressupor estas coisas é, como ele diz, pressupor o caráter determinado do sentido, [é pressupor] que a análise deve ter um fim. Se não [houvesse o] simples, nenhuma figuração poderia ser feita que não pudesse ser um contrassenso.

Teoria da generalidade

$(x).\varphi x$ = $\varphi a.\varphi b...$
não elementar elementar

$(x).\varphi x$ significa de uma nova maneira (novas regras envolvidas);
proposição elementar / palavra falada.

Críticas:

1. φa não pode ser parte de $(x).\varphi x$ já que eu posso não ter ouvido falar de a .

Resposta: $(x).\varphi x$ é útil precisamente por que é mais fácil julgar sobre aquilo de que não temos conhecimento direto.

N. B. “Sócrates é mortal” não é parte de “Todos os homens são mortais”, i.e. ψa não [é parte] de $(x).\varphi x \supset \psi x$, mas $\varphi a \supset \psi a$ é.

Todos devemos concordar que, ao dizer “Todos os homens são mortais”, comprometemo-nos também com [a verdade de] “Se Sócrates é homem, Sócrates é mortal”.

2. I II

$(x).\varphi x$ não é $\varphi a.\varphi b...\varphi z$, pois II não fornece I sem [o acréscimo de que] $a, b, \dots z$ são todos.

Mas “ $a, b, \dots z$ são todos” é considerado como um contrassenso.

Negue-a: $(\exists x).x \neq a \cdot x \neq b \cdot x \neq z$.

Veremos que isto é um contrassenso quando chegarmos à identidade.

Esta teoria da generalidade está vinculada:

1. à teoria da identidade

2. à teoria segundo a qual “ a existe” é um contrassenso, i.e., não podemos perguntar ou considerar que coisas existem, mas apenas que coisas existem de um certo tipo.

3. à teoria de que objetos existem necessariamente, e não podem ser suprimidos, e poderíamos apenas mudar o mundo alterando os fatos. Poderíamos ter não φa , mas $\sim \varphi a$, mas [não poderíamos] não ter absolutamente nenhum a .

Estas doutrinas são articuladas e é difícil rejeitar uma sem [rejeitar as] outras.

N. B. (1), (2) dizem que certos conjuntos de palavras [são um] contrassenso

(3) é místico e, ainda que útil, pode ser omitido.

O fato de que as coisas no mundo são $a, b \dots z$ é um fato místico. Assim como é o fato de que a existe. Nenhum deles pode ser asserido, mas pode ser mostrado na linguagem pela existência do nome “ a ” e pelo fato de $(x).\varphi x$ equivaler a $\varphi a \dots \varphi z$.

Esta é a primeira instância do místico a que devemos passar.

A propósito, Russell encontra uma dificuldade quando Wittgenstein permite uma totalidade de valores de φx , mas chama a totalidade de valores x de mística.

(Wittgenstein não diz, apenas diz possivelmente “Todos os S são P ”)

Este é um erro. Ele diz que o sentimento do mundo como uma totalidade limitada é o místico. Ênfase no “limitada”.

(N. B. uma enumeração é uma variável, não uma classe para este propósito; $\varphi x / x$ permitida enquanto variáveis, não enquanto classes)

i.e. falar sobre a totalidade de x como uma classe (não como uma variável), e.g. $x(\varphi x)$ não é permitido. Mas podemos usar a totalidade, assim como não podemos falar sobre a mas podemos usá-lo.

variável – todos de uma certa forma

classe – todos de um certo tipo

A teoria da generalidade de Wittgenstein é um pouco paradoxal

Que outra teoria [é] possível [?]

Teoria dos universais

$(x).\varphi x$ assera a universalidade da φ -dade (forma sujeito-predicado)

2 dificuldades:

1. Recupera constantes lógicas

$\sim(\exists x).\sim\varphi x = (x).\varphi x$

Uma nega a existência da não φ -dade, a outra assera a universalidade da φ -dade

Portanto, são diferentes, já que tratam de coisas diferentes.

2. Qual é a conexão entre “ φ -dade é universal” e “ φa ”

Na teoria de Wittgenstein uma é parte da outra, mas não nesta [teoria].

Esta [teoria] envolve novas relações lógicas – implicação estrita

“ φ -dade é universal” implica “ φa ”

Como analisar isto[?]

Se proposições não são nomes

Diferença de $p \supset q$ (\supset não é uma relação) (forma fundamental, veja acima).

(p implica q , na teoria de Wittgenstein, é uma pseudoproposição. Veja abaixo, mas esta explicação não estará mais aberta [para esta teoria]).

3. Qual é a conexão entre

φb quando φ é uma abreviação para aR

aRb pois uma trata de φ , a outra de a, R

(Evidentemente elas são a mesma [proposição])

Impossível de tratar definições

(φb trata de φ , não de a, R , portanto de $(\exists x).\varphi x = \varphi$ possui existência

1. 004-03-01 Esboço sobre lógica

Esboço

Uma proposição expressa concordância e discordância com possibilidades de verdade de proposições atômicas. Proposições atômicas asserem fatos atômicos, i.e., a conexão de objetos. Objetos supostamente pertencem a tipos, e possuem, no sentido de Wittgenstein, a mesma forma (possibilidade de ocorrência em fatos atômicos). Temos, na teoria, uma forma padrão para qualquer proposição, que mostra com quais possibilidades de verdade a proposição concorda. A fim expressar todas as proposições na forma padrão, precisaríamos de nomes para tudo, os quais não temos. Consequentemente, usamos a lógica (matemática). A lógica consiste de:

(1) mecanismos para a expressão sistemática de proposições usando um mínimo de nomes ou, de modo mais geral, símbolos constantes.

(2) fórmulas que facilitam a percepção de quando uma proposição está contida na outra, de modo a ser permitida a inferência de uma a partir da outra.

Observação para (1). Não podemos realmente inventar novos mecanismos que nos possibilitam expressar proposições que não poderíamos expressar na linguagem ordinária, pois temos de pensar e de explicar nossos mecanismos em termos da linguagem ordinária. Podemos apenas sistematizar, entender e aperfeiçoar a lógica da linguagem ordinária humana.

Observação para (2). A natureza destas fórmulas não podem ser determinadas *a priori*. O tipo mais familiar de fórmula para o propósito em questão é a forma tautológica " $\varphi(x,y,z,\dots) \supset \psi(x,y,z,\dots)$ ", a qual permite inferir ' $\psi(a,b,c,\dots)$ ' de ' $\varphi(a,b,c,\dots)$ '. Não há razão, porém, por que não deva haver outras formas, e.g., a identidade " $a=b$ ", que mostra que " a " pode ser corretamente substituído por " b " em qualquer proposição.

(1).

O primeiro mecanismo para expressar proposições é a aplicação de funções de verdade a proposições atômicas. Uma proposição expressa deste modo será chamada de elementar. “Elementar” caracteriza, portanto, não a proposição (o sentido), mas o modo pela qual ela é expressa (sinal).

O segundo mecanismo é o uso da generalidade. $(\exists x).\varphi x$ é a soma lógica de todas as proposições φx para valores distintos de x ; é essencial que esta coleção seja uma coleção determinada de proposições. Se φx é significativa quando x é um objeto, não há dificuldades, pois os valores de x são todos os objetos de um certo tipo.

Chamamos de função proposicional um símbolo φx que representa diferentes proposições para valores distintos de x . Ele é determinado por meio da fixação de quais proposições ele representa para cada valor de x .

A dificuldade ocorre quando falamos de “todas as funções”, como em $(\exists \varphi).f(\varphi x)$, a soma lógica das proposições $f(\varphi x)$ para valores distintos de φx . Temos que determinar um conjunto determinado de funções φx . Vamos considerar os diferentes tipos de funções.

Em primeiro lugar, há funções atômicas: em qualquer proposição atômica em que a ocorre, substituímos a por x em uma ou mais (se possível) de suas ocorrências na proposição atômica. Obtemos, então, uma função atômica φx , cujos valores são proposições atômicas.

Em seguida, há funções predicativas; estas são funções de verdade de funções atômicas e proposições atômicas, tais como “ p . v. $\varphi x : fx$ ”, em que “ p ” é uma proposição atômica, e $\varphi x, fx$ são funções atômicas. Aqui surge a primeira dúvida concreta: estamos limitando-as a tais funções de verdade de um número finito de argumentos? Este é (com efeito) o procedimento adotado nos PM, e torna necessário o Axioma da Redutibilidade, no qual não há razões para acreditar. Não vejo vantagem neste procedimento. Proponho incluir, como funções elementares, funções de verdade de qualquer número de argumentos, finito ou infinito. Será objetado que uma função de verdade com um número infinito de argumentos é um contrassenso; isto é incorreto, pois a ideia de uma função de verdade é a concordância e discordância com possibilidades que podem muito bem ser infinitas em número. E é claro que, na minha concepção, temos um agrupamento determinado de funções predicativas, a saber, as expressões de concordância e discordância com qualquer conjunto de possibilidades de verdade de proposições e funções atômicas.

Consequentemente,

(φ). $\varphi a \supset \varphi b$ é uma proposição determinada; φx toma, como valores, todas as funções predicativas.

E, além disso,

$(\varphi). \varphi x \supset \varphi b$ é uma função proposicional de x , pois ela representa uma proposição para cada valor de x e é uma função predicativa de $\varphi x \supset \varphi b$ para distintos valores de φx que são, eles próprios, funções de verdade de proposições e funções atômicas. Portanto, ela é uma função de verdade de proposições e funções atômicas.

Esta ideia de proposições predicativas deve ser legítima, pois ela fornece um conjunto determinado de funções.

Podemos não ter símbolos para todos esses valores para φx , mas tampouco temos símbolos para todos os valores de φx , pois não temos nomes para todos objetos.

Além disso, se adotarmos essa ideia, podemos nos livrar da necessidade do Axioma da Redutibilidade, que diz que, para qualquer função obtida por generalização, há uma função equivalente predicativa no sentido dos PM, o que pode muito bem ser falso e certamente não é uma tautologia. Vemos que, no sentido em que adotamos, todas as funções em questão são funções predicativas.

φx é uma proposição predicativa se φa diz algo sobre a , φb diz algo sobre b .

Em seguida, temos funções predicativas de funções (predicativas) de objetos, que são funções de verdade de proposições atômicas e funções atômicas de funções. Uma função atômica de uma função φx é φa .

(funções de funções e assim por diante [são] extensionais; lidar com as epistêmicas)

Vemos que, por generalização, nunca ganhamos nada além de funções predicativas.

Agora, temos que lidar com as contradições que parecem requerer uma divisão de funções de objetos.

Elas não são puramente lógicas, mas todas fazem referência à simbolização, e.g., heterológico. Elas são solucionadas pela distinção dos modos em que as funções simbolizam. Assim como falamos de uma proposição elementar, i.e., de uma proposição simbolizada de modo elementar, podemos falar de uma função elementar, i.e., de uma [função] simbolizada de modo elementar, i.e., de uma [função] cujos valores são proposições elementares.

Em “um adjetivo que é o que ele significa”, devemos torná-la precisa; se nós tomamos como significando de modo elementar, a frase toda não significa de modo elementar e não há contradição. Similarmente para qualquer outra ordem.

Isso fornece tudo dos PM e remove o Axioma da Redutibilidade, mas se trata ainda de uma base insuficiente, pois ela não fornece todas as proposições que podemos expressar sem todos os nomes,

e.g., “há um x distinto de a tal que φx ”. Há duas coisas tais que φx .

PM fornece uma definição equivocada da identidade. Evidentemente, $x = y$ não é uma função predicativa; assim, para dar conta dela precisamos de um novo aparato.

A. Uma ideia é estender a noção de uma função para além de funções predicativas.

Ou pela introdução *ad hoc* de $x = y$ como tautologias, ou pela introdução de funções em geral, i.e., correlações entre objetos e proposições não necessariamente predicativa.

B. A outra [ideia] é adotar a ideia de Wittgenstein.

A.

Pode ser feita de duas maneiras, *ad hoc* ou geral.

Elas resultam no mesmo já que, introduzindo $x=y$, chegamos, por meio de funções de verdade desta, à ideia mais geral possível de função proposicional, a saber, qualquer relação um-para-muitos entre proposições e argumentos.

Pois podemos definir φx de tal modo a obter $\varphi a = p$; $\varphi b = q$...

Portanto, $\varphi x := x=a.p \vee x=b.q \vee \dots$

[A maneira] mais simples é tomar esta ideia de funções proposicionais generalizadas como indefinível e definir (agora de maneira legítima) $x = y := (\varphi) \varphi x \equiv \varphi y$.

Isto justifica tudo dos PM, teoria das classes, etc.

Esta ideia é correta?

Podemos argumentar que funções proposicionais não tem a amplitude necessária, pois “algo distinto de x , y satisfaz φx ” parece uma função proposicional, mas pode-se facilmente mostrar que ela não é predicativa. (Se ela fosse predicativa, poderíamos mostrar a identidade de indiscerníveis).

i.e., $(a) : (\exists \varphi). \varphi x \equiv x = a$.

Prova: seja fa , caso contrário tome $\sim fa$.

Considere $\alpha = \lambda(f\lambda)$

Seja $\alpha(a) = \beta$.

Então $\varphi x =$ “Não há nada que satisfaz $f\lambda$ exceto x e os membros de β ”.

A noção generalizada escapa de contradições assim como a específica, pois um símbolo que usa “todas as funções generalizadas” simboliza de um modo distinto.

Embora ela não forneça a ideia correta para “todas as propriedades”, ela o faz para “todas as classes”, então parece que é preciso de ambas na lógica.

Podemos aplicar qualquer arranjo de [funções] generalizadas e es-

do tipo que, como provamos, torna isto tudo desnecessário (se entendidas a funções de verdade infinitas)

(2) Novas ideias primitivas ou, melhor, mecanismos além da generalidade ordinária

$$(\exists x, y) : \varphi_{x,y} = (\exists x) : (\exists y) y \neq x \varphi_{x,y}$$

realmente [o que ocorre] é a substituição da identidade pela ideia de número. Não fornece nenhuma função não predicativa.

Regras de tradução a serem estabelecidas.

? Tentativa de se estabelecer a convenção com identidade apenas entre variáveis.

(2) fornece todas as proposições exceto:

(α) Aquelas que envolvem relações de ancestralidade “bR*a”

(β) Aquelas que envolvem a variável número “O número de φ s é par”

(γ) Aquelas que envolvem a variável classe ou relação (incluindo números transfinitos), e.g. “ φ , ψ possuem o mesmo cardinal”.

A construção ordinária da matemática inclui (α), (β) em (γ); mas talvez elas sejam mais fáceis de lidar sozinhas. Se isto for provado ser o caso, poderíamos ter uma matemática elementar ou uma álgebra baseada no princípio da indução matemática independentemente da matemática superior ou análise baseada na teoria das classes e em cortes de Dedekind.

Para dar conta de (α), (β) (nenhuma das duas é redutível à outra), devemos ter a ideia de séries formais e a de operação.

Não é preciso discutir a questão bastante difícil do escopo da noção de operação.

[série a , ξ , Ω ξ] e.g. como em $\sim p$, $\sim\sim p$, operações distintas, = como sinal de substituibilidade / limitação da aplicabilidade.

Pois nós precisamos apenas de duas operações particulares:

$$(\alpha) \Omega' \{ (\exists x) . \beta Rb \} = (\exists \alpha, \xi) : \beta R\xi . \xi Rb$$

$$(\beta) \Omega' \{ (\exists \alpha, x) \beta . \varphi x \} = (\exists \alpha, x, y) : \beta . \varphi x . \varphi y$$

Números são índices de operações.

Podemos definir a adição, a multiplicação e a exponenciação facilmente

$$\Omega^{m+n} \xi = \Omega^m \Omega^n \xi \quad \text{ou } m+n = (\Psi')^n m$$

$$\Omega^{mn} \xi = (\Omega^m)^n \xi$$

$$\text{ou } m \times n = (+m)^n . 0$$

$$\text{e } m^n = (\times m)^n . 1.$$

Cf. as definições indutivas de Peano.

expressar todas as proposições que podemos expressar na linguagem ordinária com o auxílio da matemática elementar.

A proposição geral sobre o número de coisas que satisfazem uma função predicativa é que este número é um de uma certa classe de números; [a proposição geral] sobre o número para duas funções [é] que estão em par em uma certa relação em extensão de números. Nem todas as 2^{\aleph_0} classes e relações precisam ser, é claro, consideradas, mas apenas aquelas que podem ser definidas elementariamente. Algumas delas podem ser facilmente expressas.

e.g.

$N'\varphi$ é ímpar = $\sim:(\exists n) . N'\varphi = 2n$.

$N'\varphi$ é primo = $\sim:(\exists m)(\exists n) . N'\varphi = mn$.

$N'\varphi \geq N'\psi = (\exists m):(\exists n) . N'\psi = n . N'\varphi = n+m$.

Mas uma dificuldade surge assim que chegamos a uma equação.

e.g. $N'\varphi^2 - 3N'\varphi + 2 = 0$

Isto pode ser expresso (em virtude de nosso conhecimento matemático) como $N'\varphi = 2$.v. $N'\varphi = 1$

e $N'\varphi + N'\psi = 3$ como $N'\varphi = 0 . N'\psi = 3$.v. $N'\varphi = 1 . N'\psi = 2$.v.

v.

mas $N'\varphi + 3 = (N'\psi)^2$ claramente requer alguma ideia nova.

Gostaríamos de escrevê-la assim: $(\exists n): N'\psi = n^2 . N'\varphi = n^2 - 3$

mas isto envolve uma definição de “-”, a qual não é fácil fornecer. Obviamente ela deve ser definida por referência à adição; mas como?

$m - n$ é o número que adicionado a n fornece m , i.e., $m - n = (ix)$ ($x+n = m$)

mas $x+n = m$ não é uma função predicativa, pois seus valores não são proposições reais, mas proposições matemáticas.

Todavia parece que não podemos expressar estas proposições ordinárias a não ser introduzindo nelas proposições matemáticas cuja natureza é ainda misteriosa.

e.g. O número de φ 's é 3 a menos que o quadrado do número de ψ 's = $(\exists n, m): n+3 = m^2 . N'\varphi = n . N'\psi = m$.

Devemos agora discutir a natureza das proposições matemáticas.

Temos que considerar, agora, o que acontece com a matemática nesta concepção dos números. Considere, por exemplo, uma identidade da forma $m = n + p$. Não fornecemos ainda nenhuma explicação desta [identidade], pois ela não é uma proposição. Se, para m , n ou p , substituirmos $Nc' \varphi x$, devemos ter uma proposição da qual é fácil fornecer uma explicação de acordo com o que foi dito acima.

Mas $m = n+p$ não faz referência a fatos atômicos, ela é correta ou errada *a priori* e, portanto, não pode ser uma proposição real. Uma maneira óbvia de tentar solucionar a dificuldade é torná-la uma

tautologia ou uma contradição, já que estas são corretas e erradas *a priori*, e ligá-las a proposições tais como $Nc'\lambda\varphi x = n$, as quais nós já discutimos. O modo mais simples é torná-la

$$Nc'\lambda\varphi x = m \supset_{\varphi} Nc'\lambda\varphi x = n+p. \quad (1)$$

O problema, porém, é que, se [a identidade] $m = n + p$ [valesse], (1) seria uma tautologia, [mas], no caso oposto, (1) não seria uma contradição, mas uma proposição significativa. Pois, não importam quais sejam n e p , ela é verdadeira se $\sim\exists\varphi . Nc'\lambda\varphi x = m$, o que pode (até onde sabemos em matemática) ser o caso, e ela certamente não é autocontraditória.

Então deveríamos dizer que $2+2=4$ é uma tautologia, mas $2+2=5$ uma proposição significativa cuja verdade não pode ser determinada *a priori*!

Claramente nos equivocamos a respeito do nível de $m = n+p$, que é equivalente a “que (1) é uma tautologia” ao invés de ser ela própria (1).

Então, temos que refazer nossos passos e considerar de novo a natureza e o propósito da matemática.

Seu propósito é facilitar inferências por meio da construção de fórmulas que mostram se [uma] inferência é permitida.

Consequentemente, a partir de $m = n+p$ nós vemos que podemos inferir de $Nc'\lambda\varphi x . \psi x = n$, $Nc'\lambda\varphi x . \sim\psi x = p$ que $Nc'\lambda\varphi x = m$.

Ordinariamente utilizamos, para este propósito, a tautologia

$$(\varphi, \psi) : Nc'\lambda\varphi x . \psi x = n . Nc'\lambda\varphi x . \sim\psi x = p . \supset . Nc'\lambda\varphi x = m.$$

Mas acabamos de ver que ela não é um equivalente adequado para $p+n = m$ já que, então, $m+n = p$, $m+n = p+1$ seriam logicamente compatíveis; se uma fosse uma tautologia a outra não seria uma contradição.

Concluimos, então, que $m = n+p$ é uma fórmula que não é uma tautologia, mas facilita a inferência de outro modo. E podemos entender razoavelmente esta conclusão para todas as “proposições” da matemática elementar das quais $m = n+p$ pode ser tomada como emblemática. Devemos agora tentar determinar a natureza destas “proposições”.

Devemos apenas observar o fato notável de que, assim como proposições ordinárias são verdadeiras ou falsas, “proposições” matemáticas são “corretas” ou “erradas” (reserve V, F para proposições reais) e podem estar sujeitas a operações de todo modo análogas a operações de verdade; e.g. podemos aplicar “ou isto ou aquilo” a proposições matemáticas.

Iremos chamar, daqui pra frente, as “proposições” matemáticas e outras “proposições” deste tipo de *fórmulas*, e funções cujos valores são fórmulas serão chamadas de *funções formais*, em oposição a *fun-*

ções proposicionais cujos valores são proposições.

Aqui, “função proposicional” é mais abrangente que “função predicativa” já que funções predicativas tomam, como argumentos, apenas objetos ou outras funções predicativas, mas aqui queremos considerar funções de qualquer coisa, e.g. de números. Qualquer que seja a expressão, ela pode se tornar um argumento de uma função proposicional, já que ela pode ocorrer em uma proposição real; e.g. “Há n ovelhas neste campo, e n é um número primo = função (função proposicional / função formal).

(Todas as funções da física são proposicionais, não formais, e.g. “o valor de g_{mv} ut $x = ..$ ”)

Claramente ambas as funções – formais e proposicionais – definem classes.

Funções formais como fórmulas são sujeitas a funções de verdade (formais); daí se segue que qualquer classe é definida por uma função formal. A fórmula $x = a$ é uma função formal, e qualquer classe pode ser definida por uma função da forma $x=a$.v. $x=b$.v. ...

Mas, é claro, nem toda classe precisa ser definida por uma função real.

Além disso, quaisquer duas funções formais que definem a mesma classe são idênticas, no sentido em que uma pode ser substituída pela outra em qualquer proposição sem alterar o sentido (não apenas a verdade) da proposição. Portanto temos um correspondência completa entre funções formais e classes.

Talvez isto conduziu os matemáticos, que lidam com funções formais e não proposicionais, a adotar uma concepção extensional da lógica.

Encontramo-nos, acima, em uma situação de incapacidade a fim de expressar a simples proposição $N'\phi = N'\psi^2 - 3$ exceto como $\exists m \exists n . N'\phi = n . N'\psi = m . n = m^2 - 3$, i.e., sem introduzir a função formal $n = m^2 - 3$.

De modo que não podemos prosseguir sem uma discussão geral de funções formais e de suas ocorrências em proposições, ou, portanto, de classes e suas ocorrências em proposições. Isto é o mesmo que dizer que não podemos lidar, como esperávamos, com (α) , (β) acima sem abordar a questão geral (γ) .

Temos, portanto, que encontrar uma teoria das classes ou lógica extensional, e podemos repetir que tal teoria é exigida já que, de outro modo (se rejeitarmos o mecanismo das funções proposicionais generalizadas), não podemos expressar proposições tais como “ ϕ tem o mesmo cardinal que ψ ”

Um ponto importante é que, como há proposições que não podem

ser expressas sem fórmulas, a teoria das fórmulas não pode ser meramente Hilbertiana.

(? define a aplicação de funções de verdade a fórmulas; “ $p|q$ ” está correto definindo-a como ou “ p ” ou “ q ” é errada; problema com variáveis já que fornece totalidades subjetivas de símbolos).

2. 006-01-01 Os fundamentos da matemática

Os fundamentos da matemática

O objeto deste artigo é uma nova discussão dos problemas tratados nos capítulos segundo e terceiro da introdução dos *Principia Mathematica*. Sugere-se que os óbvios defeitos desta obra podem ser removidos levando-se em conta as novas teorias lógicas de Ludwig Wittgenstein.

(1). Introdução

A primeira tarefa na discussão dos fundamentos da matemática (pura) é tornar precisa a distinção entre matemática e as outras ciências, tarefa que é surpreendentemente negligenciada nos *Principia Mathematica*. Devemos naturalmente esperar que a distinção seja de assunto; por exemplo, costuma-se dizer que a matemática é a ciência do número e da quantidade. Mas, em vista das extensões modernas da matemática (e.g. a teoria dos agregados), tal distinção não pode mais ser sustentada, sendo geralmente substituída pela concepção anunciada explicitamente por Russell nos *Principles of Mathematics*. “A matemática pura é a classe de proposições da forma ‘ p implica q ’, em que p e q são proposições que contêm uma ou mais variáveis, as mesmas nas duas proposições, e nem p nem q contém nenhuma constante a não ser constantes lógicas”. Outro modo de delimitar este conjunto de proposições é dizer que elas são as proposições completamente gerais, nas quais nada é mencionado pelo nome.

É certo, porém, que esta concepção é equivocada e que nem todas as proposições deste tipo pertencem à matemática. Considere, por exemplo, “Duas coisas quaisquer diferem em ao menos trinta maneiras”. Ela é absolutamente geral, e pode ser expressa como uma implicação inteiramente em termos de constantes lógicas, e pode muito bem ser verdadeira. Provavelmente, porém, ela não poderia ser considerada como uma verdade *matemática* como “ $2+2=4$ ”; aquela é um mero fato ou acidente, este é uma necessidade formal. É possível que preferamos dizer que “quaisquer duas coisas diferem em 30 maneiras” é uma generalização notável, mas “quaisquer duas coisas fazem com

quaisquer duas outras coisas quatro coisas” é uma mera tautologia; mas o fato de haver uma diferença essencial entre ambas as proposições é inegável. E uma vez que tenhamos visto esta diferença, devemos admitir que a matemática se ocupa não com generalizações acidentais, mas apenas com generalizações necessárias, e que nosso primeiro problema é analisar esta característica essencial de nossa ciência, qual seja, que suas proposições não expressam questões de fato, mas necessidades ou tautologias. (Cf. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*).

Esta análise foi conduzida pelo Sr. Wittgenstein e talvez seja útil fornecer um esboço de seu trabalho.

(Apêndice) Devemos começar com sua teoria das proposições em geral, isto é, com a análise lógica do juízo, a mesma para a qual o Sr. Russell forneceu, em ocasiões distintas, várias explicações divergentes. Podemos lembrar, primeiramente, sua teoria nos *Principles of Mathematics*, de acordo com a qual a mente, em um juízo, encontra-se relacionada com um objeto não-mental independente, chamado de proposição. Nos *Principia Mathematica*, esta concepção foi abandonada e foi defendida a concepção segundo a qual um juízo não possui um único objeto, mas muitos com os quais a mente está multiplamente relacionada; uma proposição “p” é, então, um símbolo incompleto que não sobrevive à análise de “A crê que p”, no qual “p” não ocorre como uma entidade genuína, mas apenas seus constituintes. Esta explicação, por sua vez, foi abandonada no livro “*Analysis of Mind*” do Sr. Russell em benefício de uma explicação muito similar à de Wittgenstein.

Wittgenstein usa a palavra “proposição” não como ela é usada nos *Principles of Mathematics* para designar uma unidade não-mental, mas quase como um equivalente de “sentença”. A diferença entre uma sentença e uma proposição é que, enquanto o termo “sentença” naturalmente indica um *objeto*, Wittgenstein usa o termo “proposição” para indicar um *fato*. Esta distinção entre objetos e fatos é de extrema importância; um fato é qualquer coisa que poderia ser expressa por uma frase que começa com “O fato que – ” ou asserido em uma proposição verdadeira; por exemplo, “Sócrates é sábio”. Contudo, um objeto como Sócrates⁴ não pode ser asserido, mas apenas nomeado. Por outro lado, um fato não pode ser nomeado, mas apenas asserido; e em qualquer proposição sobre um fato, o símbolo para o fato é um símbolo incompleto e não o próprio fato, mas apenas seus constituintes são constituintes da proposição. Isso porque uma proposição sobre “o fato que S é P” deve ter um sentido determinado indepen-

4 N. B. “Sócrates” é, na verdade, um símbolo incompleto e não o nome de um objeto, mas este ponto deve ser desconsiderado para se entender o exemplo.

dentemente de S ser ou não ser, de fato, P, e, considerando o caso em que S não é P, [i.e.] quando não há o fato de que S é P, podemos ver que este fato não pode ser um constituinte genuíno da proposição.

Consequentemente, enquanto uma sentença é uma lista de palavras do mesmo tipo lógico que as palavras das quais ela é composta, a proposição é um fato, o fato de que as palavras estão combinadas ou articuladas de um certo modo. A proposição tem um *sentido*, ela diz que algo é o caso; e o sentido da proposição resulta do significado independente das palavras nela contidas. Isto pode ser visto a partir do fato de que podemos entender uma nova proposição se entendemos as palavras que são nela usadas. Duas proposições contraditórias estão correlacionadas com o mesmo fato, uma representando-o verdadeiramente, a outra falsamente, e possuem sentidos opostos, dos quais apenas um pode concordar com o fato.

Wittgenstein considera a proposição verbal como emblemática do pensamento em geral. Em todo juízo temos palavras, imagens ou outros elementos mentais que estão agrupados; estes elementos significam, separadamente, os objetos do juízo; e o fato de que os elementos mentais estão agrupados de uma certa maneira significa que os objetos estão agrupados de uma certa maneira. Sua análise lógica de “A crê que p” é “Há na mente de A uma proposição ‘p’ cujo sentido é p” ou, analisando ainda mais “Há, na mente de A, conectados de uma certa maneira, nomes dos constituintes de p”.

Devemos agora fazer uma pausa para tocar em uma questão de nomenclatura; iremos introduzir duas palavras em referência à obra de C. S. Peirce. Ele chama uma palavra, no sentido em que há uma dúzia de palavras ‘que’ em uma página, de *token*; e estes doze *tokens* são todos instâncias de um *type*, a palavra “que”. Além de “palavra”, há muitas outras palavras que possuem essa ambiguidade de *type-token*; assim uma sensação, um pensamento, uma emoção ou uma ideia pode ser ou um *type* ou um *token*. E, de acordo com o uso de Wittgenstein, e em contraste, p. ex., com o Sr. Russell nos “*Principles of Mathematics*”, “proposição” também tem uma ambiguidade *type-token*.

Um *sinal proposicional* é o mesmo que uma sentença exceto pelo fato de que ele não é um objeto mas um fato (cf. acima). Portanto, assim como “sentença”, “sinal proposicional” tem uma ambiguidade *type-token*; os *tokens* são agrupados em *types* por similaridade física (e por convenções que associam certos sons a certas formas), assim como há instâncias de uma palavra. Uma *proposição*, porém, é um *type* cujas instâncias são todos os *tokens* de sinais proposicionais que possuem em comum não uma certa aparência, mas um certo *sentido*. Para qualquer sentido existe a proposição (*type*) que tem aquele sen-

tido, mesmo se não existe nenhum *token* deste *type*.

(Ch I) Para entender a explicação altamente original e importante do sentido de proposições de Wittgenstein, temos de introduzir a noção de *fato atômico*. Tal fato consiste na conexão de objetos simples; por exemplo, o fato de que um indivíduo simples possui uma qualidade simples seria um fato atômico. Se, por outro lado, o indivíduo não tivesse a qualidade, isto seria o que podemos chamar de um fato negativo simples, o que é equivalente à não existência de um fato atômico.

Um fato atômico pode ser asserido por aquilo que chamaremos de uma *proposição atômica* (a “proposição elementar” de Wittgenstein). Ela poderia ser composta de nomes em conexão imediata, tendo cada constituinte do fato atômico um nome distinto. Assim, ao escrever “*aRb*”, asserimos que *a* mantém a reação *R* com *b*, em que “*a*” e “*b*” são os nomes de *a* e *b* e “*R*” ou, mais precisamente, a relação que estabelecemos entre “*a*” e “*b*” escrevendo “*aRb*” significa *R*.

A proposição é chamada, no caso em que há um nome distinto para cada objeto, de completamente analisada. Caso contrário, podemos e.g. ter apenas um sinal que significa “manter *R* com *b*”. Este sinal então “significa” de uma maneira mais complicada em virtude de manter relações tanto com “*R*” quanto com “*b*”; mas, como antes, o sentido da proposição resulta do significado de suas partes.

(Ch I) Para *n* proposições atômicas, há 2^n possibilidades de verdade e falsidade, as quais são chamadas de *possibilidades de verdade* de proposições atômicas; de modo similar, há 2^n possibilidades de existência e não existência dos fatos atômicos correspondentes.

Wittgenstein diz que qualquer proposição expressa concordância ou discordância com certos conjuntos de possibilidades de verdade de proposições atômicas, e o sentido da proposição é sua concordância e discordância com as possibilidades correspondentes de existência e não existência de fatos atômicos.

Isto é ilustrado pelo seguinte simbolismo para funções de verdade. V representa o verdadeiro, F o falso e escrevemos as 4 possibilidades para 2 proposições atômicas assim:

p	q
V	V
V	F
F	V
F	F

Agora, colocando V diante de uma possibilidade para manifestar concordância e deixando uma possibilidade em branco para manifes-

tar discordância, podemos expressar, por exemplo, $p \supset q$ assim:

p	q	
V	V	V
V	F	
F	V	V
F	F	V

Ou, se adotarmos uma ordem convencional para as possibilidades, $(V-VV)(p,q)$. Obviamente esta notação não requer que p e q sejam proposições atômicas.

Vemos, portanto, que muitos sinais proposicionais construídos de maneiras distintas são *tokens* da – ou “expressam” a – mesma proposição, pois ao expressarem concordância e discordância com os mesmos conjuntos de possibilidades de verdade eles possuem o mesmo sentido. Portanto, “ p ”, “ $\sim:\sim p$.v. $\sim p$ ” “ $q \supset p:\sim q \supset p$ ” são todos a mesma proposição: $(VV- -)(p,q)$, na notação acima.

(?) É interessante observar que temos aqui a explicação fundamental das analogias entre o cálculo de proposições e o de classes, pois, se chamarmos as possibilidades de verdade com as quais uma proposição concorda de seus fundamentos de verdade, temos que a classe dos fundamentos de verdade de “ $p \vee q$ ” é a classe soma dos fundamentos de verdade de p e q . A classe dos fundamentos de verdade de “ $p.q$ ” é a classe produto daqueles de p e q . Os fundamentos de verdade de $\sim p$ são o conjunto complementar daqueles de p . Quando os fundamentos de verdade de “ p ” estão contidos nos de “ q ”, “ p ” implica logicamente “ q ”.

Isto explica as correspondências entre os dois sentidos, na lógica, de “produto”, “soma” e entre inclusão e implicação lógica e entre a negação de uma proposição e o complementar de uma classe.

(Capítulo 1) Um ponto extremamente importante é que esta explicação do sentido de proposições também se aplica àquelas que contêm variáveis aparentes. Vamos expressar por “ $(----V)(\xi)$ ”, em que ξ é um conjunto de proposições, a discordância com todas as possibilidades exceto aquela em que todas as proposições ξ são falsas. Deste modo, nem sempre precisamos enumerar as proposições ξ se tivermos outro modo de indicar uma determinada coleção. Podemos fazer isto fornecendo uma função “ fx ” e determinando que ξ seja o conjunto de seus valores. Então “ $(----V)(\xi)$ ” é “ $\sim:(\exists x).fx$ ”. De modo similar, “ $(x).fx$ ” é o produto lógico de “ fa ”, “ fb ” etc.

Esta concepção é rejeitada nos *Principia Mathematica* por razões que dependem principalmente de confundi-la com uma teoria distinta e indubitavelmente falsa. Esta confusão surge por meio da considera-

ção não da proposição geral “ $(x).fx$ ”, mas da forma particular “ $(x)\varphi(x) \supset \psi(x)$ ”, ilustrada por “todos os homens são mortais”. É suficientemente óbvio que esta proposição não é o produto lógico da proposição “ x é mortal” para tais valores de x que são homens; mas esta não é uma razão para asserir que não se trata absolutamente de um produto ou, em particular (como Wittgenstein defende), o produto das proposições “ x é um homem implica que x é mortal” para todos os valores de x .

(Apêndice) Por exemplo, diz-se que o fato de que Sócrates é mortal não pode ser parte do que é asserido em “todos os homens são mortais”, pois esta última proposição pode ser asserida por alguém que nunca ouviu falar de Sócrates. Porém, o que é asserido sobre Sócrates em “todos os homens são mortais” é meramente o fato de que, se ele é um homem, então ele é mortal, e não é claro que ele é, categoricamente, um mortal, já que o falante pode não saber se Sócrates é um homem. O fato de que o falante pode não ter ouvido falar de Sócrates não é uma objeção à nossa teoria, mas, pelo contrário, mostra a utilidade essencial da ideia de generalidade, que é o fato de nos permitir fazer asserções sobre coisas das quais nós não ouvimos falar ou, mais precisamente, das quais não temos nomes.

Devemos, porém, observar uma séria implicação de nossa concepção da generalidade: suponha que tivéssemos nomes para tudo “ a ”, “ b ”, “ z ”, etc. Então, ao dizer “ $(x).fx$ ” estamos meramente dizendo “ $fa.fb...fz$ ”; mas pode-se questionar que certamente “ $(x).fx$ ” é mais que isso, pois se sabemos que “ $fa.fb...fz$ ”, ainda não sabemos que “ $(x).fx$ ”, pois precisamos saber também que $a, b, \dots z$ são todas as coisas⁵. Para esta objeção, a resposta é que “ $a, b, \dots z$ são todas as coisas” não é uma proposição ou um possível objeto de conhecimento, mas meramente um contrassenso. Esta concepção é realmente implicada pela asserção do Sr. Russell de que “ a existe” é um contrassenso quando “ a ” não é uma descrição, mas um nome.

Isto resulta da doutrina fundamental da filosofia do Sr. Wittgenstein, à qual referência deve ser feita a sua própria obra. De modo breve, podemos explicar que “que $a, b, \dots z$ sejam todas as coisas” não é um fato empírico que deve ser adicionado a “ $fa \dots fz$ ” para compor “ $(x).fx$ ”, mas uma condição transcendental para que “ $fa \dots fz$ ” deva realmente ser “ $(x).fx$ ”, [uma condição] que “se mostra ela própria” na equivalência efetiva destes dois símbolos.

Temos, então, a doutrina geral, incluindo o caso das variáveis aparentes, de que o sentido de uma proposição é sua concordância e discordância com possibilidades de verdade de fatos atômicos. É claro, porém, que esta não é uma explicação completa do assunto; ela

fornece uma ideia geral dos sentidos possíveis que uma proposição pode ter, mas ela não explica qual sentido pertencerá a quais sinais proposicionais, i.e., com quais possibilidades de verdade qualquer combinação de símbolos especificada expressa concordância e discordância. Por exemplo, [ela não diz] como devemos analisar “A crê que ‘ aRb .v. cSd ””. No caso mais simples isto seria “há na mente de A nomes para a , b , c , d , R , S combinados de um certo modo”; e temos ainda que elucidar qual é o certo modo que significa “ aRb ou cSd ”. Evidentemente não podemos dizer “combinados pelo sinal ‘ v ’ ou a palavra ‘ou’”, pois temos que levar em conta pessoas que falam em linguagens ou simbolismos desconhecidos ou até mesmo em imagens. Como estas pessoas podem usar (para expressar a disjunção) qualquer símbolo, a dificuldade parece ser insolúvel. Mas o gênio de Wittgenstein encontrou uma solução. Para entendê-la mais facilmente, consideremos, em vez da disjunção, o caso mais simples da negação, para o qual podemos citar suas próprias palavras “‘ $\sim p$ ’ é verdadeira se ‘ p ’ é falsa. Portanto, na proposição verdadeira ‘ $\sim p$ ’, ‘ p ’ é uma proposição falsa. Ora, como pode o traço ‘ \sim ’ levá-la a afinar-se com a realidade? O que nega em ‘ $\sim p$ ’ não é, porém, o ‘ \sim ’, mas o que é comum a todos os sinais dessa notação que negam p . Portanto, a regra comum segundo a qual ‘ $\sim p$ ’, ‘ $\sim\sim p$ ’, ‘ $\sim p$.v. $\sim p$ ’, ‘ $\sim p.\sim p$ ’, etc. etc. (*ad inf.*) são constituídas” (5.512). O ponto é que temos de considerar quais são os aspectos significativos de nossos sinais; por exemplo, obviamente a diferença entre a escrita à mão e a impressa não é significativa; ela não afeta minimamente o sentido de nossas sentenças. Vamos considerar agora “ $\sim aRb$ ”, “ $\sim\sim aRb$ ”; estes sinais têm o mesmo sentido, são a mesma proposição; a diferença entre eles é, portanto, inessencial. Deste modo, se dissermos que simbolizamos $\sim p$ colocando um “ \sim ” antes de “ p ”, com isso ainda não é dada uma explicação completa ou exata da questão. O modo pelo qual o simbolizamos é pela escrita ou de ‘ $\sim p$ ’, ou de ‘ $\sim\sim p$ ’ ou de qualquer símbolo construído de acordo com uma certa regra; esta regra é difícil de fornecer, mas ela deve existir, pois deve haver uma diferença definitiva entre dados símbolos que significam $\sim p$ e aqueles que não o fazem. E vemos que, ao explicar quais sentidos as proposições possuem, temos que lidar não com meras marcas como \sim , v , mas com regras de construção simbólica.

Mas a dificuldade ainda não é inteiramente removida; pois em cada linguagem e simbolismo haverá uma tal regra, e todas estas regras teriam que estar incluídas na análise de “A pensa $\sim p$ ” se não sabemos em que linguagem A pensa. A solução é, porém, completada pela observação de que as regras para a expressão de $\sim p$ em todas as linguagens possíveis devem ter algo em comum, a saber, o fato de haver uma correspondência biunívoca formal entre os símbolos cons-

truídos de acordo com as duas regras. É como se fosse uma propriedade projetiva do conjunto de símbolos construídos de acordo com tal regra que sobrevivesse à projeção em outra linguagem. Portanto, se usarmos “x” em vez de “~”, teremos a óbvia correspondência “~p”, “xp”; “~~~p”, “xxxxp” etc.

Entretanto, p. ex., entre os símbolos para ~p e os símbolos para p, não há uma tal correspondência formal⁶. Portanto, a análise de “A pensa ~aRb” é, *grosso modo*, “Há na mente de A nomes para ‘a’, ‘R’, ‘b’ agrupados em um símbolo cuja significatividade resulta de ele ser construído de acordo com uma regra, que é tal que os símbolos construídos de acordo com ela estão em uma correspondência formal biunívoca com aqueles construídos de acordo com a seguinte regra (aqui deve seguir a regra em uma dada notação)”⁷.

É óbvio, a partir de considerações simples em conexão com a Teoria dos Tipos, que tais palavras como “pensa”, “significa” devem variar seu significado com o tipo da coisa ou da proposição que é pensada ou significada.

Agora temos que perceber que elas variam até mais que deste modo, que deve haver diversos sentidos de “significado” em que podemos significar não meramente coisas distintas, mas a mesma coisa. Para ser preciso, vamos considerar um sinal proposicional e seu sentido, e discutir o significado daquela palavra “sentido” que analisamos em linhas gerais acima. Descobrimos que, para uma proposição negativa, deve entrar na definição do “sentido” uma regra para a construção de tais proposições, e ao introduzir tais regras vimos como analisar o sentido do que podemos chamar de proposições *elementares*⁸, i.e., proposições que são explicitamente construídas a partir de proposições atômicas por meio de operações de verdade (~, v, etc.). Mas ainda não tratamos da análise do “sentido” para outras proposições, e.g. aquelas que contêm variáveis aparentes. Claramente a análise destas proposições deve ser diferente, já que “(x).φx”, por exemplo, diz algo sobre todos os objetos do tipo x sem nomear nenhum. Não iremos discutir a análise aqui, mas ela é bastante complicada; todavia ela claramente deve proceder segundo as mesmas diretrizes dadas para o caso de proposições elementares.

Consequentemente, o sentido de uma proposição elementar é seu

6 Pode-se pensar, por exemplo, que poderíamos derivar as expressões para ~p a partir das expressões para p por meio de uma simples substituição de “~p” por p”, e.g. de “p”, “~p”, de “p v p”, “~p .v. ~p” ... etc. Deste modo, porém, não poderíamos derivar de nenhuma expressão para p a expressão, válida para ~p, “~(p .v. p)”.

7 Temos que inserir em tais frases algo do tipo “cuja significatividade resulta de” pois dizer meramente “um símbolo construído” não protegeria contra a possibilidade óbvia de que o símbolo tivesse, em outro sistema simbólico, um significado diferente daquele que ele tem no sistema realmente usado pelo pensador, o qual temos de algum modo que especificar.

8 Este não é o uso de Wittgenstein do termo “elementar”, mas é o do Sr. Russell.

sentido em um sentido distinto do sentido em que o sentido de uma proposição de ordem superior é seu sentido. Isto é, as duas proposições têm modos distintos de expressar concordância e discordância com possibilidades de verdade. É mais importante ver, todavia, que estas duas proposições podem ainda ter o mesmo sentido, isto é, expressar concordância e discordância, cada uma a seu modo, com os mesmos conjuntos de proposições. Por exemplo, se todas as coisas fossem enumeradas como “a”, “b”, ... “z”, “ $\varphi a.\varphi b... \varphi z$ ” seria uma proposição elementar e “ $(x).\varphi x$ ” não seria elementar, mas elas teriam o mesmo sentido⁹, embora, como explicado anteriormente, os sentidos em que ele é o sentido destas proposições são diferentes. Além disso, como as duas proposições têm o mesmo sentido, elas são a mesma proposição, embora uma seja elementar e a outra não. Vemos que “elementar” não é, na verdade, uma característica da proposição como tal, mas apenas de seu modo de expressão; “proposição elementar” é como “palavra escrita”: assim como a mesma palavra pode ser tanto escrita quanto falada, a mesma proposição pode ser expressa tanto de um modo elementar quanto não elementar.

(Apêndice) Devemos considerar, agora, a inferência lógica, da qual a teoria das proposições do Sr. Wittgenstein nos permite fornecer uma explicação extremamente simples. Vimos que qualquer proposição expressa concordância com certas possibilidades que ... (veja 0 abaixo)

(Capítulo I) Podemos explicar aqui o uso que Wittgenstein faz dos termos *operação de verdade* e *função de verdade*. Uma operação é o que deve ser feito com certas proposições, chamadas de bases da operação, para produzir outra proposição, chamada de resultado. Assim, “v” é uma operação que produz, a partir de “p” e “q”, “p v q”. Uma operação de verdade é uma operação tal que a verdade ou falsidade do resultado é determinado pela verdade ou falsidade das bases; consequentemente, “v”, “~” são operações de verdade.

Uma proposição “P” é uma certa função de verdade de outras proposições “p, q, ...”, chamadas de seus argumentos de verdade, quando a verdade ou falsidade de “P” é logicamente determinada de um modo definido pela verdade ou falsidade de p, q, Assim, “p v q” é a mesma função de verdade de p, q que “ $\sim(\sim r.\sim s)$ ” é de r, s, pois ambas são verdadeiras se e somente se um de seus argumentos é verdadeiro. Não é preciso que o número de argumentos seja finito, ou que os argumentos ocorram explicitamente em “P”. Deste modo, como foi explicado acima, “ $(x).\varphi x$ ” é o produto lógico (uma função de verdade) do conjunto de valores de “ φx ”. Resulta de nossa explicação do sentido das proposições que toda proposição é uma função de verdade de

proposições elementares, e que duas proposições que são a mesma função de verdade das mesmas proposições elementares possuem o mesmo sentido, i.e., são, portanto, a mesma proposição.

(0) nós chamamos de seus fundamentos de verdade, e discordância com todas as outras possibilidades. Isto é, se um de seus fundamentos de verdade é o caso, ela é verdadeira, caso contrário ela é falsa. A partir disso, vemos que “p” se segue logicamente de “q” se e somente se os fundamentos de verdade de “q” estão contidos nos de “p” ou, em outras palavras, se todas as possibilidades consistentes com a verdade de “q” são consistentes com as de “p”¹⁰. Neste caso, podemos dizer que o sentido de “p” está contido no de “q”, de modo que de uma proposição¹¹ não se pode inferir logicamente nada além dela e suas partes.

A justificação para estas expressões aparece de modo mais claro se considerarmos as formas padrão que, em teoria, podem expressar qualquer proposição. Explicamos acima a expressão de uma proposição P especificando V’s e F’s em um esquema de possibilidades de verdade. Claramente não precisamos fornecer ambos os V’s e F’s; ao considerar os V’s, temos o conjunto de possibilidades das quais uma deve ser verdadeira para satisfazer a proposição. Estas possibilidades são elas próprias expressas por proposições que são conjunções de proposições atômicas e suas negações. Tal como “p.~q.~r”, em que “p”, “q”, “r” são atômicas. Então P pode ser expressa como uma disjunção de suas possibilidades de verdade, e.g., em uma forma do tipo “p.~q.~r :v: ~p.q.r :v: ~p.~q.r”.

Consequentemente, qualquer proposição pode ser expressa (em teoria, não na prática) como uma soma lógica de produtos lógicos de proposições atômicas e suas simples negações.

Também podemos, contudo, expressar P por meio de seus F’s: estes fornecem as possibilidades que fazem com que P seja falsa. Assim, P pode ser expressa como uma conjunção das negações destas possibilidades, e.g. em uma forma do tipo (esta é a negação de nosso exemplo anterior) “~:p.~q.~r :. ~ : ~p.q.r :. ~ :~p.~q.r” ou, transformando as negações de conjunções em disjunções de negações, como “~p .v. q .v. r : p .v. ~q .v. ~r : q .v. q .v. ~r”.

Isto é, como um produto de somas de proposições atômicas e suas simples negações.

10 Em geral, p e q são funções de verdade de diferentes conjuntos de proposições atômicas, mas tomamos a soma destes conjuntos e consideramos todos os seus membros como argumentos de verdade de ambas as proposições p e q. E.g. p é esta função de p, q (VVFF)(p,q).

11 É claro que não deve ser suposto que estejamos discutindo o que pode ser inferido de uma oposição por oposição a duas ou mais. Qualquer número de premissas pode ser tratado como uma proposição conjuntiva.

Agora, se P se segue de Q e expressamos ambas as proposições deste modo como produtos de somas, o conjunto de termos dos quais Q é o produto lógico inclui o conjunto dos quais P é um produto (pois estes termos surgem das possibilidades das quais Q e P respectivamente discordam), de modo que Q é o produto lógico de P e de outra proposição, digamos, R. Portanto, Q pode ser colocado na forma P.R, e podemos dizer literalmente, em sentido absoluto, que quando P pode ser inferido logicamente de Q seu sentido já está contido no sentido de Q.

(Capítulo 1) Suponha que queiramos saber se uma proposição se segue de outra; se pudéssemos expressá-las nestas formas padrão, a resposta seria visivelmente óbvia. Na prática, ocorre que frequentemente não podemos expressar nossas proposições nestas formas, por exemplo, quando elas contêm variáveis aparentes, e a questão se torna mais complicada. Este problema é a essência da lógica e não é difícil ver que ele é também a essência da matemática. Considere como a matemática se insere na nossa vida: “a proposição matemática nunca é aquilo de que precisamos, mas utilizamos a proposição matemática *apenas* para inferir, de proposições que não pertencem à matemática, outras que igualmente não pertencem à matemática”¹², por exemplo, quando usamos $2 \times 2 = 4$ para inferir, de “Eu tenho duas moedas em cada mão” (uma proposição não matemática), que “Eu tenho quatro moedas no total” (uma proposição igualmente não matemática). É evidente também que proposições matemáticas não são, na verdade, proposições, isto é asserções de fato, mas fórmulas que facilitam o reconhecimento de inferências legítimas. Temos que investigar a natureza, a significatividade e a origem de tais fórmulas.

A classe mais importante destas fórmulas consiste naquilo que Wittgenstein chama de *tautologias*. Estas surgem do seguinte modo: suponha que consideremos as diversas funções de verdade de um certo conjunto de proposições atômicas, isto é, as diversas combinações de suas possibilidades de verdade com as quais podemos expressar concordância ou discordância. É evidente que há dois casos extremos, quais sejam, quando concordamos com todas as possibilidades e quando discordamos com todas elas. No primeiro caso, temos uma *tautologia*; no segundo, uma *contradição*. Assim, (VVVV)(p,q) é uma tautologia, (FFFF)(p,q) uma contradição.

É claro que uma tautologia não é uma proposição genuína, mas meramente uma forma simbólica que nada diz. Por exemplo, “eu não sei nada sobre o tempo quando eu sei que está chovendo ou não está chovendo”. Se temos, também, uma proposição genuína e formamos

o produto lógico dela com uma tautologia, deixamo-la inalterada; a tautologia não contribui em nada para o resultado. De outro lado, tautologias não são contrassensos, elas surgem naturalmente no uso ordinário da linguagem, podem ser incorporadas como partes de outras proposições; para muitos propósitos elas podem ser simplesmente contadas como proposições ordinariamente verdadeiras; além disso, elas tem uma função importante e singular que emerge do fato de que se “q” se segue de “p”, “ $p \supset q$ ” é uma tautologia e, inversamente, se “ $p \supset q$ ” é uma tautologia, “q” se segue de “p”.

Assim, a construção de tautologias da forma “ $p \supset q$ ” tem uma utilidade fundamental ao nos permitir ver que “q” se segue de “p” em casos complicados em que isto não é imediatamente óbvio. E os *Principia Mathematica* se destinam a ser uma coleção de tautologias desta forma. As proposições primitivas são tautologias¹³, com a única notável exceção do Axioma da Redutibilidade que, seja verdadeiro ou falso, é claramente uma proposição genuína e não uma tautologia. Como a partir de tautologias apenas tautologias podem ser deduzidas, todo sistema seria composto – exceto por este único defeito – de tautologias.

Vemos agora claramente o erro essencial dos autores dos *Principia Mathematica*: eles supuseram que a matemática consiste de proposições gerais que diferem apenas na completude desta generalidade daquelas de outras ciências e que são deduzidas de axiomas aceitos primordialmente por razões indutivas. Com efeito, a matemática é inteiramente distinta de todas as outras ciências e não é absolutamente composta de proposições genuínas, ou ela não seria, como é, realmente *a priori*, mas [ela é composta] de tautologias ou, de modo mais geral, de fórmulas que facilitam a inferência lógica, as quais são construídas pelo processo de dedução simbólica de tautologias primitivas que devem ser, por sua vez, imediatamente vistas como tautológicas. Não pode ser uma questão de “evidência” [a verdade] destas tautologias primitivas; não podemos entender os símbolos sem entendê-los como tautológicos. Uma dúvida apenas surge quando os símbolos são bastante complicados para que nós apreendamos a proposição como um todo de um só golpe; então temos que nos convencer que um dado símbolo é uma tautologia por meio de sua construção, a partir de tautologias conhecidas, pelo processo de dedução lógica que, como vimos, pode apenas gerar, a partir de tautologias, [outras] tautologias.

Devemos, contudo, enfatizar que as proposições da matemática

13 Exceto aquelas expressas em palavras que são, em sua maioria, contrassensos pela teoria dos tipos, mas até certo ponto representam o que são, na verdade, convenções simbólicas.

não precisam ser todas tautologias neste sentido específico. Não é difícil imaginar outros tipos de fórmula que podem ser usadas do mesmo modo para facilitar a inferência: por exemplo, a identidade “ $a=b$ ” onde “ a ” e “ b ” possuem o mesmo significado, isto é, qualquer proposição em que “ a ” ocorre preserva não meramente seu valor de verdade, mas seu sentido quando “ a ” é substituído por “ b ”. Poderia muito bem ser suposto que “ $2+2=4$ ” é uma tal identidade. É claro que, se o esquema dos *Principia Mathematica* fosse correto em suas linhas gerais, a matemática seria composta apenas de tautologias; mas tendo em vista a ilegítima introdução do Axioma da Redutibilidade e o tratamento insatisfatório da identidade, não é claro que os *Principia Mathematica* estão certos mesmo em suas linhas gerais, e não podemos dizer, mais precisamente, de que tipo de fórmulas a matemática é composta até termos resolvido os problemas mais minuciosos que surgem em sua fundamentação. Podemos dizer, porém, que chegamos nesta introdução a uma certa conclusão de imensa importância, a qual é uma das maiores descobertas do Sr. Wittgenstein, a saber, que a matemática não consiste de proposições genuínas, mas de fórmulas que são úteis para facilitar a inferência lógica.

(2).

(Artigo filosófico) É natural começar um sistema lógico com a forma mais simples de proposição: a proposição atômica. Esta, como vimos, é composta de nomes e assere a conexão, em um fato atômico, dos objetos correspondentes. Devemos, então, construir, a partir de proposições atômicas, formas cada vez mais complicadas. Tal procedimento tem, porém, uma penosa falta de contato com a realidade; na vida real, nunca nos deparamos com proposições atômicas, tampouco com proposições que podemos ver serem construídas a partir de atômicas de um modo definitivo estabelecido. Considere uma proposição tão simples quanto “Sócrates é sábio”; à primeira vista, parece que ela é atômica, mas pouca reflexão mostra que “Sócrates” e “sábio” não são, na verdade, nomes¹⁴, mas complexos, analisáveis, símbolos incompletos na terminologia dos *Principia Mathematica*. Sabemos que, se analisarmos “Sócrates é sábio” o suficiente, devemos obter, no final, proposições atômicas, mas dificilmente somos capazes de começar a análise. Isto significa que não podemos atribuir “Sócrates é sábio” a nenhum lugar determinado de nosso sistema lógico, nem mesmo estar certo de que ele absolutamente possui um tal lugar,

14 Poder-se-ia pensar que eles fossem nomes de objetos complexos, mas toda a ideia de um objeto logicamente complexo é um contrassenso e surge apenas de não se distinguir símbolos apropriados daquilo de que eles são nome. Um símbolo complexo não é o nome de coisa alguma.

já que “Sócrates” pode ser um símbolo incompleto de um tipo distinto de todos que consideramos.

Infelizmente, a única alternativa é tornar nossa lógica um esquema ideal, ou seja, baseá-la diretamente na língua inglesa, o que envolveria difíceis questões gramaticais que não possuem relevância essencial para a matemática; e devemos enfrentar da melhor maneira que pudermos a dificuldade acima explicitada. Ela não é, na verdade, tão grande, pois é em todo caso fácil ver que a lógica e a matemática podem ser aplicadas a proposições de nosso cotidiano (embora uma justificação explícita possa ser desejável). O perigo reside, na verdade, no outro sentido: que insiramos em nosso esquema lógico algumas das características acidentais e desencaminhadores da língua inglesa; e para evitar este perigo devemos, em diversas ocasiões, referir-nos a esta importante distinção entre o esquema lógico e a língua inglesa.

Devemos, agora, explicar e distinguir os termos “símbolo” e “sinal”. Um “sinal” é um *type* cujos *tokens* possuem uma certa forma física, e ocorrem em proposições. Um “símbolo” é um *type* cujos *tokens* são *tokens*-sinais, unidos em *types* por um princípio distinto, a saber, de tal modo que podemos substituir um por outro em qualquer proposição sem alterar seu sentido. Vemos que um sinal proposicional é um sinal e uma proposição é um símbolo; temos simplesmente que estender a distinção da proposição para suas partes. O termo “expressão” será usado como sinônimo de “símbolo” quando lidamos com a linguagem do cotidiano em oposição ao esquema lógico.

É óbvio que nem toda sequência de símbolos é uma proposição. No inglês, sabemos que uma série de expressões não forma uma proposição a menos que seja uma sentença gramaticalmente correta; ela deve conter um verbo e assim por diante. Infelizmente, esta condição não é suficiente; muitas sentenças gramaticalmente corretas não são proposições significativas, mas contrassensos. Este fato é demonstrado conclusivamente pela contradição do Sr. Russell sobre a classe de todas as classes que não são membros de si próprias, da qual não há escapatória exceto pela suposição de que algumas das sentenças gramaticalmente corretas usadas em sua formulação devam ser contrassensos. Este simples fato de que a gramática não é garantia de significatividade, o qual foi percebido por Hobbes, constitui a parte mais valiosa da “Teoria dos Tipos” dos *Principia Mathematica*, que usou a ideia vaga e irrelevante de “totalidades ilegítimas” para mostrar serem contrassensos certas formas simbólicas que não seriam tomadas como dotadas de sentido por ninguém que já tivesse se livrado do preconceito de que todas as sentenças gramaticais são significativas.

Podemos distinguir, dentre as expressões, “substantivos” e “adjeti-

vos”. Assim, “Sócrates” é um substantivo, “sábio” um adjetivo. Temos que descobrir a razão fundamental desta distinção; uma concepção comum é que substantivos e adjetivos são nomes de dois tipos de objetos fundamentalmente distintos, a saber, indivíduos particulares e universais. Esta concepção é claramente equivocada, já que vimos anteriormente que eles não são absolutamente nomes; mas não é de modo algum claro que objetos não sejam divisíveis em indivíduos e propriedades, e que substantivos e adjetivos são distinguidos por terem propriedades análogas às propriedades dos nomes de indivíduos e universais.

Qual diferença, então, podemos observar entre adjetivos e substantivos? Percebemos um tipo de incompletude no adjetivo, mas se explicarmos esta incompletude como sendo aquela que é preciso ser completada por outra expressão para se ter uma proposição, não podemos negar que isto vale também para o substantivo. Entretanto, que deve haver algo de válido neste ponto se mostra pela enorme conveniência de um simbolismo em que adjetivos são representados por uma lacuna a ser preenchida, e.g., em φx , ao passo que substantivos são representados por uma simples letra como “a”. A solução é que nós frequentemente usamos expressões como um modo de fornecer um conjunto de proposições que podem ser formadas completando-as; podemos, por exemplo, querer asserir que todas estas proposições são verdadeiras. Para este fim, podemos querer distinguir mais de um modo de completar a proposição; “sábio”, por exemplo, nos fornece não apenas o conjunto de proposições da forma “x é sábio”, mas também o conjunto mais abrangente de todas as proposições de formas quaisquer que contêm a palavra “sábio”, incluindo, portanto, e.g. “se Platão fala a verdade, Sócrates era sábio”. A utilidade da forma simbólica “ x é sábio” é que ela indica como completar a expressão “sábio” de modo a obter o conjunto mais restrito de proposições que precisamos, por exemplo, para dizer “alguém é sábio”. Distinguímos entre este conjunto mais restrito de valores de “ x é sábio” e o conjunto mais amplo de valores de $f\{x \text{ é sábio}\}$; e fazemos uma distinção similar no que diz respeito a cada expressão adjetiva.

Em relação a substantivos, entretanto, as coisas se comportam diferentemente; o único conjunto de proposições que consideramos como determinados por “Sócrates” é o mais amplo conjunto possível de proposições em que “Sócrates” ocorre de algum modo, i.e., os valores de “ $f(\text{Sócrates})$ ”. Assim, não é preciso usar, ao invés de “Sócrates”, um símbolo funcional como “Sócrates é f ”, já que o conjunto de valores de “Sócrates é f ” seria o mesmo conjunto que o conjunto de

“f(Sócrates é \hat{f})” ou, simplesmente, “f(Sócrates)”¹⁵.

Encontramos, aqui, a diferença essencial entre substantivos e adjetivos, a saber, o fato de que, no caso do adjetivo, precisamos distinguir um subconjunto particular de proposições em que ele ocorre como sendo aquelas em que ele é predicado do um sujeito, ao passo que, no caso do substantivo, qualquer proposição em que ele ocorre é considerada como predicando um adjetivo dele. Consequentemente, em “Sócrates é sábio”, “Platão é sábio”, “sábio” é predicado de sujeitos; mas em “Nem Sócrates nem Platão são sábios”, isto não é o caso e, ao contrário das duas anteriores, esta última proposição não justificaria que disséssemos “alguém é sábio”. Por outro lado, todas as proposições “Platão é sábio”, “Platão é belo”, “Platão não é nem sábio nem belo” predicam adjetivos de Platão e justificam “Platão possui alguma característica”¹⁶.

Esta é a diferença essencial entre substantivos e adjetivos e ela claramente não é pautada em nenhuma propriedade lógica dos objetos a que substantivos e adjetivos referem, mas apenas em tipos de interesse que temos nestes objetos. Ela surge simplesmente de não termos nenhuma inclinação para fazer asserções de certos tipos, a saber, asserções que envolveriam fazer distinções lógicas entre os diversos tipos de expressão que são agrupadas como “adjetivos” predicáveis de um certo tipo de substantivo.

Se, por exemplo, quiséssemos discutir qualidades simples de uma coisa e mantê-las separadas de suas propriedades em sentido mais amplo, a coisa¹⁷ se tornaria um adjetivo; deveríamos achar útil adotar, ao invés do símbolo “Sócrates”, tal forma funcional como “Sócrates é \hat{f} ”. Apenas então poderíamos distinguir as duas proposições “Sócrates possui todas as qualidades de Platão”: “Sócrates possui todas as propriedades de Platão” como “(p): Platão é p \therefore Sócrates é p” e “(φ): φ (Platão é \hat{f}) \therefore φ (Sócrates é \hat{f})”, respectivamente. Assim, a distinção entre substantivo e adjetivo é realmente muito fraca e fictícia¹⁸, e não fornece nenhum suporte à ideia de que objetos caem

15 Esta é a resposta à objeção do Sr. Johnson para a recusa da proposta do Sr. Russell de deixar o adjetivo estar por si próprio (Logic, Part II, p. 52) e de seu uso das formas “Socrates”, “ \hat{f} é sábio”, mas não “Socrates é \hat{f} ”, “sábio” (op. cit., p. 24).

16 Cf. Sr. Johnson (op. cit. p. 61) “Podemos construir, de maneira apropriada, um adjetivo composto a partir de adjetivos ‘simples’ assim como podemos construir uma proposição composta a partir de proposições ‘simples’, entretanto, a natureza de qualquer termo que funciona como substantivo é de tal modo que é impossível construir um substantivo composto genuíno”.

17 É difícil evitar a aparência de confusão do símbolo com seu significado. Aqui, estamos na verdade falando apenas de símbolos, sendo a ‘coisa’ o significado imaginário de uma expressão substantiva “incompleta”, que se tornaria um adjetivo na eventualidade mencionada. Devemos repetir que substantivos e adjetivos são símbolos, não objetos.

18 Isto também pode ser visto pelo fato de que as coisas mais substantivas de todas as coisas, quais sejam, os objetos materiais, aparecem em *Natural Philosophy* do Sr. Whitehead como adjetivos.

em duas grandes categorias lógicas, particulares e universais. Este fato reaparecerá claramente em nossa estrutura lógica, para a qual devemos nos voltar e encerrar esta digressão no reino da linguagem ordinária.

(Capítulo IV) Começamos com proposições atômicas; estas poderiam ser expressas pelo uso de nomes, apenas, sem nenhuma constante lógica. Mas nem toda sequência de nomes fornece uma proposição, pois muitas meramente resultam em contrassenso; para fazer sentido, os nomes devem ser nomes de objetos que podem, possivelmente, juntar-se em um fato atômico. Supomos que objetos dividem-se em tipos, de tal modo que a substituição do nome de um membro de um tipo pelo de outro membro do mesmo tipo nunca transforma sentido em contrassenso ou contrassenso em sentido. Esta hipótese, que é derivada de uma propriedade bastante geral de expressões na linguagem ordinária, meramente evita complicações fastidiosas; se ela fosse falsa, poderíamos ainda delimitar uma região do mundo, i.e., um conjunto de proposições elementares, em que ela vale e confinar nossa atenção a esta região.

(Nota do apêndice) Poder-se-ia pensar que podemos classificar de uma só vez proposições de algum modo, tal como o seguinte:

Aquelas da forma $\alpha(x)$ ou $R_1(x)$ que dizem que x tem o predicado α (ou R_1)
 ----- xR_2y ou $R_2(x,y)$ ----- a relação R_2
 (em intensão)
 ----- $R_3(x,y,z)$... x,y,z estão na relação ternária R_3
 e assim por diante.

Este é, porém, um equívoco; pois não há razão por que um dos objetos em um fato atômico deva ter uma posição peculiar como têm R_1, R_2, R_3 no esquema acima. Um fato atômico poderia ser da forma “ xy ”, i.e., ter dois termos que poderiam ser considerados indiferentemente como sujeito e predicado, os quais podem até mesmo ser do mesmo tipo. As noções de predicado e relação são derivadas da noção de função proposicional, a qual temos agora de considerar, e que não envolve, como veremos, nenhum tipo de dualismo fundamental entre objetos.

(Capítulo IV) *Suponha que estejamos particularmente interessados* na noção de uma *função proposicional de indivíduos*; com este termo queremos dizer um símbolo da forma “ $f(x, y, z, \dots)$ ”, que é de tal modo que a substituição de x, y, z, \dots por nomes de quaisquer indivíduos resulta sempre em uma proposição. A respeito desta definição, é preciso notar diversos pontos: primeiramente, que uma função de

indivíduos não é um objeto, mas um símbolo; em segundo lugar, que ela é um símbolo de tal tipo que ela se tornaria, em nossa linguagem lógica, uma proposição não apenas pela substituição das variáveis por quaisquer nomes que já tenhamos, mas também por quaisquer novos nomes para indivíduos anteriormente não nomeados; em terceiro lugar, que, assim como dois símbolos podem ser instâncias da mesma “proposição”; dois símbolos para funções são instâncias da mesma função considerada como *type* não meramente quando eles são fisicamente semelhantes, mas, de modo mais geral, também se com a inserção de nomes para os mesmos conjuntos de indivíduos elas sempre fornecem a mesma proposição; portanto, se “ $f(a,b,c)$ ”, “ $g(a,b,c)$ ” são a mesma proposição para qualquer conjunto a, b, c , $f(x, y, z)$ e $g(x, y, z)$ são a mesma função.

Considere, por motivos de simplicidade, uma função de uma variável $f x$; então chamamos de “ fx ” um valor ambíguo desta função, e a proposição “ fa ”, em que “ a ” é o nome de um indivíduo, nós chamamos de valor de “ fx ” com “ a ” como argumento¹⁹.

Agora podemos introduzir a variável individual aparente. Dada uma função “ $f x$ ”, vimos que, para cada indivíduo, ela fornece uma proposição²⁰ que é o valor da função para o nome do indivíduo como argumento, não importa se tenhamos dado ou não um nome para este indivíduo. Assim, a função agrupa um conjunto de proposições que são definitivamente determinadas pela especificação da função; asserimos a soma lógica e produto lógico destas proposições escrevendo, respectivamente, “ $(\exists x)fx$ ”, “ $(x)fx$ ”.

Este procedimento pode obviamente ser estendido para diversas variáveis; considere “ $f(x, y)$ ”. Se fornecemos a “ y ” qualquer valor constante “ η ”, então “ $f(x, \eta)$ ” fornece uma proposição se qualquer nome de indivíduo substituir x , e é, então, uma função de uma variável. Deste modo, podemos formar as proposições “ $(\exists x).f(x, \eta)$ ”, “ $(x).f(x, \eta)$ ”. Considere o símbolo “ $(\exists x).f(x, y)$ ”. Ele fornece uma proposição quando qualquer nome (e.g. η) substitui “ y ”, e é, portanto, uma função de uma variável, de modo que podemos formar as proposições “ $(\exists y):(\exists x).f(x,y)$ ”, “ $(y):(\exists x).f(x,y)$ ” e, de modo similar, “ $(\exists y):(x).f(x,y)$ ”, “ $(y):(x).f(x,y)$ ”.

Como até então não tem havido nenhuma dificuldade, devemos tentar tratar uma função de funções *da mesma maneira que funções de indivíduos*²¹.

19 Por “função” devemos sempre entender “função proposicional” a menos que haja alguma indicação contrária.

20 Isto é, é claro, um proposição considerada como *type*, que pode não ter nenhuma instância.

21 Observe que as expressões “função de funções”, “função de indivíduos” não são na verdade análogas já que indivíduos são objetos, mas funções são símbolos. Seria mais correto dizer “funções de nomes de indivíduos”, mas isto seria desnecessariamente enfadonho.

Considere a ideia de uma função de uma variável cujos argumentos são funções de indivíduos. Por tal função entendemos um símbolo da forma " $F(\phi x)$ ", tal que se qualquer função de um indivíduo substituímos " ϕx ", o resultado é uma proposição. Isto deve ser o caso não apenas em relação à substituição de qualquer função que já temos em mãos, mas também de qualquer função que possamos construir a qualquer momento. Assim, " $F(\phi x)$ " agrupa um conjunto de proposições, uma para cada função possível ou real de um indivíduo, do qual asserimos a soma lógica e o produto lógico escrevendo, respectivamente, " $(\exists \phi).F(\phi x)$ ", " $(\phi).F(\phi x)$ ".

Mas esta explicação possui o óbvio defeito de que temos de introduzir a ideia de "todas as funções possíveis de indivíduos", isto é, todos os possíveis símbolos nos quais a inserção de um nome individual sempre forneceria uma proposição. Enquanto os argumentos possíveis para uma função de indivíduos formam uma determinada extensão, pois eles devem ser nomes de um determinado conjunto de objetos, quais sejam, os indivíduos, os possíveis argumentos para uma função de funções são todos os símbolos de um certo tipo que podem, possivelmente, ser construídos. Esta última extensão não parece ser fixada objetivamente tal como a extensão de indivíduos, mas parece depender de nossa engenhosidade para a construção de símbolos. Claramente precisamos defini-la de modo mais preciso; podemos fazê-lo de dois modos: subjetivamente ou objetivamente. O método subjetivo seria estabelecer certos princípios precisos de construção simbólica e definir a extensão como sendo todos os símbolos que poderiam ser construídos de acordo com estes princípios. Este é, no essencial, o método dos *Principia Mathematica*, que necessita da introdução do objetável Axioma da Redutibilidade; nós, por outro lado, seguiremos um método objetivo e abordaremos o problema de um modo distinto. O problema é, em última instância, fixar, como valores de " $F(\phi x)$ ", um conjunto determinado de proposições, de modo que possamos asserir seu produto e soma lógica; o método de Russell é determiná-las como sendo todas as proposições que poderiam ser construídas de um certo modo; o nosso método é colocar de lado como irrelevante o modo pelo qual poderíamos construir estas proposições e determiná-las por uma descrição de seus sentidos; ao fazê-lo, podemos ser capazes de incluir neste conjunto proposições para as quais não conhecemos nenhum método de construção, assim como incluímos na extensão de valores de " ϕx " proposições que não podemos expressar pela falta de nomes para todos os indivíduos.

Começamos por definir uma *função atômica* de indivíduos como o resultado da substituição, em qualquer proposição atômica, expressa apenas pelo uso de nomes, de quaisquer nomes de indivíduos por letras de

variáveis x, y ...etc; em que nomes distintos devem ser substituídos por variáveis distintas ou deixados separados em ocorrências distintas.

É fácil ver que todos os valores de uma função atômica de indivíduos são proposições atômicas.

Em seguida, produzimos uma simples extensão para funções proposicionais da noção de uma função de verdade já explicada para proposições na página Suponha que tenhamos funções de indivíduos " $\varphi_1 x, y$ ", " $\varphi_2 x, y$ ", etc.; então, ao dizer que uma função $f x, y$ é uma certa função de verdade (e.g. a soma lógica) das funções " $\varphi_1 x, y$ ", " $\varphi_2 x, y$ " e das proposições "p, q, ...", queremos dizer que qualquer valor de $f_1 x, y$, digamos, com "a" "b" como argumentos, é aquela função de verdade dos valores correspondentes de " $\varphi_1 x, y$ " etc., i.e., " $\varphi_1 a, b$ ", " $\varphi_2 a, b$ "... e p, q. Esta definição nos permite incluir funções entre os argumentos de qualquer função de verdade, tenha ela um número finito ou infinito de argumentos.

Definimos, agora, uma *função predicativa* de indivíduos como qualquer função de verdade que tem funções atômicas e proposições atômicas como argumentos (a extensão para diversas variáveis é trivial). Isto define uma extensão determinada de funções, muitas das quais, porém, não podemos construir por serem funções de verdade de um número infinito de argumentos. Como exemplos de funções predicativas, podemos fornecer " $f x, y$ ", " $f x, yvp$ ", " $(y).f x, y$ " (onde "p" é uma proposição atômica, " $f x$ ", " $f x, y$ " funções atômicas, " $(y).f x, y$ " é predicativa pois ela é o produto lógico de funções atômicas " $f x, y$ " para diferentes valores de y).

Passamos à definição de funções atômicas e predicativas de funções. Uma função atômica de funções de indivíduos pode apenas ter um argumento, que é uma função e deve ser da forma " $\phi(x, y, \dots, a, b)$ " em que "a", "b" são nomes de indivíduos. Uma função predicativa de funções e indivíduos é qualquer função de verdade cujos argumentos são ou funções atômicas de funções e indivíduos ou proposições. E.g. " $\phi a. \supset. \psi b$ " (uma função de duas variáveis), " $(x).\phi x$ " (o produto lógico das funções atômicas " ϕa ", " ϕb ", etc.). Portanto, funções ocorrem apenas em posições predicativas por meio de seus valores.

Agora, considere uma proposição tal como " $(\varphi).F(\varphi x)$ ", em que " $F(\varphi x)$ " é uma função predicativa de funções. Entendemos ser a extensão de " φx " a totalidade de funções predicativas; i.e., a proposição é o produto lógico das proposições " $F(\varphi x)$ " para cada função predicativa " φx "; e este é um conjunto determinado de proposições. Assim, atribuímos a " $(\varphi).F(\varphi x)$ " um significado determinado.

Considere, em seguida, " $(\varphi).F(\varphi x, y)$ ". Esta é uma função predicativa (de x)? Ela é o produto lógico das funções $F(\varphi x, y)$ para dis-

tintos valores de “ φy ”, os quais, assim como “ $F(\varphi x, y)$ ” é predicativa, são por sua vez funções de verdade de funções da forma “ φx ” e de proposições tais como “ φa ” que são constantes em x . Consequentemente, “ $(\varphi).F(\varphi x, y)$ ” é uma função de verdade de funções “ φx ” e de proposições e, portanto, como as funções “ φx ” são predicativas, ela é predicativa. Portanto, “ $(\varphi).F(\varphi y, x)$ ” seria um dos valores de “ φx ” na extensão considerada em “ $(\varphi).F(\varphi x, a)$ ”²², o que parece ser circular. Por exemplo, considerando o caso particular em que “ $(\varphi).F(\varphi y, x)$ ” é atômica = “ φx ”, podemos considerar, sem um círculo vicioso, que um dos valores de “ φx ” em “ $(\varphi).\varphi a$ ” seja “ $(\varphi).\varphi x$ ”?

Um pouco de reflexão mostra, porém, que não se trata na verdade de um círculo vicioso. O fenômeno emerge do fato óbvio de que o produto lógico (ou a soma lógica) de um conjunto de argumentos pode ser ele próprio um elemento do conjunto. Portanto, a soma e produto lógicos de “ $p \vee q$ ”, “ p ”, “ q ”, “ $p.q$ ” são “ $p \vee q$ ”, “ $p.q$ ”. De modo similar, “ $(\varphi).\varphi a$ ” é o produto lógico do conjunto de proposições “ φa ”, uma das quais é o próprio produto lógico “ $(\varphi).\varphi a$ ”. Em geral, “ $(\varphi).F(\varphi x, a)$ ” é o produto lógico do conjunto de proposições “ $F(\varphi x, a)$ ” para todas as funções predicativas φx ; o membro do conjunto correspondente à função “ $(\varphi).F(\varphi y, x)$ ”, o qual mostramos acima ser predicativo, é a própria proposição “ $(\varphi).F(\varphi x, a)$ ”. Mas não há nada objetável nela, não mais do que no fato de que “ $p.q$ ” é o produto de “ p ”, “ q ”, “ $p.q$ ”, um conjunto que contém a própria proposição “ $p.q$ ”.

Segundo a concepção adotada nos *Principia Mathematica*, porém, isto é um círculo vicioso; havia, para isso, duas razões; a primeira era que certos paradoxos poderiam ser solucionados desta maneira. Vamos discutir isto posteriormente e fornecer a verdadeira solução que está de acordo com a teoria aqui adotada. A outra razão era que, nos *Principia*, nosso método objetivo de fixar a extensão de proposições predicativas foi rejeitado em benefício de um método subjetivo. Este método consiste em definir o conjunto de funções predicativas, i.e., a extensão envolvida em “ $(\varphi).F(\varphi x)$ ” como todos símbolos que poderíamos construir de uma certa maneira. Podemos chamar tais funções de “elementares”. uma função elementar é o resultado da substituição de constantes por variáveis em uma proposição elementar. Uma proposição elementar, como explicamos acima, é uma proposição construída explicitamente a partir de proposições atômicas por meio do sinal de incompatibilidade “ $|$ ”, i.e., “ $\sim(p \vee q)$ ”, em que “ p ”, “ q ” são atômicas, mas nenhuma proposição que contém uma variável aparente pode ser elementar. Explicamos acima que “elementar” não é uma

22 A permuta de “ x ”, “ y ” é imaterial, e meramente feita com a intenção de tornar o argumento mais cristalino.

característica da proposição, mas apenas da instância particular em questão, “proposição elementar” sendo análoga a “proposição falada”. Mas apenas certas proposições podem ser elementariamente expressas, a saber, aquelas que são funções de verdade de apenas um número finito de proposições atômicas como argumentos. De modo similar, nem todas as funções podem ser expressas como elementares, mas apenas funções de verdade de um número finito de funções atômicas e proposições como argumentos.

Se, então, a extensão de φx é aquela das funções elementares, “ $(\varphi).F(\varphi y, x)$ ” não é uma função elementar, tampouco ela poderia ser expressa enquanto tal (supondo, como é provável, que o número de funções elementares é infinito); ela é um novo tipo de função construída de um novo modo. Podemos, agora, construir uma extensão de funções “ $\varphi_1 x$ ” que inclui não apenas funções elementares, mas também funções da forma “ $(\varphi).F(\varphi y, x)$ ”, e formar a proposição “ $(\varphi_1).F(\varphi_1 y, a)$ ” e a função “ $(\varphi_1).F(\varphi_1 y, x)$ ”, mas esta não será uma das funções “ $\varphi_1 x$ ”, já que ela é construída de um modo novo que envolve uma referência a “todas as funções ‘ $\varphi_1 x$ ’”. Claramente, se definimos nossas extensões de funções por meio do modo pelo qual poderíamos construir as funções, nunca podemos obter uma extensão completa; e nunca podemos falar sobre a totalidade de tais funções já que, ao fazê-lo, construímos uma nova função não incluída na totalidade, pois ela é construída de tal modo a pressupor esta totalidade como já completa. A ideia da totalidade de todas as funções que podem ser alcançadas por um número indefinido de estágios deste processo claramente conteria um círculo vicioso.

É por esta razão que o Axioma da Redutibilidade foi introduzido nos *Principia Mathematica*. Ele asseriu, em nossa terminologia, que para quaisquer funções de indivíduos há uma função elementar equivalente, em que duas funções são chamadas de “equivalentes” se seus valores para os mesmos argumentos são sempre os mesmos. Não há razão para acreditar que este axioma é verdadeiro, e se ele fosse verdadeiro ele teria apenas o estatuto lógico de uma generalização empírica, não o de uma tautologia, e estaria inteiramente fora de lugar em um sistema lógico. O Axioma da Redutibilidade não deve ser confundido com o resultado que obtivemos acima (ou ainda com uma extensão trivial dele²³) de que todas as funções em questão são, no sentido em que estipulamos, predicativas. Nos *Principia Mathematica*, o que chamamos de “elementar” foi chamado de “predicativa”; de modo que o Axioma diz que “para cada função há uma função predicativa

23 Nosso resultado para funções foi obtido por meio de generalização para a extensão de funções predicativas; mas o mesmo argumento é aplicável a funções obtidas por generalização para uma extensão mais ampla tal como, e.g., o de funções elementares.

equivalente”. Parecemos ter ido ainda mais longe que isto ao dizer que todas as funções em questão (não “cada função”, como veremos mais tarde) não são meramente equivalente a funções predicativas, mas são elas próprias predicativas. Mas é preciso repetir que estamos usando a palavra “predicativa” em um sentido novo, não no sentido dos *Principia Mathematica*, o qual nós substituímos por “elementar”.

Vale a pena insistir com algum pormenor nesta distinção imensamente importante entre procedimentos subjetivos e objetivos, e agora aquilo que seria um círculo vicioso em um caso é inteiramente irreprochável no outro.

A diferença entre eles ocorre não apenas aqui, mas em toda parte no que se refere aos fundamentos da matemática. Por exemplo, quando falamos do conjunto dos números reais, ou de funções de uma variável real, podemos querer dizer ou aquelas que poderíamos definir, isto é, construir uma fórmula ou símbolo para apresentá-la, ou uma extensão muito mais ampla; por exemplo, há 2^{x_0} números reais no total, mas claramente não podemos definir mais do que x_0 . A teoria dos agregados e a teoria das funções repousam inteiramente no fato de que consideramos a extensão objetiva e não a subjetiva. Como é bem conhecido, funções matemáticas e agregados são derivados, em última instância, de funções proposicionais, e a decisão sobre se aderimos a uma concepção objetiva ou subjetiva daqueles dependerá da decisão de qual concepção será adotada a respeito destes. Apenas nos *Principia* foi feita a tentativa incorreta de combinar, por meio do axioma da redutibilidade, uma teoria objetiva dos agregados e das funções matemáticas com uma teoria subjetiva das funções proposicionais.

Examinemos mais de perto esta diferença em conjunto com as famosas contradições, para as quais devemos, por um momento, direcionar nossa atenção. Elas podem ser divididas em duas classes que podemos chamar de A e B, como se segue:

A

1. A classe das classes que não são membros de si próprias
2. A relação entre duas relações quando uma não mantém a relação que ela é com a outra.
3. O maior ordinal (também o maior cardinal)

B

4. “Eu estou mentindo”
5. “O menor inteiro não nomeável em menos de vinte e três sílabas”
6. O menor ordinal indefinível
7. O paradoxo de Richard

8. O paradoxo de Weyl sobre “heterológico”

(para as primeiras sete contradições, Cf. *Principia Mathematica*, vol I, p. 63. Para o último, Cf. H. Weyl “*Das Kontinuum*”²⁴)

Para as contradições do primeiro grupo, Russell forneceu a solução correta, que consiste essencialmente em observar que “ $\varphi(\varphi x)$ ” deve ser um contrassenso; ou, como Wittgenstein preferiria dizer, que em tal proposição os dois “ φ ’s” não podem ter o mesmo significado ou até mesmo significar logicamente do mesmo modo. Para evitar estas contradições, temos, portanto, que distinguir funções de acordo com seus argumentos possíveis; mas isto resolve apenas as contradições do grupo A, não aquelas do grupo B. Era o segundo grupo a que fizemos referência acima que fornecia a outra razão em favor da distinção adicional entre funções feita nos *Principia Mathematica*, por meio da qual funções que recebem os mesmos argumentos são separadas em tipos, e uma confusão destes tipos é considerada como um círculo vicioso. Então é o grupo B que nos interessa aqui e que devemos considerar de modo detalhado.

Primeiramente, devemos apontar para a óbvia diferença entre os dois grupos, diferença de que notavelmente não se encontra nenhuma menção nos *Principia*. O grupo A é composto de contradições que ocorreriam em um sistema lógico caso não se tomasse medidas contra eles (e.g. no sistema de Frege). Eles são formulados em termos puramente lógicos (classe, número etc.) e mostram que deve haver algo de errado com nossa lógica. Mas as contradições do grupo B não são puramente lógicas, e não podem ser formuladas apenas em termos lógicos, pois todas elas contêm alguma referência ao pensamento ou à linguagem, que não são conceitos matemáticos ou lógicos, mas empíricos. Então, eles podem surgir não por meio de uma lógica defeituosa, mas por meio de ideias defeituosas referentes ao pensamento e à linguagem. Eles, portanto, não dizem respeito à matemática ou à lógica no sentido de um sistema simbólico, embora evidentemente eles seriam relevantes para a lógica no sentido da análise do pensamento²⁵.

Este ponto de vista em relação ao segundo grupo de contradições já foi considerado anteriormente; Peano, por exemplo, nota a respeito do paradoxo de Richard: “Sed puncto debile principale in mirabile exemplo de Richard es: definitione de N es dato parte in symbolos, parte non in symbolos. Parte non symbolico contine idea de ‘lingua commune’, idea molto familiare ad nos, sed non determinato, et causa

24 Explicaremos aqui a contradição de Weyl para beneficiar leitores que não têm esta obra em mãos.

25 Frequentemente deixamos de separar estes dois sentidos da palavra “lógica”, que pode querer dizer ou uma parte da matemática ou uma parte da filosofia.

de omniambiguitate. Exemplo de Richard non pertine ad Mathematica, sed ad Linguistica”²⁶.

Há, porém, uma certa incompletude em tal atitude. Temos uma contradição que envolve tanto ideias matemáticas quanto linguísticas; o matemático a despreza dizendo que a falha deve estar no elemento linguístico, a autoridade linguística pode desprezá-la pela razão oposta e a contradição nunca será então resolvida. A única solução que já foi dada por alguém, que é aquela dos *Principia* (as outras “soluções” sendo meramente desculpas para não solucioná-la) atribui definitivamente estas contradições a uma lógica defeituosa; nós forneceremos uma solução alternativa, atribuindo-as a um uso defeituoso de palavras como “nomeia”, “define”, “significa”, os quais não ocorrem em um sistema lógico.

Talvez a mais instrutiva destas contradições é a de Weyl, a qual explicaremos a seguir. Alguns adjetivos possuem significados que são predicados à própria palavra adjetiva; assim a palavra “curto” é curta, mas a palavra “longo” não é longa. Chamemos os adjetivos cujo significado é predicado dos adjetivos, tais como “curto”, autológicos; os outros são *heterológicos*. Agora, “heterológico” é heterológico? Se ele é, seu significado não é um de seus predicados, portanto, ele não é heterológico; mas se ele não é heterológico, ele é autológico e seu significado é um de seus predicados, portanto, ele é heterológico. Portanto, temos uma contradição; se ele é heterológico, ele não é, em todo caso, heterológico; mas se ele não é, ele é, em todo caso, heterológico.

Antes de explicar a solução das contradições seria útil discutir o uso destas palavras (“significa”, “nomeia”, etc.) em conexão com funções proposicionais. A noção fundamental de que devemos tratar é a de um signo usado para *expressar* ou *significar* uma função proposicional, isto é, um tal signo como “ φ ” em que “ φx ” é uma função proposicional. Pode-se pensar que seria errado dizer que um sinal significa uma função, já que as próprias funções são símbolos. Mas isto desconsidera a importante distinção feita, seguindo Wittgenstein, entre a noção de um sinal e a de um símbolo. Vimos que vários sinais foram agrupados enquanto pertencentes ao mesmo *type* de um símbolo de acordo com os sentidos das proposições em que eles ocorriam. Consequentemente, podemos arbitrariamente determinar um sinal para “expressar” ou “significar” um certo símbolo; isto é, em virtude de nossas determinações, o signo possui certas relações de significatividade com a realidade, como resultado de que proposições em que ele ocorre possuem certos senti-

dos. Assim, se eu defino que “ ϕx ” deve ser uma abreviação para “ aRx ”, em que “ a ”, “ R ” são nomes, “ ϕ ” se relaciona de um certo modo com a e R , e dizemos isto abreviadamente dizendo que este sinal expressa ou significa a função aRx (a qual nós escrevemos agora sem aspas). Neste uso, “expressar” e “significar” são ambíguos, do mesmo modo que o “sentido” de uma proposição o qual explicamos na introdução. Vimos lá que a mesma proposição poderia ser expressa ou de maneira elementar ou de maneira não elementar, e que nos dois casos teríamos dois sinais proposicionais com o mesmo sentido, mas em diferentes sentidos da palavra “sentido”. Exatamente o mesmo ocorre com funções proposicionais: considere “ $(y).yRx$ ”. Para qualquer valor de x ela é uma proposição expressa de modo não elementar, e também chamamos a função correspondente “ $(y).yRx$ ” de não elementariamente expressa para distingui-la de “ aRx ”, a qual nós chamamos de elementariamente expressa, pois seus valores são proposições elementares.

Esta distinção entre funções é exatamente análoga à distinção entre proposições; “elementar” não caracteriza a função, mas o modo em que ela é expressa; se houvesse apenas um número finito de coisas, poderíamos expressar “ $(y).yRx$ ” elementariamente como “ $aRx.bRx.cRx...$ ”. Portanto, se tivéssemos dois signos expressando funções, uma de maneira elementar, a outra de outra maneira, os sentidos de “expressar” em que elas as expressam seriam diferentes. “ aRx ” expressa relações relativamente simples com a , R , que são nomeados separadamente, “ $(y).yRx$ ” [expressa] em virtude de relações com R e com todos os objetos que não são nomeados, mas indicados pelo processo de generalização. É importante entender que a distinção não é meramente entre dois modos de expressar, mas entre dois sentidos de “expressar”. Não é meramente como dois métodos de locomoção, sendo cada um deles locomoção no mesmo sentido determinado. Expressar um certo símbolo é manter certas relações com a realidade; ao introduzir o aparato da generalidade, nós alteramos o significado da palavra “expressa” e passa a incluir nela outras relações.

Chegamos agora a diferentes ordens de proposições e funções; primeiramente, há proposições elementares, i.e., aquelas expressas apenas pelo uso de proposições atômicas e operações de verdade. Então introduzimos variáveis individuais aparentes e funções generalizadas de indivíduos; chamamos as proposições construídas deste modo de proposições de *primeira ordem*. Chamamos as proposições que envolvem variáveis aparentes do tipo de funções de funções de indivíduos de proposições de *segunda ordem* e assim por diante. Pela ordem de uma função se quer indicar a ordem de seus valores.

Consequentemente, proposições “ aRb ”, funções de indivíduos “ aRx ” são elementares;

“(x).xRb”, “(x).xRy” são de primeira ordem.

“(φ).φa ⊃ φb”, “(φ).φa ⊃ φx” são de segunda ordem.

“(F).F(φx) ⊃ φa”, “(F).F(φx) ⊃ φx” são de terceira ordem.

Vemos que a ordem não caracteriza, na verdade, a proposição ou a função, mas apenas o modo em que ela é expressa; ordem é o que Peano chamou de uma “pseudofunção”, como o numerador de uma fração. Assim, de “a = b” não podemos concluir “o numerador de a = o numerador de b” e do fato de que “p” e “q” são a mesma proposição não podemos concluir que elas possuem a mesma ordem.

Palavras como “sentido”, “significa”, “expressa” não apenas são ambíguas, mas é impossível descrever o conjunto completo de seus significados; trata-se, de fato, de uma “totalidade ilegítima”. Dizemos na introdução que “sentido” sempre se refere a alguns métodos de simbolização; pois que o sinal proposicional tenha tal e tal sentido significa que suas partes se relacionam de alguns modos com a realidade e se conectam de um certo modo. Estes “alguns modos” depende dos mecanismos de simbolização contemplados, e a introdução de um novo mecanismo, tal como um novo tipo de generalidade, altera o significado de “sentido”.

Vamos considerar, agora, a contradição “Eu estou mentido” ou “(∃ ‘p’, p): ‘p’ está na minha mente . p é o sentido de ‘p’ . ~p”. Aqui, devemos supor que “sentido” é definido precisamente de modo a incluir símbolos construídos de certas maneiras, digamos, tais que empregam variáveis aparentes até a ordem n (i.e. funções de funções de ... indivíduos; havendo aí n termos). Isto é, ‘p’ deve ser uma proposição de ordem não maior que n, i.e., se simbolizarmos por φ_n uma função de ordem n, ‘p’ pode ser “(∃ φ_n): $\varphi_{n+1}(\varphi_n)$ ”. Então, “Eu estou mentido”, que contém, como pode ser visto acima, “∃ ‘p’, p”, conterà, quando for analisado, “∃ φ_{n+1} ” e não será de ordem n, no máximo, mas, no mínimo, de ordem n+1 e, assim, ela não é ela própria um valor possível para ‘p’. Então, se determinamos “Eu estou mentido” como “Eu estou dizendo uma proposição falsa de ordem, no máximo, n”, isto seria de ordem n+1 e nenhuma contradição surgiria. Por outro lado, contudo, nós definimos “Eu estou mentido” como “Eu estou dizendo uma proposição falsa de qualquer ordem finita”. Isto significaria que ‘p’ pode ser de qualquer uma das formas “(∃ φ_n): $\varphi_{n+1}(\varphi_n)$ ” para todos os valores de n. Isto é, “Eu estou mentido”, que contém “∃p”, seria da forma “(∃ $\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3, \dots, \varphi_n \dots$)...”, a qual não é de uma ordem finita; então novamente não estaria incluída em si mesma. Vemos que é impossível especificar um tipo geral absoluto de proposição, pois “A assere uma tal proposição de si mesmo” seria uma proposição de um novo tipo.

Esta solução da contradição é obviamente bastante similar à solução de Russell, mas há uma diferença essencial, que é a seguinte:

enquanto, em seu sistema, a distinção de ordens caracteriza a proposição, no nosso ela apenas caracteriza o sinal. Este ponto pode se tornar mais claro pela seguinte consideração: suponha que em uma proposição P seja feita menção de outra p ; isto pode acontecer de dois modos, os quais podemos descrever dizendo que ela ocorre ou de modo epistêmico ou de modo constitutivo²⁷. Ele ocorre de modo epistêmico em “ A diz p ”, e de modo constitutivo em “ p v q ”.

Isto se aplica igualmente a funções proposicionais e conduz Russell à concepção de que “ $(\varphi)F(\varphi x, x)$ ” é de uma ordem essencialmente diferente da dos φ 's que nela ocorrem e não pode ser uma delas, ao passo que nós sustentamos que ela é uma delas, mas é expressa de uma maneira mais complicada.

Nossas soluções das outras contradições se mostram similares às dadas por Russell, mas com as mesmas diferenças em cada caso.

Pedro Fernandes Galé
Professor de Filosofia da
UFSCar
pedrofgale@gmail.com

Tríptico para São Paulo

1. Urbe espatifada

e,
diante do fluxo contíguo
de pessoas
que jorram ao fim da tarde
porões escorrem baratas ao sol...
um jogo truncado
de imagens mastigadas
viadutos sangram carros:
centelhas fumacentas
de *break lights* vermelhas
disputam a cada palmo
o dedo em riste
de um criador
que da sangria
ferroplástica
faça jus ao jogo de cores
num degradê polifônico.
A cada esquina o coro se afina
e não é que
entre os vultos
sobrepostos
surgem
lances de luz!

2. Serena Urbe

se escapam entre os dedos
as imagens fornecidas
por uma musa
que se divide em milhões;
é aí que se entrega
o cinismo adstringente
do áspero asfalto.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.1, p. 254-256, jan-jul,
2018

o trivial fundido nos fundilhos
da calça rasgada do louco
embala e esgarça o ritmo emendado ao lado
do tenro terno do babaca do banco:
entre os lábios e o labor
da namorada sem cor.
triunfem à vontade!

embutida na assepsia
do corriqueiro, a vida
intumesce o metro num metrô veloz:
humanoduto sem rosto que, por gosto,
encara, e escancara, a réplica comum
num transbordar de gentes
sempre ceifadas ao acaso.

3. São Paulo, *just in time!*

Vão livre — vala comum!

De lugar nenhum venho
assistir o sem rosto das ruas.

e do

Museu de Arte de São Paulo — ouço o
clamor que cala (calado à bala?)

e que abalava o Banco de pedra de Van Gogh
na vala livre.

Da vaia vã (e livre?!) ao vão comum

a onda se arrebenta e, um a um,
os pensamentos se constroem
em palavras de ordem que conformam

o mundo em

um denominador que de tão comum valha
a vaia das valas e não se cale

diante da Ressurreição de Rafael.

grita o tropel,

recebendo aplausos rebeldes

financiados por bancos

e o vão comum e livre
ocupa-se de ideias rasas
que sem asas não voam longe.

Complexo de épico,

vão livre — vala comum.

E cético, volto pra casa

dentre o clamor antidialético (direita–esquerda)
e no caminho:

a mais perfeita coerção me fita
do grafito oficial e adestrado
financiado pelo Estado.

Dentro e fora do museu,

não sinto amparo

e, a caminho de Santo Amaro,

Borba Gato me sorri

e pergunta: quem eu?

Musa suicida

É entre as muitas vagas
em que seu corpo se entrega,
num ir e vir, sumir e surgir,
que redesenho as impressões
da musa suicida apoiada
no beiral da janela.

Me arrasta e sempre nega,
aquilo que entre vagas entrega.
Curvas curvas e retilíneas
de ossos que quebram
o estalar das luzes
do dia quente de janeiro.