

cadernospetilosophia

2016

Edição Especial nº 01

VIII Encontro Nacional de Pesquisa
em Filosofia da UFPR

Resumos Expandidos

ISSN 1517-5529

cadernospetfilosofia

2016

Edição Especial nº 01

VIII Encontro Nacional de Pesquisa
em Filosofia da UFPR

cadernos**pet**filosofia é uma publicação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná

editores

Coniã Costa Trevisan, Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, Luiz Fernando Ferreira da Fonseca, Philipe Hugo Fransozi, Luan Gonçalves da Silveira, Gabriel Villatore Bigardi, Paulo Viera Neto, Rodrigo Brandão, Eduardo Antonio da Silva Lacerda, Guilherme Rafael Ramos da Quinta, Kamila Cristina Babiuki, Lucas Batista Axt, Isabela Simões Bueno, Kauê Méndez, Fernanda Ribeiro de Almeida

grupo pet

Rodrigo Brandão, Paulo Viera Neto, Coniã Costa Trevisan, Eduardo Antonio da Silva Lacerda, Gabriel Villatore Bigardi, Guilherme Rafael Ramos da Quinta, Isabela Simões Bueno, Kamila Cristina Babiuki, Kauê Costa Méndez, Luan Gonçalves da Silveira, Lucas Batista Axt, Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, Luiz Fernando Ferreira da Fonseca, Philipe Hugo Fransozi.

Reitor **Zaki Akel Sobrinho**

Vice-Reitor **Rogério Andrade Mulinari**

Pró-Reitor de Graduação **Maria Amélia Sabbag Zainko**

Diretor do Setor de CHLA **Eduardo Salles de Oliveira Barra**

Chefe do Departamento de Filosofia **Alexandre Noronha Machado**

Coord. do Curso de Graduação em Filosofia **Leandro Neves Cardim**

Departamento Filosofia UFPR

Rua Doutor Faivre 405 6º andar

80060-150 Curitiba Brasil / Telefone [41] 3360-5098

cadernospet@gmail.com / petfilosofiaufpr.wordpress.com

ISSN 1517-5529

Os cadernos **pet**filosofia são uma publicação do PET (Programa de Educação Tutorial) do curso de Filosofia da UFPR (Universidade Federal do Paraná), dedicado à divulgação da pesquisa realizada por estudantes de graduação e pós-graduação em Filosofia. Trata-se, assim, de uma revista de estudantes, editada por estudantes (sob a supervisão de professores-tutores) e endereçada a estudantes de filosofia, visando oferecer-lhe um certo modelo e padrão de pesquisa desenvolvida por seus pares no Brasil.

Esta é uma edição especial dos cadernos **pet**filosofia dedicada aos trabalhos apresentados no VIII Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFPR, realizado entre os dias 19 e 23 de outubro de 2015. O evento contou com mais de cem comunicações de graduandos e pós-graduandos de instituições de todo país, das mais diversas áreas da filosofia. Com a publicação deste caderno de resumos expandidos esperamos contribuir para que os debates realizados durante o encontro continuem para além do término do evento.

Os Editores

- 12** Formas de subjetivação pela cultura nas duas primeiras dissertações da *Genealogia da Moral* de Nietzsche
Ítalo Kiyomi Ishikawa
- 19** Uma análise da formação do indivíduo para a sociedade, a relação entre a consciência da cidadania, justiça política e instituição de direitos em *A Luta por Reconhecimento*
Robson Francisco da Costa
- 26** O conceito de “sociedade aberta” como fundamento do neoliberalismo em Karl Popper
Nancy Nunes de Souza
- 32** Universalidade exclusiva: o racismo em Immanuel Kant
Pedro Augusto Pereira Gonçalves
- 40** Realismo sem milagres: algumas críticas ao raciocínio abduutivo em filosofia da ciência
Renato Cesar Cani
- 47** Questões fundamentais do hedonismo cirenaico
Rogério Lopes dos Santos
- 51** Os conceitos de “tecnicidade” e “concretização” simondonianos através dos seus exemplos técnicos
Pedro Mateo Baez Kritski

57 Relativismo de Protágoras

Danilo Pereira dos Santos

62 O jaguar e o lobo: questões filosóficas acerca do imaginário antropológico e político

Gustavo Henrique Fontes de Holanda

70 O conhecimento de Deus como fundamento das ciências no *Tratado Teológico-Político* de Spinoza

Débora Corrêa Gomes

77 Estado de exceção: Agamben entre Carl Schmitt e Walter Benjamin

Benjamim Brum Neto

84 Mímesis como expressão do não-idêntico em Theodor W. Adorno
Eloyluz de Sousa Moreira

92 A dívida e o “calote” de Sócrates (Platão, *República* VI 504e-507a)

André Luiz Braga da Silva

101 Por que o consequencialismo satisfacionista não evita a objeção da exigência excessiva

Fernanda Belo Gontijo

106 A ruptura entre conhecimento comum e conhecimento científico pela análise epistemológica de G. Bachelard

David Velanes de Araújo

114 Terrível e agradável: sobre o paradoxo da experiência estética em três poéticas francesas

Rafael de Araújo e Viana Leite

121 Freudo-marxismo e a historicidade do pensamento freudiano
Tiago Baltazar

129 Conflito, consenso e democracia em J. S. Mill
Gustavo Hessmann Dalaqua

137 A busca da verdade, ou a crise da tradição renascentista:
Descartes e o fim do vínculo entre filosofia e erudição
Fran de Oliveira Alavina

143 A relevância do método científico peirceano para a compreensão
da realidade ou do conhecimento objetivo
Jéssica Lopes Carvalho

149 A questão do poder em Michel Foucault
Renato Alves Aleikseivz

155 A mecânica quântica como quebra de paradigma na física
clássica e filosofia
Rodrigo Trindade Nascimento

162 Uma aproximação entre o *Tratado das Paixões* de Descartes e *O
Cid* de Corneille
Fernando Trindade Santana

169 Post Mathematicae scientiam deletam: crise e intrigas na
Matemática dos séc. XVI-XVII
Luiz Felipe Sigwalt de Miranda

177 O Labirinto do *Sofista*

Coniã Costa Trevisan

184 Leitura e Interpretação da passagem 37d.5-7 do diálogo *Timeu* de Platão
Philippe Hugo Fransozi

191 Denis Diderot entre modernidade e classicismo
Felipe Aquino de Cordova

200 Butler e a vida precária: reflexões éticas sobre o outro
Renan Bird Ricieri

208 Antagonismos e proximidades entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia de Platão
Allan Diego Araujo

215 Deficiência e saciedade em Platão (*Górgias*, *Fédon* e *República* IX)
Yasmin Tamara Jucksch

224 Diderot contra o rococó ou o elogio a Greuze
Kamila Cristina Babiuki

231 Kant e a metafísica como ilusão necessária da razão
Lucas Batista Axt

239 O Conceito de “Amor” em Hannah Arendt
Roberta Crivornica

247 Virtude e justiça numa perspectiva sintomatológica em Nietzsche
Natália Santos Lima Buenos Aires

253 *Crítica da Razão Negra*. Achille Mbembe e o devir-negro da filosofia

Luís Thiago Freire Dantas

258 Deleuze e o romantismo kantiano

José Geraldo Silva Junior

265 Superprodução e plebe na *Filosofia do Direito* de Hegel

Hernandez Vivian Eichenberger

270 Husserl e a herança cartesiana: do ego psicológico à subjetividade transcendental

Edson Ribeiro de Lima

278 Da transfiguração do “mundo da arte” de Arthur Danto à teoria institucional de George Dickie: a “natureza” da arte a partir de uma análise comparada

Eloiza Henequin

285 Espectros do outro em Merleau-Ponty e Lévinas

André Dias de Andrade

290 O Conceito de “sem Estado”: a dinâmica do direito de ter direitos em Hannah Arendt

Luigi Giuseppe Barbieri Ferrarini

297 Psicopolítica e capitalismo das emoções: da teoria crítica a

Byung-Chul Han
Benito Eduardo Araujo Maeso

VIII Encontro Nacional de Pesquisa
em Filosofia da UFPR

Formas de subjetivação pela cultura nas duas primeiras dissertações da *Genealogia da Moral* de Nietzsche

Ítalo Kiyomi Ishikawa

Doutorando em filosofia pela UFPR

O presente trabalho visa demonstrar como o filósofo Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), nas duas primeiras dissertações de sua obra *Para a genealogia da moral*¹, concebe o processo de subjetivação do homem moderno através de “mecanismos” que lhe conferem formas: a moral e a história. Para o filósofo, a história é o longo processo que forma e molda os homens, e a moral figura como a matriz perpetuadora de comportamentos e avaliações, seja na relação dos homens entre si ou do humano frente a si mesmo. O recorte escolhido para cumprir os objetivos propostos é de tomar os conceitos de ressentimento, má consciência e de mnemotécnica, que mobilizam o pensamento de Nietzsche em torno da formação de um tipo humano qualificado por ele como decadente.

O conceito de ressentimento² é utilizado por Nietzsche na *Genealogia* com dois vieses, um psicológico e outro político, que se somam na formação, por um lado, de indivíduos ressentidos e, de outro, de uma cultura do ressentimento. Nietzsche se autointitula como psicólogo³ por auscultar aquilo que a filosofia ocidental desvalorizou em prol da racionalidade: o caráter pulsional e instintivo do “animal homem”⁴ que se confronta com a civilização. Nesse esforço em pensar a tensão inerente ao humano, o ressentimento figura, primeiramente, na

12

1 1877.

2 Sobre o tema do ressentimento na filosofia de Nietzsche cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2015.

3 EH Porque escrevo tão bons livros 5. Faremos a citação das obras de Nietzsche com siglas convencionadas pelo GT Nietzsche da ANPOF, seguidas do nome da parte ou do número, quando houver, e do número da seção ou do aforismo. Para as demais citações utilizaremos o sistema autor-data.

4 A qualificação do ser humano como “animal homem” é feita por Nietzsche na GM III 28.

Genealogia como uma maneira de introspecção e formação de subjetividade, todavia, trata-se de uma *doença* que o filósofo busca diagnosticar. Em chave psicológica, o ressentimento é um adoecimento dos instintos saudáveis do homem, enquanto os instintos do homem nobre encontram vazão na exterioridade, o homem do ressentimento não age, ele procura negar esses instintos e os introjeta a fim de assimilá-los. Todavia, segundo o filósofo alemão, a moral ocidental, tornada dominante sob as rubricas do cristianismo, é uma psicologia ruim porque a assimilação do ressentimento pelo homem doente não acontece, o ressentido elege sempre um culpado pelo seu sofrimento: seja o mundo exterior, o nobre ou, de forma ainda mais sutil, ele mesmo⁵.

Nietzsche afirma que no nobre o ressentimento não se instala – “não envenena”⁶ – porque esse tipo forte de homem possuiu uma reação imediata. Todavia, deve-se notar que o diagnóstico do filósofo não visa resgatar antigas formas de vida aristocráticas, ele não é um saudosista que quer redescobrir um tipo de ser humano anterior às coações da vida social. A visão de Nietzsche quer resgatar um tipo de força nobre que não é aquela da violência e da submissão que os antigos guerreiros exerciam sobre os homens gregários do campo, mas a nobreza que ele postula é uma forma de espiritualização contrária à do ressentimento. Na segunda dissertação da *Genealogia*⁷, o tema do ressentimento é retomado através de um surpreendente argumento fisiológico, Nietzsche cria o termo “assimilação pela alma”⁸ (*Einverseelung*) para tratar do enfrentamento do ressentimento pelo homem forte como *digestão* dos agravos do passado. Os instintos fortes do nobre são capazes de digerir aquilo que para o fraco seria causa do ressentimento, assim o nobre “espiritualizado” não é um tipo violento que dá simples vazão às suas pulsões, mas o forte é aquele capaz de dar conta de ofensas e infortúnios sem vivê-los como tal. E quando as desafrontas ameaçam a saúde do nobre, sua “força plástica

5 Cf. GM I 10.

6 GM I 10.

7 Refiro-me ao texto da GM II 1, que ganha em sentido ao ser lido ao lado da GM I 10.

8 GM I 10.

modeladora e regeneradora”⁹ o torna capaz de esquecer (*vergessen*), ou seja, os acontecimentos não suscitam uma reação negativa, não há a procura pelas causas do sofrimento, o ressentimento e sua lógica da vingança não se alojam em seu organismo e em seu âmago.

Ainda sobre a importância do ressentimento na formação de seres humanos no interior da cultura, deve-se destacar que o processo do ressentimento não acontece apenas no plano religioso, se fosse assim a crítica de Nietzsche seria apenas uma crítica à religião, mas os objetivos do filósofo são maiores: segundo sua visão, o ressentimento se tornou a forma predominante de criar avaliações morais através do conceito de justiça, um conceito que é empregado na segunda dissertação com conotação política. Nietzsche afirma que o ressentimento é um outro nome dado à sede de vingança que está na ideia de justiça que governa o imaginário do senso comum¹⁰, segundo Nietzsche, “em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça” há um “insensato influxo do ressentimento”¹¹, ou seja, a “justiça” do ressentido contra os seus detratores pouco tem a ver com justiça, mas é um nome culturalmente aceito para a vingança. A ideia de que o sentimento de vingança seria a origem da justiça não pode ser corroborada por Nietzsche, para ela a justiça necessita da imparcialidade que é oposta a qualquer sede de vingança, pois a finalidade da justiça é o futuro da comunidade, e jamais a compensação impossível de danos¹².

Segundo Nietzsche, a criação de uma memória moral no homem remonta a um longo transcurso histórico que em suas origens possui violência e brutalidade, e que terminou em transformar o homem num animal confiável¹³. O processo de tornar o homem confiável, no discurso nietzschiano, gira em torno de um argumento mnemotécnico,

9 *Id.*

10 A ideia do senso comum de que a justiça enquanto retaliação é uma forma de vingança encontrou eco no pensamento de E. Dühring, autor de “O valor da vida” e “Curso de filosofia”, a quem Nietzsche se opõe nominalmente. Há uma tradução de um texto de Dühring para o português no qual ele trata do tema da vingança como justiça: A satisfação transcendente da vingança. Tradução de Antonio Edmilson Paschoal. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2 n. 1, p. 123 – 138, jan./jun., 2011.

11 GM II 11.

12 *Cf.* GM II 10.

13 *Cf.* GM II 1.

no sentido de que é por meio da dor e do sofrimento que as sucetivas gerações de homens, desde há mais longínqua humanidade, aprenderam a empenhar sua palavra e a cumprir promessas, processo que tornou o homem moral um animal manso e fidedigno. Vem daí a afirmação de Nietzsche de que “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória”¹⁴. Aqui cumpre fazer uma distinção: a memória a qual Nietzsche se refere não é a simples faculdade de não se esquecer de eventos ocorridos no passado, mas a memória em tela na crítica do filósofo é o comprometimento moral do homem em se responsabilizar pela palavra empenhada – o que sem dúvida exige a capacidade da lembrança –, assim, ao colocar a violência e crueldade na origem da moral, Nietzsche procura realizar o subtítulo da *Genealogia*, ele quer fazer *polêmica*¹⁵. Violência e crueldade são coisas jamais pensadas na origem da moralidade, e Nietzsche está ciente disso quando elege como adversários de sua perspectiva outras hipóteses que pensam a moral, como a ética da compaixão de Schopenhauer, ou a ética racionalista de Kant¹⁶. O tom polêmico de Nietzsche faz parte de sua estratégia em desarticular a pretensa universalidade da razão e a insuspeita origem da moral: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!...¹⁷”.

Nietzsche identifica a origem violenta da memória moral na antiquíssima relação entre credor e devedor¹⁸, e será a ideia da fluidez de sentidos dos conceitos que permitirá que a dívida do devedor para com o credor se torne *culpa* (*die Schuld*): “o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de ‘dívida’¹⁹. O papel da violência na origem da moral, segundo Nietzsche, se deve à troca

14 GM II 3.

15 O título completo da obra no original é *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* (“*der Streit*” significa “briga, disputa, combate”, e “*Schrift*” significa “escrito”).

16 GM II 6.

17 GM II 3.

18 GM II 4 a 23.

19 GM II 4.

feita pelo credor quando o devedor se via incapaz de quitar sua dívida, o credor se valia da violência para compensar o dano pelo sofrimento do credor²⁰.

Aqui entra em jogo, mais uma vez, o papel da religiosidade na formação da consciência moral do homem (*das Gewissen*). Para Nietzsche, o homem não poderia suportar o sofrimento sem uma justificativa, e nesse ponto, o filósofo faz um alargamento da ideia de sofrimento, aqui não se trata apenas do sofrimento que o credor exerce sobre o devedor, mas do sofrimento em sentido amplo, como dores e perdas intrínsecas à própria vida. A consideração do filósofo de que o homem teve de criar divindades para suportar o sofrimento, sem sombras de dúvidas não é uma consideração histórica, mas é muito mais uma crítica à debilidade que ele atribuiu ao sentimento pessimista e reativo da religião²¹.

Segundo Nietzsche, o progressivo processo civilizatório retirou o homem de um estado de violência para uma sociedade de paz. Todavia, a animalidade do homem, seus instintos violentos e expansivos que buscam submeter os outros homens, não são totalmente domesticados, a educação e a cultura acrescentadas à religião procuram fazer do homem um agente moral, ou um “manso animal doméstico”²² nas palavras de Nietzsche. A má consciência (*schlechtes Gewissen*) é o sofrimento psíquico do homem em guardar seus instintos violentos, negá-los e impedi-los de ter vazão: “vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”²³. Essa introjeção dos instintos, segundo Nietzsche, culmina na formação da interioridade do homem: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”²⁴.

20 Cf. GM II 5.

21 Cf. GM II 7.

22 GM II 6.

23 GM II 16.

24 *Id.*

A longa transformação do conceito de dívida em culpa, assim como a má consciência, são formas de violência. A primeira traz para a moralidade a violência física da mnemotécnica que, ao longo dos séculos, tornou a palavra empenhada do homem em valor moral. A má consciência, por sua vez, é a violência psicológica que o homem se auto-impôs ao negar seus instintos naturais a fim de viver sob as convenções da sociedade. No entanto, falta ainda um elemento que confere um ponto de ligação entre ambas, um ponto de ligação que será a espiritualização de ambos sofrimentos: o sacrifício impagável e exemplar de Deus para com a humanidade. Nesse aspecto, a crítica genealógica de Nietzsche assume abertamente o seu ponto de partida: é uma crítica à moral ocidental-cristã que formou a cultura moderna.

Esse breve excuroso pelo texto da *Genealogia* de Nietzsche, a partir dos objetivos propostos, nos permite compreender como o homem moderno é formado no interior da cultura e de seus valores, e tal formação pode ser compreendida sob a rubrica de uma *subjetivação* porque se trata da lenta e gradual gestação de uma interioridade humana, de uma forma de avaliação e da reprodução de uma moral. Todavia, essa forma de subjetivação através da introjeção do ressentimento – seja em seu cunho psicológico ou em seu viés político –, da má consciência e da mnemotécnica terminam por produzir um tipo humano considerado *doente* por Nietzsche, pois a *décadence* da cultura ocidental moderna forma seres humanos igualmente decadentes por reproduzir em si os valores culturais e as formas de avaliação que fazem do homem um “animal doente”²⁵ e “manso”²⁶.

Ao modo de conclusão, podemos acenar, a partir da filosofia de Nietzsche, a possibilidade de pensar a formação do homem para além do processo de subjetivação descrito na *Genealogia*. Nessa mesma obra, o filósofo afirma que o ser humano, a despeito de ser um produto no processo de formação de subjetividades operado pela moral e pela cultura, é “profundo, enigmático, pleno de contradição e de futuro”²⁷, e é possível, segundo Nietzsche, haver algo novo e original no homem, algo que não é mero produto direto da moral e da cultura, pois o animal

25 GM III 13.

26 GM I 12.

27 GM II 16.

homem desperta “uma tensão, uma esperança, [...] uma grande promessa”²⁸. Ao lado da subjetivação do homem pela moral e pela cultura, indicada por Nietzsche na *Genealogia da moral*, o filósofo faz indicações de como é possível cultivar a “planta homem”²⁹, contudo, tal tema demanda outras incursões pelo texto do filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DÜHRING, Eugen. *A satisfação transcendente da vingança*. Tradução de Antonio Edmilson Paschoal. In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2 n. 1, p. 123 – 138, jan./jun., 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Einzelbänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. *Fragments Postumos*: 1884 – 1885 (volume V). Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2015.

28 *Ibid.*

29 FP, 1884 – 1885, 25 [59].

Uma análise da formação do indivíduo para a sociedade, a relação entre a consciência da cidadania, justiça política e instituição de direitos em *A Luta por Reconhecimento*

Robson Francisco da Costa
Graduando em Filosofia pela UFPR

A INVESTIGAÇÃO E SEU MÉTODO – POR UMA CONTEXTUALIZAÇÃO.

Honneth tem como proposta metodológica em sua obra *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais* (doravante LR), dar, à ideia hegeliana do período de Jena de luta por reconhecimento, uma inflexão empírica. A tarefa de Honneth é encontrar como o conceito de luta por reconhecimento acontece no “mundo da vida”. De modo análogo, porém inverso, é que surge a iniciativa desse trabalho, pois a reflexão que me trouxe até aqui são os resultados obtidos na prática educacional³⁰ realizadas com (jovens) residentes de áreas periféricas de

19

30 A prática educacional aqui citada é um trabalho realizado pela NUVEM ONG, da qual sou mediador de conteúdo. Tal prática tem como premissa uma educação voltada para a cidadania, capaz de tornar o indivíduo sabedor de seus direitos e deveres, tem caráter emancipatório a fim de possibilitar a esses indivíduos um viés de autonomia sobre suas vidas. A realização desta prática tem mostrado resultados que podem ser vislumbrados na teoria proposta por Honneth em (LR). O fato de poder constatar que através de uma educação voltada para a cidadania, é possível mudar de forma efetiva o pensamento dos indivíduos, sua atitude e posicionamento perante a sociedade, promovendo um deslocamento de consciência nesses indivíduos, bem como o assujeitamento dos mesmos. Posto que o assujeitamento seria a mudança de comportamento na ação prática do cotidiano, na busca pelo reconhecimento, dentro das esferas político-sociais, esferas essas que engendram e organizavam a vida desses indivíduos tornando-a, uma pessoa de direito, reconhecida perante seus pares, mobilizadora e capaz de realizar para si, e para outros, a efetivação dos direitos, garantidos na forma da lei, e a criação de novos direitos. Depois de percorrido todas as etapas do processo são visíveis as transformações dos modelos mentais dos integrantes. O que nos é caro é como se dá a relação desses indivíduos com as instituições político-sociais a partir de então, pois ao perceberem-se sujeitos de direitos e reconhecidos por

Curitiba/PR, em situação de vulnerabilidade socioeconômica, cultural, etc. e que me fizeram ir à busca de fundamentos teórico-filosóficos que pudessem justificar ou tornar mais claro conceitualmente o que ocorre no “mundo da vida”.

Se a inserção do indivíduo no Estado de Direito se dá pela forma do direito e este por sua vez nos torna “pessoas”³¹, tal processo pressupõe uma ação efetiva do Estado que seja capaz de realizar de forma eficaz e totalizante tal garantia. No que se diferem, então, alguns indivíduos que têm seus direitos efetivados de forma plena e outros não? A princípio, uma das causas possíveis é a consciência de que se têm tais direitos e, que em certa medida, para obtê-los, é necessário reivindicá-los.

De maneira geral, para parte da sociedade, a efetivação desses direitos só se dará se estes indivíduos forem em busca e de maneira forçosa - através do conflito - e impuserem ao Estado e suas instituições a realização deste.

LUTA POR RECONHECIMENTO

Em (LR) investigação essa que procura um novo rumo à teoria social crítica, ao dar ênfase aos processos de construção da identidade pessoal e coletiva e ao salientar a importância da *luta por reconhecimento* nestes processos, Honneth coloca no centro das suas investigações as categorias como conflito social e reconhecimento, uma vez que, para ele, a realidade social do conflito é estruturante da intersubjetividade, assim como a luta por reconhecimento se manifesta por ser o lugar da articulação e constituição da subjetividade e identidade individual e coletiva.

A normatividade que Honneth propõe, então, está na luta social entendida não como busca pela autoconservação física ou pelo aumento relativo de poder, concepção tradicional tanto na filosofia política moderna (Hobbes e Maquiavel) como na tradição sociológica,

seus pares, estes, em sua maioria partem para o confronto com o Estado em suas mais diversas esferas, a fim de fazer valer seus direitos.

31 O uso do termo “pessoa” aqui tem um sentido jurídico, originário do direito romano, cidadão, o indivíduo na medida em que possui uma existência civil e, portanto, direitos.

Uma análise da formação do indivíduo para a sociedade, a relação entre a consciência da cidadania, justiça política e instituição de direitos em *A Luta Por Reconhecimento*

mas como forma de reconhecimento de identidades individuais e coletivas, exigência posta pela ocorrência de ações de desrespeito social.

A luta por reconhecimento é motivada por uma força moral que promove desenvolvimentos sociais, como aponta Nobre, quando afirma que,

a reconstrução da lógica dessas experiências do desrespeito e do desencadeamento da luta em sua diversidade se articula por meio da análise da formação da identidade prática do indivíduo num contexto prévio de relações de reconhecimento.³²

Honneth pretende explicar as mudanças sociais por meio da luta por reconhecimento e propõe uma concepção normativa de eticidade a partir de diferentes dimensões de reconhecimento, com o qual, os indivíduos e os grupos sociais somente podem formar a sua identidade quando forem reconhecidos intersubjetivamente³³.

A concepção de luta por reconhecimento, proposta por Honneth, é inspirada no conceito do jovem Hegel de Jena que faz uso do modelo hobbesiano de uma luta inter-humano para construir os propósitos de sua crítica. Honneth propõe uma teoria que passa pela atualização do conceito de luta por reconhecimento como proposto por Hegel, de modo que este possa ser visto completamente fora do ambiente metafísico do Espírito, pois acusa que, em sua maturidade, Hegel modifica o teor com que estabelece a intersubjetividade e o conceito de Espírito em sua teoria social e política.

Essa retomada de Hegel do modelo conceitual de uma luta social entre os homens de Maquiavel e Hobbes, bem como a leitura de Platão e Aristóteles, o fez se distanciar dos pressupostos kantianos de individualidade. Com esse posicionamento Hegel refuta a ideia de atomismo, visão na qual o indivíduo era visto de forma isolada, e isso deve ser superado segundo Hegel, pois em nada acresce dos

32 NOBRE, 2003, p. 18.

33 Para Hegel: A intersubjetividade é a mediação necessária ao advento da consciência de si, conceito este que está intimamente ligado à ideia de vontade livre constituinte da liberdade.

dispositivos exteriores que são as formas de constituição de comunidade.

Nesse contexto, o entendimento do conceito transcendental de razão prática é tido como aético, pois só é possível se colocarmos o homem como sujeito isolado, purificado de todas as implicações e necessidades empíricas da natureza humana. É necessário, segundo Hegel, ter ajuntado exteriormente a estes a figura do outro, pois é determinante a inserção de um ‘outro e estranho’ para dentro do direito natural moderno para se constituir uma ‘comunidade de homens’ e isso só pode ser pensado sob o modelo abstrato dos ‘muitos associados’, isto é, a concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos. É a partir daqui que, para Hegel,

as relações éticas de uma sociedade representam, as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento.”[...] A estrutura de uma tal relação de reconhecimento é recíproco, [...] na medida em que se sabe reconhecido por outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular.³⁴

Honneth retoma, em *(LR)*, a categoria do conflito elaborada pelo jovem Hegel como ferramenta fundamental para compreender a evolução moral das sociedades, evolução essa, entendida como

34 HONNETH, 2003, p. 46, 47.

Uma análise da formação do indivíduo para a sociedade, a relação entre a consciência da cidadania, justiça política e instituição de direitos em *A Luta Por Reconhecimento*

referência para se avaliar essa potencialização da capacidade da atividade desempenhada no tecido social das comunidades e suas redes e em identificar e mediar os processos de interação que compõem uma totalidade de interesses, de maneira que as condições que o indivíduo tem de experiência com sua realidade e parceiros de interação formam sua identidade. Honneth mostra que,

o indivíduo só pode se proporcionar um sentimento de garantia a respeito de ser reconhecido por seu parceiro de interação mediante a experiência da reação prática com que aquele responde a um desafio deliberado, ou mesmo a uma provocação.³⁵

Portanto,

O conflito representa uma espécie de comunitarização social, que força os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, de modo que por fim sua consciência individual da totalidade acaba se cruzando com a de todos os outros, formando uma consciência universal.³⁶

23

Posto que o conflito seria estruturante da identidade do 'eu' via processos de interação com os 'outros' com os quais o indivíduo convive e portanto gera uma concepção intersubjetivista da autoconsciência humana,

um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva (...) de uma segunda pessoa.³⁷

35 HONNETH, 2003, p.64.

36 HONNETH, 2003, p.64.

37 HONNETH, 2003, p.131.

O caminho percorrido por Honneth em (*LR*), nos orienta para um percurso com o qual o reconhecimento, o respeito entre pessoas de direito e instituições se dá por meio do conflito, conflito esse que é de caráter moral, pois toda a reivindicação surge das ações que geraram o desrespeito, que o atinge de forma mais individual e psíquica, direto na sua dignidade humana. Se a hipótese do autor estiver correta e essa for a forma mais eficiente na mudança das estruturas sociais e políticas a fim de garantir a efetivação dos direitos sociais constituídos e criar novos direitos, nos parece que todo esse movimento tem seu *start* na vontade, com a qual o indivíduo efetua toda a sua trajetória de forma subjetiva e intersubjetiva na busca de uma cidadania completa, ou seja, na realização de sua liberdade, na efetivação dos seus direitos positivos e no reconhecimento social -“estima social”.

Não fica claro, portanto, quais são as condições necessárias para que o indivíduo se reconheça enquanto sujeito de direitos. O que parece é que o autor sugere uma evolução histórica de uma consciência coletiva, através da qual se transmite o saber desses direitos básicos como que de forma inscrita no sujeito – uma formação educacional voltada para a cidadania plena, o que não ocorre no contexto educacional atual. É necessário mais que uma ideia de consciência política sendo preciso perceber essa dimensão que nos atravessa, que nos torpedeia a ir para o embate na busca de mudanças estruturais e sistêmicas.

O caráter evolutivo dessa consciência coletiva ou, “espírito absoluto” nos termos de Hegel, só será possível no contexto atual de sociedade brasileira se essa questão estrutural for antes resolvida, pois não há como o indivíduo se reconhecer cidadão ou sujeito de direitos de forma ampla se isso não estiver na base do saber desse indivíduo. Essa dialética hegeliana tem de antever, então, as condições básicas para tornar possível esse “devenir” tão esperado na constituição de uma comunidade ética que se reconhece na forma da solidariedade, ou seja, do respeito mútuo, reconhecendo as características individuais e direitos de cada pessoa em todos os âmbitos de convivência e interação, sejam eles a família, nas instituições jurídicas e na sociedade.

O reconhecimento recíproco de que somos pessoas de direito nos implica em uma condição de transformação dos níveis de convivência,

Uma análise da formação do indivíduo para a sociedade, a relação entre a consciência da cidadania, justiça política e instituição de direitos em *A Luta Por Reconhecimento*

nos força a “deixar emergir” um futuro, ou seja, uma nova forma de sociabilidade, uma intersubjetividade ética, um novo eu, conseqüentemente, um estado de justiça social. Esse estado de devir não pressupõe o fim do conflito, mas o início de um novo, pois com o reconhecimento e efetivação dessas características e direitos, surgiram novas demandas da sociedade organizada para com o Estado, um novo movimento, um novo conflito, um novo vir a ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HONNETH. Axel. *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª edição. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HEGEL. G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino, Martins Fontes - São Paulo, 1997.

HEGEL. G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução, Henrique Claudío de Lima Vaz, Coleção os Pensadores, Abril Cultural – São Paulo, 1974.

O conceito de “sociedade aberta” como fundamento do neoliberalismo em Karl Popper

Nancy Nunes de Souza

Mestranda em Filosofia pela PUCPR.

A presente pesquisa pretende estabelecer uma exposição da teoria popperiana do neoliberalismo político. Karl Popper exerce grande impacto sobre os temas contemporâneos como: a questão social, a base ética, a reflexão sobre a tolerância, os problemas epistemológicos, e entre outros sua preocupação política. A obra de suma importância para se possa compreender os fundamentos de sua teoria política, bem como o que depois se invocará em uma defesa neoliberal, se insere em *A sociedade aberta e seus inimigos* de 1945. Nesta grande obra, dividida em dois volumes, se encontra uma vigorosa crítica contra os três sistemas filosófico-políticos que, na visão de Popper, mais contribuíram para o fortalecimento dos regimes totalitários no Ocidente: trata-se das filosofias de Platão, Hegel e Marx.

O primeiro volume é dedicado exclusivamente à crítica de Popper ao que ele denomina “programa político de Platão”. Vemos logo nas primeiras páginas que Popper, começa discutindo a característica predominante das teorias platônica, hegeliana e marxista pelo seu aspecto historicista, ou seja, a tentativa de profetizar o destino do homem. Mas será que tal método merece tão alto grau de confiabilidade? Será que podemos a partir de dados presentes atestar o que de fato acontecerá no futuro? Estas assim como outras questões são amplamente combatidas por Popper e solucionadas em sua primeira publicação *A lógica da Pesquisa científica* de 1935, com o famoso problema da indução, isto é, a partir de fatos particulares, generalizamos para o todo, desta maneira, em nenhum momento pode-se refutar a teoria. Deste modo, tal historicismo seria uma superteoria, sempre comprovada independentemente dos fatos. A partir da refutação surge o método popperiano da falseabilidade que sugere uma hipótese falseadora, que é fruto de uma proposição teórica que colocaria os enunciados testados em cheque.

O conceito de “sociedade aberta” como fundamento do neoliberalismo em Karl Popper

A tese central de Popper em *A sociedade aberta* está na admissão de que Platão, em sua *República*, propõe uma forma de regime político apoiado na noção de “justiça totalitária” e num falso princípio de liderança, marcado pela diferença e não pela igualdade entre os homens, que culmina na necessidade absoluta de que a cidade seja governada unicamente pelo Rei Filósofo. O ataque popperiano vai mais além, asseverando que a filosofia platônica identifica-se inteiramente com o totalitarismo, bem como o próprio fascismo. Ali nas páginas de sua obra, Popper não receia em dizer abertamente “acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele”³⁸. No capítulo intitulado “a sociedade aberta e seus inimigos”, Popper então distingue dois tipos de sociedade: a sociedade mágica, tribal ou coletivista, que ele denomina *sociedade fechada*; e a sociedade em que os indivíduos são confrontados com decisões pessoais, que ele denomina *sociedade aberta*.

O segundo volume de *A sociedade aberta e seus inimigos* é dedicado à análise das filosofias de Hegel e Marx e, em especial, ao modo como tais sistemas filosóficos são tomados como forma de sustentação de regimes políticos totalitários. O ponto de partida da análise popperiana, está no fato de que a filosofia de Hegel conduz a um “novo tribalismo” e, por isso, Hegel deve ser considerado como “a fonte de todo historicismo contemporâneo, foi um seguidor direto de Heráclito, Platão e Aristóteles”³⁹. A crítica de Popper ao historicismo incide, sobretudo, na crença historicista no poder da razão humana em descobrir o sentido último para a história, em vista do qual, todos deveriam empreender esforços pessoais e políticos para a conquista desse sentido teleológico. Os programas políticos totalitários seriam formas de justificar a busca desse sentido historicista, contra a decisão pessoal dos cidadãos que, afinal, não tem possibilidade nem liberdade de escolha, pois o destino já está definitivamente traçado. A proposta popperiana indeterminista perante a história diferentemente da determinista assumida por tais regimes historicistas, possui extrema

38 POPPER, 1987a, p. 101.

39 POPPER, 1987b, p.33.

relação com seu racionalismo crítico, bem como sua teoria da falseabilidade.

A sociedade aberta contraposta a sociedade fechada tenderia pela garantia de que os indivíduos fossem confrontados pelas decisões pessoais, para a responsabilidade de suas escolhas e pela reflexão crítica. Popper em sua apologia da sociedade aberta afirma que a história não se encontra determinada por leis do desenvolvimento, mas que depende, única e exclusivamente, dos indivíduos a escolha desse fim ou progresso histórico. Nesse sentido, o ser humano se torna artífice do seu próprio destino, pelo seu caráter autônomo perante suas escolhas e ações. A defesa de uma sociedade aberta, portanto, tem como objetivo o fortalecimento de instituições democráticas que reconheçam a liberdade crítica do indivíduo, bem como o processo de troca de argumentos. Deste modo, somente através da troca de argumentos é que podemos aprender com os outros aquilo que ainda não conhecemos e encontrar as falhas do nosso ponto de vista. A mensagem política veiculada ao pensamento popperiano procura conciliar quatro ideias principais: a alteridade, a tolerância, a crítica e a democracia que garante essas três posições anteriores. Mais do que isso, devemos “tratar as decisões morais dos outros com respeito, na medida em que eles não estiverem em conflito com o princípio da tolerância”⁴⁰.

Quando Popper apresenta suas considerações sobre o liberalismo, refere-se não a partidos específicos, mas aos princípios que o estabelecem. Mas o que seriam estes princípios que permeiam o pensamento popperiano, e que por sua vez, baseiam na ideia de tolerância? Vemos sua resposta em uma conferência intitulada *A opinião pública à luz dos princípios do liberalismo*, na passagem: “liberdade de pensamento e livre discussão são valores últimos do liberalismo, que não precisam de mais justificação. [...] a busca pela verdade requer pelo menos a) fantasia; b) tentativa e erro; c) a descoberta gradual de nossos preconceitos [...] e a discussão crítica”⁴¹. Seguindo esta preocupação em apresentar primeiramente o que pretende com tal princípio liberalista, podemos observar que possui extrema relação com a tolerância, pois

40 KIESEWETTER, 1997, p. 337.

41 POPPER, 2006, p. 199.

O conceito de “sociedade aberta” como fundamento do neoliberalismo em Karl Popper

tende a respeitar: a pluralidade, a liberdade de pensamento, a autonomia, a discussão crítica, além de endossar a busca pela verdade que se apresenta como conjectural, falível e passiva de erro. A sociedade aberta seria a base para o liberalismo, o racionalismo crítico e a tolerância, pela sua abertura a atitudes reformadoras, falibilistas e a continência das ações são, sobretudo, uma constante busca por um mundo melhor.

Segundo Jean Baudouin, o liberalismo defendido por Popper seria uma espécie de negativo, reformador e institucional. O liberalismo negativo tem como principal temática a eliminação do sofrimento e a eliminação da violência. A defesa da tese liberalista passa a contribuir melhor contra a violência e os sofrimentos de qualquer natureza, do que a teses socialistas e comunistas que tendem ao totalitarismo. A segunda postura popperiana é o liberalismo reformador, que se refere a forma de se governar. Sua preocupação tem como principal mote o afastamento da tirania tão caro ao historicismo, e a tantos outros regimes estatais, sendo que esta transformação só pode ser compreendida e bem fundamentada sob as bases da democracia liberal que se torna então “um enquadramento apropriado para o *aperfeiçoamento* das sociedades humanas. *Emendar sem revolucionar*: eis a máxima central da arte política, segundo Popper”⁴². A terceira proposta popperiana procura relacionar a falseabilidade e o racionalismo crítico como caráter principal, culmina em um liberalismo institucional, que abrange não só uma sociedade em constante movimento, como leva em conta a sociedade como um todo nos seus mais minuciosos detalhes e suas interações entre os indivíduos, bem como as instituições que a legitimam.

Existem então três principais questões que ilustram a defesa da democracia liberal: a) há uma dialética entre as instituições que mantem o poder e os indivíduos que compõem a sociedade, sendo que a existência da primeira depende da segunda que a controla, deste modo “as instituições, [...] são como fortalezas, só eficazes se tiverem guarnições convenientes”⁴³; b) as instituições podem ser entendidas

42 BAUDOUIN, 1992, p. 96 grifos nossos.

43 BAUDOUIN, 1992, p. 103.

como possuidoras do caráter ambíguo, portanto podem desempenhar funções contrárias das que lhe foram antevistas, vemos então que “uma instituição de vocação liberal pode transformar-se no seu inverso e que uma instituição de vocação tirânica pode ser utilizada num sentido liberal”⁴⁴; c) o mais importante, segundo Popper, é “prepararmo-nos sistematicamente para que o poder seja exercido pelo menos bom enquanto nos esforçarmos para confiá-lo ao melhor”⁴⁵. Delinea-se então fundamentalmente a tese realista de democracia liberal, pois se torna a única possível e capaz de se pensar em termos políticos ou de evolução progressiva, sem derramamento de sangue, como queria Popper e nem supostos ideológicos como queria o princípio historicista. Antes de tudo devemos ter em mente a liberdade para expressar nossas opiniões e a liberdade de pensamento, que estão em consonância com o mote liberalista: tolerante, libertário e racional crítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDOUIN, Jean. *Karl Popper*. Lisboa: Edições 70, 1989.

KIESEWETTER, Hubert. *Fundamentos éticos da filosofia de Popper*. In: O’HEAR, Anthony. *Karl Popper: filosofia e problemas*. São Paulo: Editora da UNESP/Editora da Universidade de Cambridge, 1997.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987a.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987b.

_____. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

44 BAUDOUIN, 1992, p. 104.

45 POPPER *apud* BAUDOUIN, 1992, p. 104.

O conceito de “sociedade aberta” como fundamento do neoliberalismo em Karl Popper

SOUZA, Marcelo Gustavo Andrade de. *Tolerar é pouco?* Por uma filosofia da educação a partir do conceito de tolerância. 2006. 315f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2006.

Universalidade exclusiva: o racismo em Immanuel Kant⁴⁶

Pedro Augusto Pereira Gonçalves

Graduando em Filosofia pela UFPR

FRAGMENTOS DE UM KANT RACISTA

“Como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhes deixaremos depois de alguns séculos [?]”. A pergunta feita por Kant nas linhas finais de sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* desperta em nós muito mais que uma reflexão sobre o papel da história para a tradição filosófica. A pergunta no nosso trabalho tem por mote: tentaremos respondê-la a partir de Kant e através dos caminhos que ele percorre para a construção da ideia de *homem*, muito cara ao seu sistema filosófico. Isento para nós de qualquer neutralidade metafísica, estética e, sobretudo política, o *homem* kantiano consegue dar conta dos “fardos da história” bem como os demais sujeitos não civilizados, outros, *selhwagens*. Nosso objetivo é mostrar em qual medida.

É sabido que Immanuel Kant foi um dos maiores pensadores da filosofia e, depois dele, certamente outros tantos trouxeram em suas argumentações as vibrações produzidas por sua escrita. É incontestável o peso de Kant para a história do pensamento ocidental. Entretanto, a mesma história que o vangloria esteve, por muito tempo, avessa e cheia de desculpas para postulações racistas na construção do sujeito transcendental e no cerne da revolução filosófica posta em curso. Sendo assim, os termos que Kant mobiliza para forjar o sujeito transcendental e fazer com ele possa passar da periferia ao centro dos problemas através da dignidade da razão têm ressonâncias sérias com o racismo. Vejamos...

46 Este trabalho é resultado da monografia de conclusão de curso orientada pelo Prof. Dr. Marco Antonio Valentim a quem agradeço imensamente pela generosa atenção ao texto e ao processo de nascimento do mesmo através das conversas, indicações de bibliografia e, sobretudo, companheirismo.

A dignidade humana começa na medida em que acontece a separação total entre os animais que têm “o germe [*Keim*] da razão”⁴⁷ e os que não têm. Esse germe faz com que os animais racionais se elevem, literalmente, da posição quadrúpede para a bípede, pois, sendo os humanos destinados para a sociedade, a última disposição fisiológica no espaço é “mais apropriada para essa destinação”⁴⁸. Da elevação literal e física, há a elevação racional, pois a primeira só acontece porque foi impulsionada pelos dispositivos racionais. Assim, se atesta dos *homens* o “fato de ter[em] levantado sua cabeça tão orgulhosamente acima dos seus antigos companheiros”⁴⁹. O propósito da natureza, portanto, é elevar o homem de seu estado selvagem originário e, através do exercício do uso da razão, conduzi-lo a um fim que é de excelência moral – fim iluminador que o retira de um estado obscurecido.

Na quarta proposição da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant diz que o seio desta progressão moral – compreendida pela comunidade cosmopolita dos homens - é a cultura, sendo esta o valor social dos mesmos. No interior da cultura, os *homens* dão início,

através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*⁵⁰.

Logo, o que precisa acontecer neste esforço moral é o abandono das inclinações individuais - morada de inúmeros conflitos e guerras, e uma conversão à unificação. Melhor exposto nas palavras de Kant:

47 KANT, 2012a, p. 6.

48 *Idem*.

49 *Idem*.

50 KANT, 1986, p. 13-14.

sair do estado sem lei dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menos deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada.⁵¹

Portanto, somente os povos que estão congregados em uma comunidade civil orientada por contratos sociais, sobretudo nos termos de uma constituição civil, estão de acordo com a natureza do progresso moral. Quem não se encontra – a saber, os “selvagens” - a todo tempo está em estado de barbárie e guerra, o pior dos pesadelos kantianos.

Mas o que faz com que *os selvagens* permaneçam num estado de “liberdade sem leis”? Por que diferentes formas de vida que não as que se encaixam nos padrões de convergência entre moral e direito, ou seja, Estado, caem - nas palavras de Pierre Clastres - “no campo insuportável do desatino” e estão de certa forma, relegadas ao obscurantismo no qual a razão somente pode chegar através da ação exterior, sobretudo na técnica de colonização dos que “primeiro” alcançaram o Estado-moral-razão? Como pode existir uma universalidade moral dos homens frente à exclusão de sistemas de vida que resistem aos domínios cosmopolitas? É legítimo, portanto, afirmar uma universalidade da moral, ou melhor, é justo para com a diferença entre os povos afirmar uma universalidade do humano?

Existe, para Kant, a marca distintiva entre os povos que se dá por meio das raças. Oriundos de um tronco original comum, o gênero humano é dividido necessariamente pela hereditariedade em quatro troncos secundários que carregam em si o seu caráter. Tendo em vista a passagem da *Antropologia* na qual Kant diz que “o caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão a sua

51 *Ibidem*, p. 17.

destinação”⁵², o caráter está intimamente relacionado à finalidade de cada raça. Destacamos aqui o começo do compromisso kantiano em, a partir das distinções entre raças humanas, conceber a melhor delas: aquela que desenvolve à perfeição as qualidades próprias ao gênero humano.

Essa diferenciação qualitativa acontece por meio da educação, pois é ela que tem por função assegurar e transmitir o caráter para as seguintes. Kant usa o exemplo de tais qualidades nos brancos, sua gente de pertença, e diz:

entre nós brancos há muitas qualidades [*Beschaffenheiten*] hereditárias, que não pertencem ao caráter da espécie, pelas quais se diferenciam famílias e mesmo povos uns dos outros; porém, nem mesmo uma única delas é *infalivelmente* [*unausbleiblich*] assimilada [*anarte*]; **mas, apenas aqueles que estão comprometidos com essas qualidades geram, com outros da classe dos brancos, crianças que carecem dessa qualidade diferenciadora.**⁵³

35

Assim, a “qualidade diferenciadora” que distingue povos passa necessariamente pelo comprometimento com os processos educacionais/disciplinares tal como aparece na *Pedagogia*, onde encontramos um Kant enfático ao dizer que é a disciplina quem afasta os animais racionais de sua inclinação à animalidade transformando-os em *humanos*: “a disciplina transforma a animalidade em humanidade”⁵⁴, uma vez que “os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim [...]”⁵⁵ para impedir que, mais uma vez, “a animalidade

52 KANT, 2006, p. 223.

53 KANT, 2012b, p. 32) [grifo nosso].

54 KANT, 1999, p. 12.

55 *Ibidem*, p. 18.

prejudique o caráter humano”⁵⁶. Fica evidente que humano é apenas o civilizado europeu. Todos os *outros* que não passam pelos processos educacionais/disciplinares orientados pelos ditames da razão e forjados pelos brancos-europeus-ocidentais, necessariamente não estarão dando o salto “emancipador” do parentesco com os animais irracionais que, no limite, permite aos primeiros o domínio dos últimos: de certo modo, não emancipar-se dos animais irracionais autoriza aos emancipados explorar os que restaram em companhia: tanto os próprios animais quanto os *outros*.

Entendemos que a escrita em tom racista⁵⁷ não é mero preconceito de época, pois, como vimos, esta diferenciação de raças está na base da formação de uma sociedade cosmopolita que é a morada suprema da realização moral. Entretanto, essa realização não pode ser de forma alguma ampliada para fora dos limites europeus, porque não respeitaria, conforme Viveiros de Castro⁵⁸ a “autodeterminação ontológica” dos *outros*. A universalização só pode acontecer, portanto, através da imposição do padrão rígido ocidental necessariamente pela via colonizatória que está, até nos bem intencionados discursos

56 *Ibidem*, p. 25.

57 Em diversas partes das obras analisadas para o nosso trabalho encontramos passagens que carregam em si considerações racistas, por exemplo, quando Kant em *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* reafirma as posições do viajante Dom Ulhoa, quando conheceu os povos americanos nos dois continentes, afirmando que “sua índole natural não alcançou nenhuma adequação completa a um clima qualquer, disso deixa-se também deduzir que dificilmente pode ser indicada uma outra causa pela qual essa raça, tão frágil para o trabalho pesado, tão indiferente ao assíduo, e incapaz de toda a cultura (para o que, todavia, encontra-se na proximidade exemplo e encorajamento suficientes) está ainda muito abaixo do próprio negro, o qual, contudo, ocupa o mais baixo de todos os demais níveis daquilo que nós nomeamos diferença de raças”. (KANT, 2013, p. 231). Podemos ainda destacar da quarta seção das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*: “Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo [...] Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas [brancos e negros], que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. [...] Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas” (KANT, 2000, p. 78). Ou seja, à letra de Kant podemos, para além do “simples” preconceito de época, encontrar evidentes traços racistas que estão na base de suas concepções filosóficas.

58 2015.

educacionais, mascarada de sua verdadeira *razão* de ser. Assim, não são todos os partícipes dela a não ser por uma universalização compulsória e imposta. Talvez, a demonstração mais grave e enfática do racismo kantiano e que aponta para esta universalização do ser humano possa ser encontrada na seguinte passagem, extraída de reflexão em folha solta datada de 1788, ano de publicação da *Crítica da razão prática*:

Todas as raças serão erradicadas (americanos e negros não podem governar a si mesmos. Servem, portanto, apenas como escravos), menos a dos brancos [os quais] contêm todos os móveis da natureza em afetos e paixões, todos os talentos, todas as disposições à cultura e civilização, e podem assim tanto obedecer quanto dominar [sendo] os únicos que sempre progredem à perfeição.⁵⁹

Apesar de Kant pretender que o gênero humano seja único e universal, essa universalidade se torna exclusiva através da marca do racismo. O reconhecimento de cidadãos cosmopolitas só se arroga aos povos que herdaram o caráter “puro” do tronco originário de acordo com a pureza de sua raça e que o transmitiram pela educação/disciplina aos seus descendentes. Assim, visam afastar os estados de guerra e barbárie na medida em que se unem entorno do contrato social que assegura a dignidade humana calcada na moral. As condições universais de reconhecimento da humanidade de outrem só se afirmam e se validam na medida em que outrem preencha os requisitos do que seja a humanidade forjada pela tradição ocidental europeia moderna. Trata-se, portanto, de uma atitude que para além do especismo que diferenciou humano do animal na antropologia, promoveu concomitantemente uma segunda separação que opera por meio das raças e do racismo.

59 KANT *apud* VALENTIM, 2015, p. 2.

E uma história da filosofia que negligencia ou mesmo recusa esta questão, nas palavras de Bernasconi⁶⁰, não passa de uma “filosofia higienizada” [*sanitized philosophy*] que quer se ver livre do racismo que ela mesma instituiu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNASCONI, Robert. *Will the real Kant please stand up*. In: *Radical Philosophy*. n.º. 117. 2003.

CLASTRES, Pierre. *Entre Silêncio e Diálogo* In: PINGAUD, B. et al., *Lévi-Strauss: estruturalismo y dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo Terra e Rodrigo Navaes. Coleção Elogio da Filosofia. Edição bilíngue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2ª edição revisada. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Resenha do escrito de Moscati: *Da diferença corpórea essencial entre a estrutura do animais e dos homens*. Tradução de Alexandre Hahn. In: *Kant e-Prints*. Série 2, v. 7, n.º 2. Campinas: 2012 (a).

_____. *Determinação do conceito de uma raça humana*. Tradução de Alexandre Hahn. In: *Kant e-Prints*. Série 2, v. 7, n.º 2. Campinas: 2012 (b).

60 2003.

_____. *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*. Tradução, notas e comentários de Marcio Pires. In: *Trans/Form/Ação*. v. 36, n° 1. Marília: Jan./Abril, 2013.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução e notas de Vinícius de Figueiredo. 2ª edição. Campinas: Papirus, 2000.

VALENTIM, Marco Antonio. *Descolonização metafísica: esboço de manifesto contra-filosófico*. Texto de comunicação apresentado no II COPENE SUL. Curitiba, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Elementos de uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Realismo sem milagres: algumas críticas ao raciocínio abduutivo em filosofia da ciência

Renato Cesar Cani

Universidade Federal do Paraná

1. Introdução

Nesta comunicação, pretendo discutir e criticar o *argumento do milagre* (AM), formulado por Hilary Putnam como uma tentativa de defesa naturalista do realismo científico (RC). Segundo Putnam, o RC consiste numa explicação genuinamente científica (e, portanto, numa hipótese naturalista) para o sucesso empírico e preditivo das teorias científicas.⁶¹ No entanto, o AM sofreu diversas objeções, sobretudo provenientes de filósofos antirrealistas como Larry Laudan e Bas van Fraassen. Não obstante, o argumento também foi criticado por filósofos defensores do RC, como Michel Ghins. Com efeito, Ghins apresenta uma formulação alternativa ao RC, evitando as dificuldades envolvidas no argumento de Putnam. Meu objetivo é analisar a crítica de Ghins ao AM, bem como discutir os limites de sua versão moderada de realismo, baseada num tipo particular de analogia com a experiência sensível ordinária.

40

2. O argumento do milagre: reconstrução e objeções

Antes de tudo, convém explicitar o âmbito de compreensão do termo *realismo científico*. Uma revisão da literatura em filosofia da ciência contemporânea é capaz de mostrar a pluralidade de interpretações dessa posição filosófica. Na presente discussão, adotarei a distinção proposta por Luiz Henrique Dutra⁶², segundo a qual o RC envolve

61 Entendemos por sucesso empírico e preditivo da ciência “as diversas maneiras de predição e controle tecnológico que nos proporcionam os mais variados sistemas de crenças científicas” (BARRA, 1998, p. 20).

62 2009, p. 134-136.

compromissos com duas teses independentes: (i) o realismo de *teorias*, que consiste na afirmação de que nossas melhores teorias científicas são verdadeiras, e (ii) o realismo de *entidades*, que consiste na crença na existência das entidades inobserváveis postuladas pelas teorias científicas bem-sucedidas (tais como elétrons, genes ou campos magnéticos). Com efeito, o argumento do milagre pretende apoiar tanto a tese (i) quanto a tese (ii).

No ensaio *What is mathematical truth?*, Putnam afirma que há dois argumentos para sustentar o realismo no âmbito das ciências empíricas, um negativo e outro positivo. O argumento negativo baseia-se no suposto fracasso de filosofias redutivistas (tais como o positivismo lógico) em interpretar a ciência. Já o argumento positivo consiste no fato de que o realismo “é a única filosofia que não faz do sucesso da ciência um milagre”. Putnam explicita seu ponto de vista afirmando que as teses (i) e (ii) “são vistas pelo realista científico não como verdades necessárias, mas como partes da única explicação científica do sucesso da ciência, e portanto como parte de qualquer descrição científica da ciência e de suas relações com seu objetos.”⁶³. A ênfase de Putnam na tese de que o RC consiste numa explicação *científica* para o sucesso preditivo da ciência evidencia o caráter naturalista do AM.

Uma primeira objeção ao AM foi proposta por Larry Laudan, no ensaio *A Confutation of Convergent Realism*. Segundo o autor, os realistas que defendem o AM incorrem numa falácia lógica, qual seja, a falácia da *afirmação do consequente*. Formalmente, temos:

| | |
|------------|-------------------|
| <i>P1:</i> | $A \rightarrow B$ |
| <i>P2:</i> | B |
| <i>C:</i> | A |

No caso do argumento do milagre, a proposição A seria “o RC é verdadeiro” e B seria “as nossas melhores teorias científicas são bem sucedidas”. Logo, o argumento de Putnam assume como premissa (P2) justamente o fato que ele deveria provar. Isso faz com que Laudan afirme que “desde a antiguidade, os críticos do realismo epistêmico tem

63 PUTNAM, 1975, p. 73.

baseado seu ceticismo numa convicção profunda de que a falácia da afirmação do consequente é, de fato, falaciosa.”^{64,65}

Uma formulação alternativa ao AM é oferecida por J. C. Smart, que fala em *coincidências cósmicas* em vez de milagres. Nessa versão, o autor baseia seu raciocínio na inferência abdutiva (ou inferência para a melhor explicação), o que poderia neutralizar a ameaça da falácia posta acima. Para Smart, se atribuirmos valor meramente instrumental às sentenças teóricas sobre inobserváveis, isto é, se não interpretarmos realisticamente proposições sobre elétrons ou moléculas, então teremos de acreditar numa coincidência cósmica a fim de explicar o fato de que as teorias que contenham esses termos permitam previsões estáveis. Por outro lado, se acreditarmos que esses inobserváveis existem efetivamente, “então não temos necessidade de tal coincidência cósmica. [...] Inúmeros fatos surpreendentes não nos parecem mais surpreendentes.”⁶⁶. Segundo Smart, trata-se de uma aplicação do *raciocínio abduativo*, conforme proposto por C. S. Peirce, isto é: (P1) seja A um fato visto como surpreendente; (P2) se B fosse verdade, A seria esperado; (C) logo, possuímos boas razões para crer que B seja o caso. Como veremos a seguir, boa parte das objeções ao AM (e, por extensão, ao argumento de Smart) apoia-se numa crítica ao emprego da abdução pelos realistas.

Com efeito, tanto Putnam quanto Smart apresentam um pressuposto comum em suas defesas do RC. Trata-se da suposição prévia de que o sucesso da ciência é um fato que *requer* uma explicação. Esse aspecto é duramente criticado por Bas van Fraassen. Segundo o autor, o sucesso da ciência deve ser visto como um fato bruto, irreduzível; o principal erro dos realistas consiste justamente em impor às ciências demandas exageradas por explicação. Van Fraassen acredita que o fato de que nossas melhores teorias sejam bem sucedidas não seja

64 LAUDAN, 1991, p. 241.

65 Silvio Chibeni (2006) apresenta uma interessante defesa do RC baseada no fato de que embora o AM tenha a estrutura da falácia da afirmação do consequente, há certas condições inerentes à prática científica que garantem a validade do argumento. Na presente discussão, contudo, pretendo demonstrar que o AM é inválido, independente de quaisquer considerações sobre a prática científica.

66 SMART, 1963, p. 39.

visto nem como milagroso nem surpreendente, visto que decorre de certa analogia com a “seleção natural” proposta por Darwin: “[...] toda teoria científica nasce em uma vida de competição feroz, uma selva de dentes e garras ensanguentadas. Apenas as teorias bem-sucedidas sobrevivem – aquelas que, *de fato*, agarram as reais regularidades da natureza.”⁶⁷.

Além disso, podemos problematizar a validade da *inferência para a melhor explicação* (IME), invocada pelos realistas. Em primeiro lugar, está claro que a IME não possui a mesma força lógica de um argumento dedutivo, no sentido de que ela não elimina categoricamente as possíveis alternativas (explicações rivais). Em segundo, não está claro qual o critério para definir o que conta, ou não, como a *melhor explicação* para determinado fato. Em terceiro, uma objeção levantada por van Fraassen consiste no fato de que não há como provar que a IME possa ser estendida de seu uso pelo senso comum (âmbito no qual abundam exemplos de IME) ao uso pela ciência⁶⁸. Por fim, a IME sozinha não é capaz de estruturar o argumento do milagre, sem que se assuma como premissa extra o fato de que o sucesso da ciência requer uma explicação, conforme mencionamos anteriormente.

Em um artigo intitulado *Putnam's no-miracle argument: a critique*, o filósofo realista Michel Ghins aprofunda as críticas mencionadas por van Fraassen e Laudan; porém, o autor acredita ser possível apresentar uma defesa ao RC que evite os problemas do AM. Ghins afirma que o primeiro erro de Putnam está em considerar o RC como uma hipótese *científica*. Em vez disso, o autor caracteriza o RC como uma hipótese *filosófica*, carecendo, portanto, de uma fundamentação autenticamente filosófica. Na visão de Ghins, para que uma explicação seja científica, são necessários dois aspectos: (i) inferência lógica e (ii) requisitos adicionais (causais, mecânicos, etc.). Porém, o AM opera em dois níveis, o da linguagem e o da metalinguagem. No primeiro nível, temos: “a teoria T implica as predições $\{e_1, \dots, e_n\}$ ”; no segundo, temos: “o fato de que a teoria T é verdadeira implica que as predições $\{e_1, \dots, e_n\}$ sejam verdadeiras”. Logo, o autor argumenta que a transição (*ascensão*

67 VAN FRAASSEN, 2007, p. 81.

68 Cf. VAN FRAASSEN, 2007, p. 45-51.

semântica) do primeiro nível para o segundo preserva somente a inferência lógica, mas não as virtudes explicativas, invalidando o AM. Isso ocorre porque embora a *verdade* seja uma condição prévia para qualquer explicação, ela mesma não possui relevância explicativa: “Afirmar que a verdade não explica cientificamente não equivale a dizer que explicações genuínas não devam se fundar em premissas verdadeiras, mas que a verdade não é um fator explanatório de qualquer tipo (mecânico, causal etc.)”⁶⁹. Em última análise, a afirmação de que a verdade das teorias forneça base explicativa para o sucesso preditivo das ciências (como requerem os defensores do AM) é infundada.

Apesar do fracasso do argumento do milagre, Michel Ghins acredita que seja possível apresentar uma formulação alternativa ao realismo científico. O argumento fornecido pelo autor baseia-se em critérios de analogia com a experiência sensível ordinária, quais sejam: *presença* (na experiência) e *invariância* (de propriedades). No âmbito macroscópico, podemos reforçar nossa crença na existência de objetos como mesas ou cadeiras mediante o acesso por diferentes ângulos de visão, ou mesmo por outros sentidos (tato, por exemplo). O acesso por diferentes vias (sentidos) satisfaz as condições de presença. À medida que essa experiência revela propriedades invariantes do objeto (satisfazendo ao segundo critério), reforçamos nossa crença em sua existência. De modo análogo, Ghins afirma que é possível reforçar a crença na existência de alguns inobserváveis (como elétrons) mediante os critérios mencionados acima, à medida que é possível constatar a presença e a invariância desses objetos pelos diferentes instrumentos de medida disponíveis na ciência. Por outro lado, nossa crença não é reforçada para outros inobserváveis (como as esferas cristalinas da astronomia ptolomaica) que não satisfazem a esses critérios.

3. Conclusão: realismo sem milagres

A interpretação realista de Michel Ghins, aqui apenas esboçada, apresenta o mérito de não recorrer ao AM, visto que se trata de uma analogia, e não de uma explicação do sucesso preditivo da ciência. Nas

69 GHINS, 2002, p. 128-129.

palavras do autor: “não pretendo *explicar* – e, certamente, não de modo científico – a concordância entre as mensurações de uma propriedade pela existência de uma entidade que a possui.”⁷⁰. Além disso, Ghins não recorre à IME, visto que não se compromete com a afirmação de que sua hipótese consista na melhor explicação para a invariância observada em mensurações. Naturalmente, esse fato também faz com que sua proposta tenha alcance limitado, visto que os critérios de presença e invariância podem contar como razões para crença em certos objetos, mas não bastam para eliminar interpretações rivais que não recorram a esse tipo de comprometimento ontológico.

Agradecimentos

Agradeço à CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa; a meu orientador Eduardo Barra, pelo incentivo; e a Michel Ghins, por discussões frutuosas a respeito das temáticas aqui discutidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRA, E. S. O. *A realidade do mundo da ciência: um desafio para a história, a filosofia e a educação científica*. In: Revista Ciência & Educação, vol. 5, n. 1, 1998, p. 15-26.

CHIBENI, S. S. *Afirmando o consequente: uma defesa do realismo científico* (?!). Sciantia Studia, São Paulo, v. 4, n. 2, 2006, p. 221-249.

DUTRA, L. H. A. *Introdução à teoria da ciência*. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

GHINS, M. *Putnam's no-miracle argument: a critique*. In: CLARKE, S.; LYONS, T. (org.) *Recent themes in the philosophy of science: scientific realism and commonsense*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p. 121-138, 2002 (Australian Studies in History and Philosophy of Science, 17).

70 GHINS, 2013, p. 47.

_____. *Uma introdução à metafísica da natureza: representação, realismo e leis científicas*. Trad. Eduardo Salles O. Barra e Ronei Clécio Mocellin. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

LAUDAN, L. *A confutation of convergent realism*. In: BOYD, R.; GASPER, P.; TROUT, J. D. *The philosophy of science*. MIT Press, 1991, p. 223-245.

PUTNAM, H. *Mathematics, matter and method: Philosophical Papers vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SMART, J. J. C. *Philosophy and scientific realism*. Londres: Routledge, 1963.

VAN FRAASSEN, B. *A imagem científica*. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP/Discurso Editorial, 2007.

Questões fundamentais do hedonismo cirenaico

Rogério Lopes dos Santos

Pós-Graduando em Filosofia pela UFSM

Introdução

A Filosofia de Aristipo chegou até nós de forma fragmentada. A principal fonte para o estudo dessa corrente filosófica está limitada às poucas páginas da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* que o doxógrafo grego Diógenes Laércio (aprox. III d. C.) lhe dedicou. Isso é problemático, pois, em meio a tantos testemunhos (de discípulos e de adversários do hedonismo cirenaico), fica realmente difícil saber ao certo qual era a real proposta de Aristipo. Assim, o presente trabalho visa discutir dois pontos que consideramos fundamentais nessa Filosofia, a saber: o prazer somático como *fim* da ação e o controle dos desejos a fim de impedir que a busca pelo gozo dos prazeres culmine em excesso. Para além da obra de Diógenes Laércio, iremos nos valer fundamentalmente da seguinte bibliografia para a consecução do presente objetivo: *Praeparatio Evangelica* de Eusébio de Cesareia (263 d.C. – 339 d.C.), *Varia Historia* de Cláudio Eliano (175 d.C. – 235 d.C.), *Memorabilia* de Xenofonte (430 a.C. – 354 a.C.), bem como do artigo *Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus* de Kristian Urstad.

47

Resultado e discussão

A discussão acerca do prazer somático como *fim* da ação surge como um ponto problemático (*razão* pela qual é colocada aqui sob análise) devido a duas possíveis interpretações que se opõem. A primeira interpretação, cuja legitimidade se encontra no testemunho de Diógenes Laércio, afirma que o prazer ao qual Aristipo propunha como *fim* da ação era justamente o prazer somático, razão pela qual a melhor vida (a vida feliz) estaria no gozo desse tipo de prazer. Tal interpretação carrega consigo o seguinte problema: se a felicidade se encontra no gozo dos prazeres físicos, então, toda ação cujo *fim* for conquistar tais prazeres está moralmente justificada, independente do meio a partir do

qual isso seja feito. Embora distorcido, foi exatamente esse tipo de interpretação que fez do hedonismo cirenaico uma caricatura e, da ‘figura publica’ Aristipo, um depravado. Por outro lado, há a interpretação segundo a qual o prazer proposto por Aristipo não seria o prazer físico, mas um prazer aos moldes da *euthymía* – prazer referente à disposição anímica, prazer psíquico (*psyché* – ψυχή). Esse modo de conceber o hedonismo de Aristipo – representado aqui pelo trabalho de Urstad – também encontra respaldo em testemunhos de historiadores, filósofos e doxógrafos, como, por exemplo: Eusébio de Cesareia (263 d.C. – 339 d.C.) e Cláudio Eliano (175 d.C. – 235 d.C.).

Com relação ao controle dos desejos, tanto Diógenes Laércio quanto os demais comentadores aqui articulados, testemunham a favor de Aristipo. Nesse ponto, é interessante notar que, embora Diógenes Laércio contribua para a formulação de interpretações que apontam para um Aristipo despudorado, esse doxógrafo também não omite o fato de que Aristipo levava uma vida pautada pelo *meio termo*. O mesmo ocorre nas considerações feitas por Xenofonte (430 a.C. – 354 a.C.) em sua *Memorabilia*: há relatos (inclusive de Diógenes Laércio) de que Xenofonte não simpatizava com Aristipo, porém, isso não o impediu de testemunhar em favor desse filósofo ao afirmar que, para Aristipo, havia um *caminho do meio* que garantia a felicidade. O controle dos desejos tão caro a Aristipo (ao menos segundo o modo como ele é retratado) é uma das ‘chaves’ para a defesa de seu hedonismo: se Aristipo considerou a necessidade do controle dos desejos no intuito de evitar o excesso no gozo dos prazeres, de que forma esse mesmo filósofo poderia defender como *télos* da ação o prazer do intemperante? Essa é uma dentre outras questões fundamentais do hedonismo cirenaico que guia o presente trabalho.

Considerações finais

Assim como Diógenes Laércio procedeu ao buscar reproduzir alguns princípios da Filosofia cirenaica, a tese de Urstad, segundo a qual o *fim* da ação seria um prazer mental, também tem como seu fundamento o testemunho, o relato de outros historiadores e filósofos, e não do próprio Aristipo. A única justificativa para Urstad divergir

daquilo que Diógenes Laércio afirmou (a saber: que o *fim* da ação seria o prazer somático) é ter se servido de fontes bibliográficas aparentemente ignoradas pelo doxógrafo grego. Essa divergência, entretanto, de modo algum promove qualquer anulação de uma ou outra linha de raciocínio. Pelo contrário. Ao que nos parece, a investigação de Urstad acaba por complementar aquilo que claramente se encontra em escassez na obra de Diógenes Laércio. Se o doxógrafo omite um dado ou apresenta uma questão de forma unilateral, as fontes das quais Urstad se serve complementam essa omissão e unilateralidade, quer em relação ao prazer somático como *fim*, quer em relação à necessidade de um *meio termo* na busca pelos prazeres corporais proposto por Aristipo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AELIANUS, Claudius. *Varia Historia*. Heraclidis Pontici et Nicolai Damasceni. Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1866.

EPICURO, *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

EUSEBIUS, of Caesarea. *Praeparatio Evangelica*. Trans. E. H. Gifford. London: Oxford University Press, 1903.

LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas. Libros I-III e IV-VII*. Trad. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. R. D. Hicks. Vol. 2. Bilingüe grego-inglês. London: W. Heinemann, 1925 (Loeb Classical Library).

MULLACH, Friedrich Wilhelm August. *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Paris: Didot, 1867.

ROSTOVTZEFF, Michael. *História da Grécia*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro. Zahar, 1983.

SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da Tranquilidade da Alma*. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINELLI, Miguel. “Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro”. In: *Archai, revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, vol. 2 (2009): p. 169-182.

TYRIUS, Maximus. *Dissertations*. Vol. II. Trans. Thomas Taylor. London: C. Whittingham, 1804.

URSTAD, Kristian. “Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 3, (2009): p. 1-22.

_____. “Aristippus and Freedom in Xenophon’s *Memorabilia*”. In: *Práxis*, vol. 1 (2008): p. 41-55.

WATSON, John. *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*. **Glasgow: James Maclehose & Sons Publishers to the University; London and New York: Macmillan & Co., 1895.**

XENOFONTE. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium Apology*. Trans. E. C. Marchant. O. J. Todd. London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.

Os conceitos de “tecnicidade” e “concretização” simondonianos através dos seus exemplos técnicos

Pedro Mateo Baez Kritski

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

No primeiro capítulo da sua tese secundária – “*Du mode d’existence des objets techniques*” – intitulado “Gênese do objeto técnico: o processo de concretização”, Gilbert Simondon busca definir dois dos conceitos fundamentais da sua filosofia da tecnologia, a partir do enfoque nos indivíduos que compõem esta realidade⁷¹.

Concretização e tecnicidade são dois conceitos intimamente ligados entre si e com o meio do qual emergem e fazem parte. O filósofo, portanto, preocupa-se em apresentar basicamente estas duas estruturas existentes nos indivíduos técnicos, com a finalidade de contextualizar a leitura da sua investigação. Não entanto, os exemplos que são utilizados não servem apenas para reafirmar estes conceitos, mas para fundamentá-los de maneira crítica, o que leva inevitavelmente a novos conceitos e derivações de causas e relações íntimas existentes, como poderá ser observado.

A análise de Simondon tem início na preocupação com uma descrição geral dos artefatos técnicos, o que conduz a uma nova questão: sobre a ontologia, ou composição, destes objetos; uma vez que não basta apenas classificá-los, pois seria imprudente fazê-lo sem antes conhecer intimamente o que está sendo classificado. Na busca desta definição mais fina, de uma gênese, Simondon interpreta o objeto técnico como uma unidade de devir, não sendo anterior ou posterior ao seu devir, mas uma unidade presente em cada etapa deste devir. Há a identificação da existência de uma continuidade no objeto técnico comparado ao processo evolutivo biológico, um encadeamento entre os seus vários estágios, de modo que este processo evolutivo permanece em movimento e tensão mutacional incessante e, ao mesmo tempo, uno. Assim, o ser técnico pode ser definido como o portador da

71 SIMONDON, 2013.

tecnicidade, que só pode ser entendido se analisado através da sua cultura técnica ou manifestação do sentido temporal da sua evolução. Diferente do saber técnico, que captura esquemas de funcionamento presentes de maneira isolada, a tecnicidade dá coerência ao todo final e à existência das suas partes integrantes. Por esta razão, é imperativo para o autor se desvencilhar de uma classificação feita por intermédio de gêneros e espécies, uma vez que a sua visão de objeto técnico abarca uma comunicação entre indivíduos através da sua gênese composta pela tecnicidade, que age como transdutora de informações.

Identificada a tecnicidade simondoniana, não há outro modo de classificar os objetos técnicos do que em uma divisão simples e única, de acordo com a sua qualidade inerente de devir, de coesão entre as partes integrantes e o todo do artefato. A falta de coesão, a forma primitiva do objeto técnico, onde cada unidade teórica e material é tratada como um absoluto de perfeição intrínseca e, por isso, dependente de um meio hermético para o seu ideal funcionamento, é chamada por Simondon de forma abstrata do artefato técnico. O indivíduo técnico nesta fase, possui sérios problemas de integração com os outros componentes, pois são problemas de compatibilidade, de comunicação e estruturação geral. Nesse processo de preservação dos indivíduos – associado com a sua visão hermética de funcionamento – surgem então estruturas de proteção e defesa.

O exemplo escolhido pelo filósofo para retratar este efeito defensivo é o surgimento das aletas⁷² nos cilindros dos motores à combustão que, em um primeiro momento, tinham o propósito de dissipar o calor excessivo proveniente do ciclo de ignição. Em um momento posterior, estas aletas passam a integrar-se à estrutura dos cilindros, quando se percebe que a sua constituição física possui uma potência funcional latente: a de nervura⁷³. Absorvendo a superfície aletada na estrutura do

72 Aletas são superfícies estendidas. Compostas de um material com boa condutibilidade térmica, possuem o intuito de aumentar a área útil para troca de calor. É um recurso simples usado em dispositivos e superfícies que necessitam controlar a sua temperatura.

73 Termo proveniente da arquitetura e da engenharia civil que designa elementos estruturais salientes. Possuem uma característica intrínseca de ganho de resistência estrutural, e são aplicados tanto em edificações como em objetos.

Os conceitos de “tecnicidade” e “concretização” simondonianos através dos seus exemplos técnicos

cilindro, há um ganho de rigidez requerido pelas grandes pressões internas existentes no funcionamento do dispositivo, além de economia de material e manutenção do aumento da superfície para a troca de calor com o ambiente. O problema técnico, antes visto como de defesa entre indivíduos, pode ser resolvido através de uma abordagem de concomitância e convergência entre funcionalidades e características dos mesmos.

Este caminho convergente, de integração e de unidade traz maior coerência ao artefato, apesar dos resquícios inevitáveis de conflitos ainda existentes e de novas imperfeições de integração serem então identificadas a partir desta mudança. Entretanto, este é o trajeto progressivo: a redução da margem de conflito entre as subestruturas plurivalentes do objeto técnico; pois é a convergência que o especifica. O caminho para uma maior integração, uma mutação positiva do ser técnico, é o que caracteriza a fase concreta ou a concreticidade para Gilbert Simondon; sendo este o conceito que define a outra metade dos objetos técnicos na sua tentativa de classificação dos mesmos. A concreticidade é pensada como uma fase posterior, o devir do objeto técnico abstrato.

O objeto concreto é o resultado específico de uma convergência das suas partes, e das suas relações plurivalentes, partindo de uma existência abstrata, menos coesa e unificada. Este progresso possui uma origem interna, pois o artefato possui uma relação particular de condicionamento das suas relações íntimas de causação. Nessas relações de funcionamento do artefato o que sobra é útil, de maneira que o objeto técnico não possui uma dependência necessária do desenvolvimento científico para tornar-se mais concreto, uma vez que existe uma tecnicidade própria que o direciona rumo ao aprimoramento. O caso do triodo⁷⁴ é utilizado por Simondon para exemplificar esta visão. Esta válvula termoiônica, dispositivo utilizado em grande escala nos primeiros anos do desenvolvimento da eletrônica e, portanto, tecnologia contemporânea do filósofo, possui como útil a comutação e a amplificação de sinais em sistemas elétricos.

74 Nome dado a um dispositivo eletrônico valvulado (válvula termoiônica), constituído por três eletrodos: catodo, anodo e grade de controle.

Os problemas de operação, ou conflitos, desta válvula consistiam basicamente na capacitância⁷⁵ interna entre as placas do catodo e do anodo, e entre estas com a grade de comando (que possuía a função de controle do fluxo de corrente através destes eletrodos). Esta capacitância (acúmulo de cargas opostas separadas por um dielétrico e consequente campo elétrico) traz consigo o risco de auto oscilação do sistema como um todo, uma vez que o campo elétrico gerado é capaz de induzir tensões indesejadas em um sentido reverso ao funcionamento desejado. Para resolver o problema, foi então adicionada uma blindagem eletrostática entre a grade de controle e o anodo, com o objetivo de diminuir o efeito capacitivo. A questão é que esta nova placa, além de cumprir bem a sua função de desacoplamento capacitivo, acaba por interferir, através da sua diferença de potencial (tensão) no funcionamento da grade de controle, comportando-se como um novo anodo em relação à esta, e comportando-se como uma nova grade de comando, em relação ao anodo original, de maneira que faz-se necessário especificar o funcionamento em tensões relativas a cada uma das estruturas que a blindagem interage, como forma de garantir que o fluxo de elétrons vá para o seu objetivo final ou ao que era, em princípio, o anodo. Esta modificação, resultante de pressões internas e conflitos entre energias provenientes das diversas partes integrantes do objeto e o seu funcionamento final, gera um novo dispositivo: o tétrodo, que possui uma capacidade de amplificação de sinal muito maior que o seu antecessor, pelo acréscimo de impedância e pela sua capacidade de aceleração de elétrons, possível somente pela nova grade que, a priori, tinha o objetivo de diminuir ou eliminar um conflito inerente entre duas partes constituintes do triodo.

Entretanto, o tétrodo (dispositivo com quatro eletrodos) não pode ser considerado um dispositivo perfeito, como anunciado anteriormente na definição do objeto técnico como uma unidade de devir. De fato, há um problema na emissão em sentido inverso, por parte do anodo como resposta ao seu bombardeamento sofrido pelos elétrons do catodo, que é resolvido por Tellegen, introduzindo mais

75 Grandeza escalar determinada pela quantidade de energia elétrica armazenada, a partir de um campo elétrico formado pela relação da distância entre dois elementos condutores e o seu dielétrico (material isolante).

Os conceitos de “tecnicidade” e “concretização” simondonianos através dos seus exemplos técnicos

uma placa entre o anodo e a grade de blindagem eletrostática; o que gera um outro indivíduo técnico, agora com cinco superfícies eletrodinâmicas: o pêntodo. O curioso na análise deste processo de aprimoramento e evolução destes artefatos, é que o mesmo problema do funcionamento do tétrodo, pode ser resolvido também com a readequação de uma das suas partes integrantes deste dispositivo, de maneira que haja a condução forçada no sentido correto do fluxo de elétrons, pelo simples posicionamento dos eletrodos. O tétrodo por feixe dirigido equivaleria, em funcionamento, ao pêntodo, com a vantagem de ser superior na sua função de amplificação de potência, em razão da sua baixa distorção produzida. O tétrodo por feixe dirigido possui uma modificação em uma de suas partes (modificação do catodo), fazendo-o funcionar equivalentemente ao pêntodo sem precisar adicionar um componente a mais no sistema. Isso o deixaria mais complexo, pois adicionaria uma variável a mais no intrincado sistema de readequação de sinergias e causalidades relativas, entre elementos do artefato.

Para Simondon, o tétrodo por feixe dirigido, apesar de ser equivalente funcional do pêntodo, é mais concreto que este. O grau de determinação – no sentido de indicação exata, definição – é o conceito chave para entender a relação do tétrodo por feixe dirigido e a sua concreticidade superior frente ao pêntodo. Apesar da determinação apontar para um grau de especialização, ou separação dos elementos do artefato, cada especialização se mostra mais integrada às diversas funções, em lugar de uma só, o que elimina a suspeita de uma contradição entre concreticidade por meio da diferenciação.

O que ocorre com a modificação na forma do catodo, no tétrodo por feixe dirigido é exatamente uma diferenciação que gera maior concretização ou concreticidade ao artefato como um todo. Com o intuito de direcionar o fluxo de elétrons diretamente para o anodo, evitando o fluxo de emissão no sentido contrário, aproveita-se uma estrutura já existente e, com uma determinação específica da sua morfologia, integra-se ainda mais este elemento ao funcionamento total do objeto técnico. A polivalência e a interação entre as partes, características constituintes de um objeto concreto, são observadas neste valvulado de quatro eletrodos e não no pêntodo pois, segundo

Simondon, é neste novo tétrodo que se verifica o funcionamento adequado do artefato – através da interligação e comunicação, por sua vez, proporcionadas pela diferenciação do sistema em pontos de efeitos correlativos ao seu funcionamento último – e não através da simples adição de uma nova subestrutura como uma forma de defesa de determinadas partes do sistema. Essas partes menores do sistema, cujos problemas eram resolvidos por paliativos, agora possuem uma correção mais eficiente e, ao mesmo tempo, integrada a sua função principal.

Com estes exemplos, percebe-se que a tecnicidade e a concreticidade simondonianas, são elementos intimamente ligados e que identificam o *ser técnico*; pois possuem morada no próprio artefato. A tecnicidade só pode ser manipulada em direção à concreticidade através de uma visão de concomitância e convergência, e não de separação e defesa das suas partes integrantes. Considerando que o homem é quem possui o domínio e capacidade de manipulação da tecnicidade, Simondon fala diretamente ao projetista, mostrando-lhe como é importante ter em mente esta meta convergente para alcançar a real evolução dos seres técnicos, de maneira a identificar os elementos corretos a serem modificados nos indivíduos técnicos. A tecnicidade mostra-se então como o elemento que une e ao mesmo tempo separa os indivíduos técnicos. É ela que, ao mesmo tempo, dá um sentido quase familiar aos artefatos aparentemente mais díspares e se impõe como grande força motriz inerente a cada indivíduo técnico rumo à sua diferenciação e ao aperfeiçoamento sinérgico. Entretanto, a tecnicidade somente ganha realidade mutacional quando identificada e manipulada pelo homem. Desta maneira, direcionada para um fim unificador interno, a tecnicidade faz com que o objeto técnico caminhe da abstração em direção à concreticidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SIMONDON, G. *El modo de existência de los objetos técnicos*. 2. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

Relativismo de Protágoras

Danilo Pereira dos Santos

Universidade Estadual de Maringá

A comunicação pretende apresentar os objetivos da pesquisa de mestrado com especial foco em dois problemas levantados por ela no diálogo Teeteto de Platão. O objetivo dessa pesquisa é identificar e analisar o sentido filosófico da proposição do sofista do século V a.C. Protágoras de Abdera: “a medida de todas as coisas> é o homem”⁷⁶. Essa formulação foi criticada pelos filósofos da época, principalmente por Platão. Servindo-nos de fontes diversas, pretendemos reconstituir o pensamento de Protágoras e sua força filosófica. Pretendemos apresentar que, de certa forma, Protágoras, assim como o próprio movimento sofístico, contribuiu para o desenvolvimento filosófico da época e investigar se há argumentos relevantes para mostrar que as críticas dirigidas a ele por Platão não foram consistentes.

Os diálogos de Platão que pretendemos analisar é o Teeteto – obra em que o conhecimento é compreendido, inicialmente, como sensação, isto é, o conhecimento sobre as coisas se dá mediante os sentidos, e associado com a tese protagoriana homem-medida e com a tese heraclitiana tudo-flui – e Protágoras – obra em que poderemos compreender a perspectiva da educação sofística e moral de Protágoras, seus fundamentos e ligações com o relativismo que é expresso com maior e particular ênfase no Teeteto. Num primeiro momento a pesquisa se foca no contexto histórico e nas evidências de um Protágoras histórico presente, não apenas em Platão, mas nos seus contemporâneos, como, por exemplo: Aristóteles, Cícero, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Filóstrato etc. Pretende-se procurar, a partir dessas evidências, características que nos mostrem o pensamento de Protágoras, isto é, suas principais perspectivas. O foco e principal objetivo da pesquisa é ir de encontro com o relativismo de Protágoras; sua força filosófica e seus limites. Pretendo, nessa comunicação,

76 TEETETO, 152a.

apresentar alguns problemas que parecem se evidenciar do diálogo Teeteto.

Tendo em vista a totalidade dos diálogos de Platão e algumas aparições da perspectiva da sentença protagoriana “homem-medida”, percebe-se que a obra Teeteto possui um desenvolvimento mais concentrado dessa perspectiva. Nela encontramos Sócrates indagando o discípulo de Teodoro, Teeteto, sobre o que é o conhecimento. Este, após defini-lo como sensação⁷⁷, concorda com Sócrates quando ele associa sua tese com a de Protágoras⁷⁸ – homem-medida – e ainda, mais adiante, quando afirma que essa tese possui, por assim dizer, um caráter exotérico e esotérico⁷⁹. Isto é, enquanto Protágoras dizia em público que o homem é a medida de todas as coisas, para seus discípulos, porém, diz Sócrates, ele explicava que tudo muda e nada permanece; que todas as coisas estão em constante fluxo, isto é, num contínuo devir (vir-a-ser)⁸⁰. Nesse momento do diálogo há uma associação entre três coisas: sensação, relativismo e fluxismo. Há a presença da definição de Teeteto, da máxima de Protágoras e da posição da filosofia jônica (discípulos de Heráclito). É assim que a tese de Teeteto, conhecimento é sensação, é configurada. Deste ponto o relativismo de Protágoras, então, passa a ser analisado e refutado por Sócrates. O ponto que queremos, num primeiro caso, chamar a atenção, é para essa associação feita por Platão: é possível afirmá-la como coerente?

Mais adiante, neste mesmo diálogo, Sócrates faz uma crítica ao relativismo⁸¹, isto é, à ideia de que todas as opiniões são verdadeiras porque cada qual julga o que é verdadeiro por perceber (sensação) as coisas como verdadeiras. Essa crítica ficou muito conhecida e batizada, no século III d.C. por Sexto Empírico, na sua obra *Contra os Matemáticos*, como peritropé; que significa em certo sentido “voltar o argumento contra” ou até, como Chappell⁸² traduz, autorefuturação. Na crítica Sócrates refuta Protágoras – simulando sua participação no

77 *Ibid.*, 151e.

78 *Ibid.*, 152a.

79 *Ibid.*, 152c.

80 *Ibid.*, 152d-e.

81 *Ibid.*, 171a.

82 2006.

diálogo – dizendo do seguinte modo: se algumas pessoas ou a maioria não concordar com a tese de Protágoras, logo a tese dele cai por terra ou, em outras palavras, se ele diz “todas as opiniões são verdadeiras” e alguém lhe diz “todas as opiniões não são verdadeiras” ele é obrigado a concordar com a tese contrária a dele, pois ela afirma a tese do seu opositor e, conseqüentemente, nega a si própria. Contudo, há um momento do diálogo, um pouco antes dessa crítica, em que Sócrates simula uma defesa de Protágoras⁸³. Nessa parte – conhecida entre alguns estudiosos como Apologia a Protágoras – Sócrates teatralmente imagina o sofista se defendendo da seguinte forma:

Cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe parecem más, as muda, de modo a parecerem a serem boas. (...) para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível -, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos (...) penso que, a quem tem uma opinião a fim ao

83 *Ibid.*, 166a-168c.

defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. [...] E afirmo os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que cada cidade parece ser justo e belo é isso para ela, enquanto o assim determinar. [grifo meu]

O que gostaríamos de chamar atenção nessa defesa é para o peso que Protágoras coloca no valor de um argumento/opinião e não na verdade de um argumento/opinião. O ponto para ele não é a verdade que cada um profere como sendo certa, mas “como” cada um profere como sendo certa e, além de tudo, seu valor ou, ainda, utilidade. Se cada pessoa possui uma percepção particular e distinta das demais e expressa, a partir disso, uma opinião particularmente verdadeira, é o valor do argumento que determinará sua verdade (útil). Uma cidade, por exemplo, elabora suas leis e as mantém, porém, enquanto elas forem úteis. Protágoras afirma que cada um possui sua própria verdade, que o “homem é a medida de todas as coisas”, mas não que a medida de um determina a medida de todos. Isto é, as medidas da maioria que garantem o estatuto de verdade; as opiniões melhores que definem – com unanimidade – a verdade que é válida para todos. Tendo em vista esta ideia, procuramos mostrar que o argumento peritropé não parece suficiente para refutar a tese de Protágoras. Por dois motivos [são conjecturas que ainda estão sendo analisadas com cuidado]: um com base na defesa e outro com base num argumento simplesmente lógico. Com relação à defesa, Sócrates, ao pronunciar a tese contrária – Todas as opiniões não são verdadeiras – não pronuncia, Protágoras poderia dizer, um argumento útil. Já com base no argumento lógico, Sócrates, ao dizer “todas as opiniões não são verdadeiras” faz uso da própria tese de Protágoras “todas as opiniões são verdadeiras” e, assim, acaba por

confirmar a própria tese de seu formulador. Há de fato uma negação da tese de Protágoras, na qual ele é obrigado concordar, mas que não deixa de partir da própria tese. A verdade de Protágoras e a verdade de Sócrates são estranhamente concordantes. Seria possível afirmar uma inconsistência com base nesses motivos?

Tendo em vista que a pesquisa se encontra no seu início, pretende-se abordar, além dos problemas (conjecturados) apontados até aqui, um pouco sobre os objetivos principais, alguns problemas com relação à reconstituição de um pensamento antigo, que não deixa de ser relevante para motivar um diálogo a respeito do sentido de “pesquisa científica” e suas implicações dentro da pesquisa da filosofia grego-antiga.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASERTANO, G. Sofista. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

GUTHRIE, W.K.C. Os Sofistas. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

KERFERD, G.B. O Movimento Sofista. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2003.

PLATÃO/Teeteto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

GILLESPIE, C.M. The Truth of Protagoras. *Mind*, New Series, Volume 19, Issue 76 (Oct., 1910), 470 – 492.

CHAPPELL, T. Reading Plato's Theaetetus. EUA: Hackett Publishing Co, Inc; Paperback Ed edition, 2005.

LEE, M-K. Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus. Oxford: Clarendon Press, 2005.

OPHUIJSEN, J. M. v. RAALTE, M. v. STORK, P. Protagoras of Abdera: The Man, His Measure. LEIDEN-BOSTON: BRILL, 2013.

O jaguar e o lobo: questões filosóficas acerca do imaginário antropológico e político

Gustavo Henrique Fontes de Holanda

Universidade Federal do Paraná

Esta pequeno artigo se articula com um esforço coletivo para recuperar a figura do nativo ameríndio como elemento para o debate filosófico contemporâneo, e surge como parte de uma pesquisa acerca da Antropofagia oswaldiana e tupinambá. Um dos pressupostos desta análise está no reconhecimento da “autodeterminação ontológica” dos povos nativos, no sentido em que eles habitam uma realidade física e metafísica que lhes é plena e própria.

Esta questão do reconhecimento da plenitude da vivência (ou existência) proporcionada pelo ‘mundo da vida’ (*Lebenswelt*) dos nativos ameríndios, remonta ao velho brocado da divisão ocidental entre Natureza e Cultura, que desde a cisão fundamental operada por Parmênides, tem nos oferecido as diversas projeções moralistas e preconceituosas sobre os povos nativos. Exemplar é a fala de Kant quando afirma que: “olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a guerra contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade”.

Esta foi desde o início a sentença do Ocidente cristão para o resto da humanidade, degradação animal. E queriam dizer com isso que aqueles Outros – pensados aqui enquanto alteridade irreduzível e desafiadora. Talvez até mais desafiadora em termos morais do que bélicos. Era muito difícil aceitar que existia por aqui uma espécie de humanidade nua e feliz na sua ignorância da lei moral. Não a toa este impacto da descoberta foi o prenúncio de todo um ciclo das Utopias. Mas esta questão de fato remonta no fundo a divisão entre Natureza e Cultura como operada pelo Ocidente.

O antropólogo Roy Wagner, em seu livro *A invenção da cultura*⁸⁴ problematiza de maneira aguda a versão ocidental do conceito de Cultura, que pressupõe “a existência de uma ordem fenomênica e inata chamada ‘natureza’ como algo distinto daquela coisa artificial e aperfeiçoável que chamamos de ‘cultura’.” Segundo o autor, isto se deve em grande parte ao fato de a ciência positiva ter assumido o lugar de meta-narrativa hegemônica, enquanto ‘cultura do progresso’. Neste sentido, Wagner aponta que “o empirismo naturalista – o apelo aos ‘fatos’ naturais e a experiência da natureza como um meio de ‘prova’ e certeza científica – é então essencialmente um apelo à efetividade de nossos próprios controles culturais”⁸⁵.

Por tais motivos é que nos propusemos a uma investigação dos nativos ameríndios a partir de suas próprias categorias de imanência, ambivalência e inconstância, capazes, supomos, de promover uma subversão dos conceitos de identidade e transcendência como propostos pela metafísica tradicional. Para esta tarefa, guiados pelo conceito de ‘antropofagia’ de Oswald de Andrade, elegemos como tema os Tupinambás que ocupavam a Costa brasileira quando do momento da Conquista, buscando assim pensar a antropofagia como *praxis* e como teoria.

É neste sentido que trata-se aqui de investigar filosoficamente questões acerca do imaginário antropológico/político, ao analisá-lo com ênfase nas figuras do jaguar e do lobo. Com jaguar faz-se uma referência ao ‘*eu jaguar*’, a partir da célebre frase do lendário Cunhambebe⁸⁶, referida aqui como uma espécie de arquétipo da subjetividade Tupinambá. E o lobo, representa naturalmente o clássico argumento hobbesiano, acerca da necessidade de um poder capaz de manter a todos em respeito, e assim, conter o perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que existe em cada homem, e que só terminaria com a morte.

Para Hobbes, é através da constatação de tal cenário que valeria a pena “pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os

84 2012, p. 325.

85 WAGNER, 2012, p. 327.

86 Hans Staden: *Suas viagens e cativo entre os selvagens do Brasil*. Cap. XLIII. Caput. 44, p. 100. Edição comemorativa Fac-similar, 1900. São Paulo.

homens que puder, durante o tempo necessário até chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo”⁸⁷. Contra esta visão, pretendemos apresentar a figura do ‘*eu jaguar*’ como expressão desta subjetividade antropofágica, enquanto alteridade desafiadora e irredutível.

Primeiramente, é preciso deixar claro que o clássico filósofo inglês, cânone do pensamento político, Thomas Hobbes, se equivocou ao julgar que “os selvagens americanos viveriam de maneira quase animal; a ausência de organização social transparecendo em sua submissão a concupiscência natural; não havendo entre eles o universo da regra”⁸⁸. Pois, com a evolução da antropologia, desde o século XIX, seria hoje impossível negar aos ameríndios o universo da regra, que se expressa claramente, por exemplo, a partir da lei da exogamia, ou proibição do incesto⁸⁹. Segundo o Antropólogo Pierre Clastres, há sociedades humanas porque há troca de mulheres, porque há proibição do incesto⁹⁰. Ainda que o critério para a familiaridade proibitiva não seja estático, nem esteja dado de uma vez por todas, a partir do nascimento⁹¹, o fato é que, ao contrário do que pensou Hobbes, envolvido que estava no antinômio guerra x organização social, os ameríndios (e particularmente os Tupinambás, de quem se teve mais notícia nos anos da invasão e conquista, por ocuparem grande parte da Costa) tinham no fenômeno da guerra o motor de sua vida social. É a “máquina de guerra” segundo Deleuze e Guatarri, enquanto conceito capaz de captar a positividade da Guerra.

Pois na socialidade Tupinambá, era através da guerra que os jovens se tornavam homens plenos e, portanto, capazes de efetuar o matrimônio. Era na guerra também que se projetavam as lideranças

87 HOBBS, 1997, p. 109.

88 HOBBS, 1997, p. 110.

89 Pierre Clastres (2004, p.261) aponta que: “a sociedade humana manifesta-se no universo da regra e não da necessidade, no mundo da instituição, não do instinto. A troca exogâmica de mulheres funda a sociedade como tal na proibição do incesto”. Veremos adiante a articulação desta formulação com a expressão ‘aventura exogâmica’, enquanto definição oswaldiana de todo ato de abertura para o fora, para outro, a diferença; enquanto predação antropofágica.

90 CLASTRES, 2004, p. 264.

91 WAGNER, 2012, p. 341.

regionais e se articulavam alianças. Era ainda através da guerra, especificamente no apresamento do inimigo para o seu posterior ritual de sacrifício, que se colocava em marcha a mola mestra desta sociedade, qual seja, o ritual de celebração da vingança e do ‘devir’ guerreiro.

O ponto que queremos enfatizar nesse momento é a positividade da guerra nestas comunidades que, enquanto expressão de uma sociedade contra o Estado, diz respeito à afirmação obstinada de autonomia. A guerra seria portanto, negação da unidade, da unificação política, no quanto esta implica o paradigma da sujeição, da hierarquia, da subserviência. Neste sentido, a recusa ameríndia ao Estado seria a recusa da *exo-nomia*, da lei exterior, é simplesmente a recusa, inscrita como tal na estrutura da sociedade primitiva, da submissão⁹². Clastres condensa da seguinte maneira a questão:

em que condições é possível pensar o Um? É preciso que de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado.⁹³

65

Neste sentido, entendemos que o ‘estado de natureza’ hobbesiano é aquele em que o homem viveria em completa insegurança quanto à posse de seus bens e o futuro de sua vida, imerso que estaria em um estado de guerra de todos contra todos (*homo homini lupus, bellum unius cuiusque* – o homem é o lobo do homem, e a guerra de todos contra todos). Segundo Hobbes “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros, quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”⁹⁴; pois haveria em cada sujeito, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que só terminaria com a morte. Por isso valeria a pena “pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo

92 CLASTRES, 2004, p. 269.

93 CLASTRES, 2013, p. 229.

94 HOBBS, 1997, p. 108.

necessário até chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo”⁹⁵. Sendo, portanto, o Leviatã (o monstro mítico e o Estado empírico), este poder suficientemente grande, capaz de manter a todos em respeito – pelo medo.

A questão do egoísmo na argumentação de Hobbes (e Freud) alcança ares de proposição ontológica, pois visa o ser humano enquanto fenômeno global, sem distinção de geografia, bioma ou cultura, como se pretende toda ‘boa filosofia’ em busca do ser humano universal e abstrato: “a terra toda está coberta de nações das quais só conhecemos os nomes, e ainda queremos julgar o gênero humano”, ironiza Rousseau⁹⁶. Para contrapor esta teoria, lançaremos mão do rigoroso estudo etnográfico empreendido pelo sociólogo Florestan Fernandes⁹⁷, a partir de vasto material de crônicas e relatos sobre os Tupinambás.

Com relação à posse, propriedade e o uso fruto dos bens adquiridos pelo próprio esforço (argumento de Hobbes e Rousseau para validar a propriedade privada), vejamos alguns relatos sobre a economia doméstica tupinambá: “o que é de um é de todos, e sempre de qualquer coisa que um coma, por pequena que seja, todos os circunstantes hão de participar dela”⁹⁸. Ou este outro: “mostram os selvagens sua caridade natural presenteando-se diariamente uns aos outros com veações, peixes, frutas e outros bens do país; e prezam de tal forma essa virtude que morreriam de vergonha se vissem o vizinho sofrer falta do que possuem”⁹⁹.

Esta observação também está presente no célebre ensaio de Montaigne, “Dos Canibais”, quando faz alusão ao espanto de um Tupinambá, ao notar “que havia entre nós (eles, os franceses) homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades, e que suas metades eram mendigos às suas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades daqui, necessitadas, podiam suportar tal injustiça, sem que pegassem os outros pela goela ou

95 HOBBS, 1997, p. 109.

96 1973, p. 307.

97 1975.

98 FLORESTAN, 1975, p.14.

99 LERY, *apud*. FLORESTAN, 1975, p. 14.

ateassem fogo em suas casas”¹⁰⁰. É esta formação de uma subjetividade outra, radicalmente diferente da Ocidental, que pensamos causar uma espécie de fenômeno óptico de refração, de forma que as lentes teóricas forjadas a partir do paradigma do individualismo ocidental (com egoísmo exacerbado) não alcançam nossa subjetividade ameríndia, individual e coletiva, em sua particular luminosidade. E uma das figuras desta alteridade, seria o ‘*en jaguar*’ ou ‘mau-selvagem’.

Passemos a uma citação que melhor nos contextualiza quanto à diferença que queremos apontar, ao tratar da surpresa do Capuchinho Claude d’Abeville, ao perceber que nossos selvagens não eram ‘lobos de homens’, como previa.

Em verdade, imaginava eu que iria encontrar verdadeiros animais ferozes, homens selvagens e rudes, enganei-me, porém, totalmente. [...] Na realidade é esse o povo que não quer ser guiado pela força, mas sim pela doçura e pela razão. [...] quanto mais altamente colocados mais magnânimos desejam mostrar-se.¹⁰¹

67

Sob outro aspecto, podemos concluir que a falta de sujeição presente no horizonte ameríndio, se explicaria por um *ethos* político que nos remeteria ao fato pedagógico de que cada sujeito dentro de uma comunidade tupinambá é formado de modo a ser capaz de desempenhar todas as funções necessárias para o provimento seu e de sua família, de forma que “o homem e a mulher sabiam [exatamente] como agir nas diversas atividades relacionadas com a caça, com a pesca, com a horticultura, com a repartição dos víveres, com o conforto e a segurança doméstica, com a guerra etc.”¹⁰². O que nos remete a um ideal de independência e autonomia por parte dos sujeitos, que impediria qualquer relação de sujeição e coerção política. Por isso Clastres pôde afirmar que uma sociedade assim “funciona de tal

100 MONTAIGNE, 2004, p. 198.

101 D’ABEVILLE, *apud*. FLORESTAN, p. 59-60.

102 FERNANDES, 1975, p. 20.

maneira que a desigualdade, a exploração e a divisão sejam impossíveis”¹⁰³.

Nesse sentido, a pessoa singular tupi seria constituída através de uma incessante relação com o Fora (inimigos, animais, divindades), fonte de toda agência, matriz de todo poder nestas comunidades. Segundo Stutzman, “nesse individualismo selvagem, não havia noção de personalidade individual, mas a construção contínua de singularidades, tendo em vista as relações com as figuras da alteridade: inimigo, animais, deuses e brancos”¹⁰⁴. A pessoa aí se tornaria um ‘entre’, e não um ‘ente’. A condição humana, sendo então “pura potência e dessemelhança a si”¹⁰⁵.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald. *Do Pau Brasil a Antropofagia e às utopias*. Obras Completas. Vol. 6. Ed. Civilização Brasileira. 1978

_____. *Estética e Política*. Ed. Globo. 1992.

ARINOS, Afonso. *O Índio brasileiro e a revolução francesa*. Ed José Olímpio. Rio de Janeiro. 1976.

BARBOSA, Gustavo. *A socialidade contra o Estado: a Antropologia de Pierre Clastres*, dissertação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2002.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Ed. Cosac&Naif. São Paulo-SP. 2013.

_____. *A Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naif, 2004.

_____. *Entre silêncio e diálogo*.

103 CLASTRES, 2004, p. 254.

104 STUTZMAN, 2002, p. 233.

105 VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 645.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Os Pensadores. Ed Nova Cultural. 1997.

MONTAIGNE, Michel. “*Dos Canibais*”. Ensaaios. Ed. Nova Cultural. São Paulo-SP. 2004.

MUSSA, Alberto. *Meu Destino é ser Onça*. Record. 2ª Ed. Rio de Janeiro. 2009.

NODARI, Alexandre. *O Perjúrio Absoluto*, in CONFLUENZE Vol. 1, No. 1, 2009, pp. 114-135, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne. Università di Bologna.

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia e EDUSP. 1974 (1556).

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Ed. Cosac & Naif. São Paulo. 2012 SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais*. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1970.

FERNANDES, Florestan. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Ed Vozes 1975.

_____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Museu Paulista; 2ª ed., São Paulo, Pioneira/Edusp, 1970.

O conhecimento de Deus como fundamento das ciências no *Tratado Teológico-Político* de Spinoza

Débora Corrêa Gomes

Doutoranda em Filosofia pela UFRGS.

Introdução

O capítulo IV do **Tratado Teológico-Político (TT-P)** de Baruch Spinoza parece ser um apartado no interior do argumento geral realizado na primeira parte da obra, que vai da introdução até o capítulo XV, uma vez que, nos três primeiros capítulos e introdução, Spinoza começa a elaborar a sua crítica à teologia ao mostrar o fundamento imaginativo do seu conhecimento, e nos capítulos seguintes Spinoza apresenta uma longa discussão sobre a função real dos relatos bíblicos e os cerimoniais religiosos tendo em conta sua crítica inicial que é, nestes outros capítulos, retomada.

Essa aparente discrepância, entretanto, é dissipada ao deixarmos de lado o fato de que Spinoza examina, neste quarto capítulo, a definição do termo lei considerada ou como ordem geral da natureza, regular e imutável ou como regra de vida proveniente da decisão humana, problema que interessa muito mais à segunda parte do **TT-P**, ou o aspecto da Política. Ao tratar do significado da lei divina, Spinoza recupera a linha argumentativa exposta nos primeiros capítulos do **TT-P** ao retomar o desenvolvimento da crítica ao fundamento imaginativo da Profecia que é a base do pensamento teológico.

Nosso propósito neste breve artigo diz respeito a definição que Spinoza oferece à lei divina como conhecimento de Deus no capítulo IV do **TT-P** e a relação desta definição com a influência cartesiana no que diz respeito ao estabelecimento de um fundamento para às ciências. Nosso exame busca estabelecer a distinção entre a perspectiva de Descartes e de Spinoza sobre a ciência e seu fundamento considerando a passagem encontrada no quarto capítulo do **TT-P** que mencionamos a seguir:

todo o nosso conhecimento e certeza que
exclui real e completamente a dúvida

depende apenas do conhecimento de Deus, tanto porque sem Deus nada pode existir nem ser concebido, quanto porque podemos duvidar de tudo enquanto não tivermos de Deus uma ideia clara e distinta. Segue-se daí que nosso soberano bem e nossa perfeição dependem somente do conhecimento de Deus.¹⁰⁶

Antes, porém, de partir para o exame da passagem propriamente dita, algumas considerações sobre a teoria do conhecimento de Spinoza e a relação desta com o tema tratado no **TT-P**.

I. Gêneros de conhecimento: imaginativo, racional e intuitivo

Spinoza apresenta, no segundo livro da **Ética** (EII P40 esc.2), uma tipologia dos gêneros de conhecimento segundo a origem mesma do conhecimento e a capacidade da imaginação, razão ou intuição em oferecer ideias adequadas ou inadequadas das coisas em razão da relação que tais fontes podem ter ou não com a causa incondicionada. Assim, temos três diferentes tipos de conhecimento: o conhecimento imaginativo, cujas fontes são a percepção sensível e a imaginação, que só podem nos fornecer ideias inadequadas, necessariamente mutiladas e confusas pois a percepção sensível e a imaginação se relacionam com os efeitos, mas não com a causa das coisas; o conhecimento da razão que é fundado em noções comuns e o conhecimento intuitivo que, mesmo sendo um conhecimento de particulares, é um conhecimento verdadeiro porque não parte dos efeitos e sim do conhecimento da causa incondicionada. Estes dois últimos gêneros de conhecimento oferecem ideias adequadas, com a diferença de que a razão nos dá ideias adequadas de universais e a intuição, ideias adequadas de coisas particulares.

106 SPINOZA, 2014, p.110.

II. Conhecimento imaginativo e conhecimento racional no TT-P

No âmbito relativo ao **TT-P** e suas questões de fundo, a distinção relevante entre conhecimento imaginativo e conhecimento da razão dizem respeito ao estabelecimento de regras e a relação que os homens têm com as mesmas. Os homens, quando guiados somente pela imaginação, obedecem às leis fixadas por uma autoridade moral não por conhecer o que está em questão para que tal regra seja estabelecida, mas porque o sentimento de piedade e a relação com a autoridade religiosa guiam a sua decisão de seguir cegamente o preceito estabelecido. Diferentemente, os homens que conhecem a causa ou a necessidade das leis, as respeitam não por uma atitude devocional ou temerosa, mas porque se põem em acordo racional com tais leis.

Spinoza toma como exemplo, considerando a Escritura, a relação que Adão mantém com o mandamento divino acerca da árvore do conhecimento do bem e do mal. Conforme Spinoza, a ordem divina, bem entendida, “parece significar que Deus ordena a Adão fazer o bem e procurar o bem pelo fato de ser ele o bem, e não por ser contrário ao mal, ou seja, procurar o bem por amor do bem e não por medo do mal”¹⁰⁷. A interpretação do primeiro homem, entretanto, é a de que a ordem expressa por Deus é uma proibição e não uma regra de vida cujo conteúdo diz respeito a melhor maneira de agir, pois ao considerar somente o bem e não o mal, ou seja, mediante o conhecimento do verdadeiro e do amor ao bem, os homens agem livremente sem o temor do mal e da represália.

Adão, ao tomar o ordenamento divino acerca da árvore do conhecimento do bem e do mal como imposição divina que obstrui o provar o fruto desta árvore, sem considerar o conteúdo que expõe a razão de tal ordem, age por temor e assim, diminui a sua potência de agir. E assim como o primeiro homem mítico, a maioria dos homens são guiados somente pela imaginação, e só entendem as leis humanas como prescrições concernentes ao mérito ou ao demérito, sem agir de

107 SPINOZA, 2014.

modo justo porque não conhecem as razões para as quais tal regra é fixada.

III. O conhecimento de Deus ou Sumo Bem

O aspecto da normatividade é tratado no capítulo IV do **TT-P** juntamente com as leis regulativas e a lei divina. Spinoza estabelece uma primeira distinção entre as leis regulativas, que dizem respeito à mecânica da natureza e suas leis imutáveis e as leis humanas que são definidas como leis que partem de uma decisão humana com vistas a um determinado fim e, por terem como causa eficiente somente a decisão dos homens, podem ser observadas ou desrespeitadas, segundo seu arbítrio. Já a lei divina, em comparação com a lei humana, não é uma simples norma estabelecida para garantir a sobrevivência e a comodidade dos homens, mas é uma regra que tem por objeto “apenas o soberano bem, quer dizer, apenas o verdadeiro conhecimento e o amor de Deus”¹⁰⁸.

Desta definição mais geral da lei divina, Spinoza prossegue esclarecendo a relação entre a lei divina e o sumo bem: uma vez que o entendimento é a melhor parte do nosso ser, sua perfeição consiste no nosso soberano bem. E a perfeição do entendimento é só possível pelo conhecimento de Deus pois, como já havíamos mencionado, “todo o nosso conhecimento e certeza que exclui real e completamente a dúvida depende apenas do conhecimento de Deus”.

Na **Ética** I axioma 4, Spinoza afirma que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” Este axioma é a base para toda a compreensão da teoria do conhecimento de Spinoza, ou seja, o conhecimento de todas as coisas depende do conhecimento da causa incondicionada. Tendo em vista esse axioma, podemos prosseguir na passagem aqui investigada do capítulo IV do **TT-P**: “sem Deus nada pode existir nem ser concebido, [...] porque podemos duvidar de tudo enquanto não tivermos de Deus uma ideia clara e distinta.”¹⁰⁹.

108 SPINOZA, 2014, p. 110.

109 SPINOZA, 2014, p. 110.

A passagem citada logo acima, chama a nossa atenção para o fato, pouco comum nas obras de Spinoza, à exceção dos **Princípios de Filosofia de Descartes**, que o autor do **TT-P** use em sua exposição acerca da lei divina como verdadeiro conhecimento, ou sumo bem, termos relativos ao vocabulário próprio ao filósofo racionalista francês. Em primeiro lugar, a modalidade de pensamento caracterizada pela incerteza, a dúvida; em segundo lugar, Spinoza afirma que dissipamos toda a dúvida no momento em que somos capazes de pensar uma ideia clara e distinta de Deus. A dúvida em Descartes é, como o filósofo afirma logo no início das **Meditações Metafísicas**, a base ou o critério para seu método para a constituição da ciência. E os conceitos de clareza e distinção estruturam toda a elaborada teoria do conhecimento cartesiano.

A questão que podemos colocar, tendo em vista a apropriação do vocabulário cartesiano nessa passagem, é: até que ponto Spinoza acompanha a tese cartesiana acerca da ideia de Deus como o fundamento do conhecimento? Descartes faz da ideia clara e distinta de Deus, o fundamento da primeira certeza epistêmica, o cogito. Sem o cogito não podemos avançar no conhecimento das coisas, mas é a ideia de Deus que permite afastar toda a possibilidade de duvidar. Vejamos as diferenças da perspectiva cartesiana para a de Spinoza.

Se Spinoza, ao afirmar que “podemos duvidar de tudo enquanto não tivermos uma ideia clara e distinta de Deus” emprega as noções de clareza e distinção no mesmo sentido de Descartes, ou seja, uma ideia clara é aquela que se apresenta de modo manifesto à uma mente atenta e uma ideia distinta, além de ser clara, “é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro”¹¹⁰, o mesmo não pode se dizer a respeito da variedade do pensamento caracterizada pela incerteza, ou seja, a dúvida.

Em Descartes, a dúvida é o critério fundamental para toda a investigação do fundamento da ciência no exame levado a cabo nas **Meditações Metafísicas**. Nos primeiros parágrafos das **Meditações**, Descartes declara que a razão lhe persuade a não aceitar como um conhecimento nada do que for inteiramente certo e indubitável e ao

110 DESCARTES, 2002, p. 61.

lidar com um conjunto de informações sobre algo que julga conhecer, “se eu (ele, Descartes,) for capaz de encontrar alguma razão para a dúvida, será o suficiente para justificar o abandono de tudo.”¹¹¹.

Para Spinoza, na passagem estudada, a dúvida não diz respeito a um critério para aceitar ou negar algo que julgamos conhecer, mas se trata tão somente da perspectiva mental concernente a nossa relação com as ideias inadequadas, ou incertas. Afastar a dúvida pelo conhecimento da causa incondicionada, como expressa o axioma 4 do livro primeiro da **Ética**, é uma exigência que proporciona à mente uma certeza metafísica diferente da certeza expressa primeiramente pelo cogito que é a exigência fundamental do modelo do conhecimento cartesiano, antes mesmo da prova da existência de Deus.

Conclusão

A passagem por nós examinada se trata efetivamente da ideia de Deus, tal como é originalmente concebida por Spinoza, como sumo bem ou perfeição do entendimento. Embora Spinoza faça uso de termos cartesianos para expor o seu argumento, sua teoria do conhecimento difere do filósofo francês ao não fazer da dúvida um critério para a fundação do conhecimento. Ao contrário, ao estabelecer como um axioma sobre o conhecimento dos efeitos que os mesmos só podem ser conhecidos pelo conhecimento da causa incondicionada, ele nos remete imediatamente a sua ontologia peculiar, apartando-se de uma suposta influência cartesiana

É a partir de sua ontologia que Spinoza traça o caminho oposto na apresentação e demonstração das matérias em sua *Ética*. Se Descartes segue a via analítica para a apresentação do fundamento da ciência, distinguindo a ordem do ser da ordem da demonstração, Spinoza, seguindo a definição dada no axioma 4, percorre a via sintética tomando a causa incondicionada como o fundamento para o conhecimento de tudo o que se segue necessariamente do seu Ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

111 DESCARTES, 1999, p. 46.

DESCARTES, René. *Meditations on first Philosophy*. London: Routledge, 1993.

_____. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

GLEIZER, Marcos A. *Imaginação, Verdade e Falsidade na Ética de Espinosa*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, 1987.

_____. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

_____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

Estado de exceção: Agamben entre Carl Schmitt e Walter Benjamin

Benjamin Brum Neto

Mestrando em filosofia pela UFPR.

Em 1995, Agamben inaugura a série *Homo sacer*, onde encontramos um refinado aprofundamento das questões mais essenciais do direito com uma abordagem marcadamente filosófica. Esse aspecto filosófico não é devido apenas à imersão em autores da filosofia, mas à própria metodologia e forma de investigação do filósofo. Seu objetivo, antes de propor uma nova teoria do direito, é o de realizar uma *arqueologia dos discursos jurídicos* que deram lugar às grandes teorias jurídicas, mas também uma *genealogia das práticas políticas* que representam a manifestação do poder, com destaque para suas formas mais paradigmáticas. A partir dessas investigações, o italiano tem em mãos os elementos necessários para compreender de que forma se constituiu a máquina jurídico-política do ocidente e também é capaz de mostrar as aporias constitutivas dos modelos políticos contemporâneos.

Em seu livro *O Estado de Exceção*, mais precisamente no capítulo “Uma Luta de Gigantes Acerca de um Vazio”, Agamben aborda o debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt a fim de mostrar a importância da noção de exceção para a reflexão jurídico-política. Mais do que uma mera eventualidade do direito, a exceção desafia a própria racionalidade jurídica, pois além da mera oposição entre exceção e regra, o que se coloca em jogo é a própria distinção entre política e direito, isto é, entre uma concepção de direito que necessita de uma referência externa e uma outra concepção de direito que identifica o próprio ordenamento jurídico à um sistema lógico e fechado em si mesmo de normas jurídicas. A exceção é o que desvela essa aporia constitutiva do próprio direito, essa impossibilidade de indistinção entre interno e externo, entre direito e fato. Isso quer dizer que a exceção desfaz a nitidez do que se pode considerar como sendo o ordenamento jurídico em seu estado de normalidade (vigendo e sendo aplicado) e as condições extraordinárias de sua realização (vigendo, mas sem

aplicação).¹¹² Esse paradoxo, que Agamben identifica a partir da noção de exceção, pode ser remetido ao clássico debate entre a teoria pura de Hans Kelsen e a teologia política de Carl Schmitt.

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é então nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito¹¹³, nem a norma suprema do ordenamento jurídico¹¹⁴: ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão.¹¹⁵

A discussão de Agamben está profundamente influenciada pela disputa clássica entre positivismo jurídico e uma doutrina política do direito. De um lado, no positivismo jurídico, temos uma pretensão de pureza do direito em relação a qualquer forma de externalidade, como se o direito pudesse ser reduzido a um sistema consistente, coerente e completo de normas hierarquicamente dispostas sem qualquer relação factual, animadas exclusivamente por sua própria normatividade. Por outro lado, no que podemos chamar de doutrina política do direito, pretende-se restituir à exceção a prioridade que lhe é devida, responsável, inclusive, por fundar a norma, restando na decisão a essência do jurídico.¹¹⁶ Esse debate corresponde a uma encruzilhada decisiva entre a filosofia jurídica e política contemporânea e implica consequências importantes quando se trata de realizar uma reflexão

112 Força e violência constituem o direito precisamente para que ele seja aplicado. O perigo está, justamente, quando o direito (com força e violência) se aplica, desaplicando-se. Cf. KARAM CHUEIRI, Vera. Desconstrução e a possibilidade da justiça: to “*enforce*” Derrida. **Gazeta do povo**, Curitiba, 6 ago.2015. Justiça e direito.

113 SCHMITT.

114 KELSEN.

115 AGAMBEN, 2010, p. 35.

116 GIACÓIA, Oswaldo. **Notas sobre direito, violência e sacrifício**. Revista doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, p. 33-47, out.2008. p. 248.

crítica acerca dos conceitos fundamentais da teoria do Estado e da Constituição.

Dentre essas duas correntes gerais do pensamento jurídico do século XX, Agamben entende que é a de Carl Schmitt que melhor traduz a noção soberania - ou ao menos aquela que se dispôs a pensá-la da forma mais efetiva - uma vez que ela privilegia a noção de exceção.¹¹⁷ A exceção, que é a estrutura mesma da soberania, coloca em evidência a aporeticidade própria do ordenamento jurídico, vigente desde os primórdios gregos das sociedades ocidentais. Há uma antinomia constitutiva do direito, que o próprio Schmitt claramente expõe. Essa antinomia é relevante, pois ela expõe a dupla exclusão que a situação de exceção sofre no direito, mas que em última instância revela a própria essência do jurídico (a decisão). Isto é, a situação de exceção não é nem apenas interna ao direito, como se fosse um suporte fático à subsunção da norma, nem apenas externa a ele.

As investigações jurídicas de Kelsen defendem que o direito é um sistema de leis positivas, no qual o poder político do Estado está exaustivamente nele previsto. Sua teoria pura, por sua vez, preconiza que o ordenamento jurídico corresponde a uma ordem racional, mas apenas na medida em que poderia ser concebido sem lançar mão de qualquer pressuposto substancial ético ou político.¹¹⁸

Kelsen concebe a soberania estritamente como um pressuposto lógico de unidade, uma mera função que pode ser compreendida pela hierarquia, coesão e coerência do ordenamento jurídico, em uma perfeita continuidade e dedutibilidade. Para Kelsen, o Estado se constitui a partir do sistema de normas, ou melhor, ele coincide com o sistema de normas¹¹⁹. Logo, a crítica que pode ser feita a Kelsen em verdade é que, antes de lidar propriamente com a noção de soberania, o que o ele teria feito é eliminá-lo como problema científico.

117 Isso não quer dizer que Agamben compactue das análises e posicionamentos de Carl Schmitt. O jurista de Plettenberg é um debatedor paradigma para Agamben e suas posições são sempre contraditadas com os antídotos benjaminianos.

118 DYZENHAUS, David. Why Carl Schmitt? In: DYZENHAUS, D. (Editor). **Law as politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism**. Durham and London: Duke University Press, 1998. p. 10.

119 HERVÁS, 2002, p. 158.

É com a potente e instigante frase “é soberano aquele que decide da situação excepcional” que Carl Schmitt começa o primeiro volume de sua *Teologia política*¹²⁰¹²¹, dedicado ao estudo aprofundado da noção de soberania. Se em Kelsen a condição para a soberania poder ser recepcionada pelo direito era a de passar por uma purificação, eliminando todos os seus referenciais não normativos, em Carl Schmitt verificamos o extremo oposto.

A filosofia da vida concreta, tal como Schmitt se refere a uma teoria comprometida com a realidade, não pode ignorar a exceção e o caso extremo, situações em que o outro elemento jurídico, a decisão, aparece em sua maior clareza. Não será tampouco a regularidade da norma, mas sua instabilidade o que a caracterizará. Ela está, portanto, atrelada aos fatos, à política. A soberania em Schmitt é um conceito limite.¹²² Como explica o próprio autor, ser um conceito limite significa que sua definição não saberia se adequar ao caso normal, mas apenas ao caso limite. Além disso, essa liminaridade do conceito de soberania diz respeito ao seu pertencimento não exclusivo, mas concomitante ao âmbito jurídico e o âmbito político. Na prática, o conceito de soberania é um limiar, e não pode ser nitidamente distinto de suas possíveis polaridades. Como diria Agamben, a soberania habita uma “zona de indiferenciação/indistinção”. É na medida em que está articulada à noção de decisão que a soberania é pertinente à racionalidade jurídica. É na decisão que situamos o elemento formal caracterizador do aspecto jurídico da situação de exceção, e também é esse “decisionismo” que prega Schmitt nessa fase de sua produção que o irá afastar das teorias liberais. O Estado de direito, que se prevê fundamentado numa norma, desconhece o elemento da decisão.

É por isso que *soberano é quem decide sobre o estado de exceção*, isto é, aquele que detém a prerrogativa de decidir se a normalidade deve continuar a vigor ou se, em função de uma ameaça a essa normalidade, a exceção deve ser declarada (a norma deve aplicar-se desaplicando-se). Com efeito, existindo risco à normalidade, caso em que se aplicam as

120 1922.

121 SCHMITT, 1988, p. 15.

122 AGAMBEN, G. *Le Messie et le souverain : Le problème de la loi chez Walter Benjamin. In. La puissance de la pensée : essais et conférences. Paris: Payot & Rivages, 2011. p. 15.*

regras, o soberano pode declarar a situação de exceção, de forma a suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais e liberdades públicas, ou mesmo declarar a suspensão total ou parcial da própria constituição.

Nesse sentido, ao contrário do que prevê Kelsen, o estado de exceção não constitui um pressuposto lógico do ordenamento jurídico (da Constituição) ou da situação de normalidade. Trata-se, antes, de uma situação excepcional fática, que precede mesmo a ordem, que serve, portanto, de condição para a instaurar e garantir a ordem. Na situação excepcional, afirma Schmitt, o Estado subsiste, enquanto que o direito recua. Além disso, a situação excepcional é sempre diferente do caos ou da anarquia, pelo fato de que sempre subsistirá no sentido jurídico uma ordem, mesmo que essa ordem não seja de direito. Resta, de todo modo, o elemento jurídico(-político) da decisão. Isso porque Schmitt entende que norma e decisão são os dois elementos que compõem o jurídico. Logo, assim como no caso normal a decisão é reduzida ao seu mínimo, na situação excepcional a norma pode ser reduzida à nada.¹²³ O que ocorre no estado de exceção, antinômico em sua estrutura, é uma aplicação por meio da suspensão da ordem jurídico-constitucional. É por isso que a essência da soberania só se explica para Schmitt *na/pela* exceção. Como afirma Giacóia, “o estado de exceção, situando-se na extremidade do ordenamento jurídico, é o que torna inteligível a essência da normalidade, pois a soberania como suprema *potestas* não se define pelo monopólio da força, mas pelo monopólio da decisão”.¹²⁴ Com efeito, é no estado de exceção que a autoridade do Estado é desvelada da forma mais explícita. “É nele que a decisão se separa da norma jurídica, e - para formulá-lo paradoxalmente - aí a autoridade demonstra que para criar o direito, não precisa de direito”¹²⁵ (*die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht*). Ao que tudo indica, a exceção no pensamento de Schmitt tem o status de fundamento do jurídico; é a condição de possibilidade da ordem.

123 SCHMITT, 1988, p. 22-23.

124 GIACÓIA, 2008, p. 256.

125 SCHMITT, 1988, p. 23-24. Aqui optamos por uma tradução mais próxima do original no alemão.

Apesar de necessário, sobretudo em sua crítica ao liberalismo, o pensamento da exceção de Schmitt não é aquele ao qual Agamben se filia. O pensamento do jurista é neutralizado pela ideia benjaminiana da oitava tese sobre o conceito de história, que traz duas concepções de estado de exceção. De um lado está o estado de exceção de Schmitt, que seria o fictício. De outro está o estado de exceção efetivo. O primeiro, se seguirmos o diagnóstico de Benjamin, se tornou regra, o que traz problemas insolúveis para a teoria schmittiana da exceção, pois “a regra, que coincide com aquilo de que vive, se devora a si mesma”¹²⁶. Dessa forma, a partir dessa indistinção entre as situações de normalidade e de exceção – que Schmitt se recusa a enxergar no Reich nazista, afirmando tratar-se de um período de transição que levaria a uma nova constituição – Benjamin e Agamben desvelaram toda a violência que antes era travestida de direito, de modo que “não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica”.¹²⁷

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução Iraci. D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. *Le Messie et le souverain : Le problème de la loi chez Walter Benjamin*. In. *La puissance de la pensée : essais et conférences*. Paris: Payot & Rivages, 2011.

DYZENHAUS, David. *Why Carl Schmitt?* In. DYZENHAUS, D. (Editor). *Law as politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

126 AGAMBEN, 2004, P. 91.

127 AGAMBEN, 2004, P. 92.

GIACÓIA, Oswaldo. *Notas sobre direito, violência e sacrifício*. Revista doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, p. 33-47, out.2008.

HERVÁS, Alfonso. *A actualidade de la crítica de Schmitt al liberalismo*. Revista de Filosofia : Rosario,n. 27, p.151-162, 2002.

KARAM CHUEIRI, Vera. *Desconstrução e a possibilidade da justiça: to “enforce” Derrida*. Gazeta do povo, Curitiba, 6 ago.2015. Justiça e direito.

SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Tradução Jean-Louis Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.

Mimesis como expressão do não-idêntico em Theodor W. Adorno

Eloyluz de Sousa Moreira

Mestrando em filosofia pela UFPR

Pretende-se aqui mostrar como Adorno e Horkheimer apontam, na *Dialética do esclarecimento*, para a proscricção de uma relação originária do homem com o mundo, a *mimesis*, ocasionada pelo processo de racionalização do mundo que eles denominam *esclarecimento*; e como Adorno propõe, na *Dialética negativa*, uma recuperação da mimesis enquanto componente essencial à racionalidade. Ver-se-á, por fim, que essa recuperação possui um elemento ético perpassado por uma experiência metafísica: a expressão do não-idêntico, da alteridade, com vistas à reconciliação.

A mimesis aparece na *Dialética do esclarecimento* como uma relação do homem com o mundo na qual está em jogo mais do que uma mera *imitação* da realidade, como corriqueiramente se traduz a palavra mimesis. Ela aparece também como uma *aproximação* com relação ao mundo ou, ainda, uma *participação* do sujeito no mundo objetivo-natural. Tal relação teria sido suplantada por uma relação de distanciamento própria da racionalidade científica e filosófica. Algo que ocorreu no desenrolar daquilo que Adorno e Horkheimer chamam de *processo de esclarecimento*.

No mesmo livro, o termo “esclarecimento” (*Aufklärung*) aparece como uma referência à racionalização do mundo empreendida no Iluminismo (*Aufklärung*), seguindo especialmente o conceito weberiano de *desencantamento do mundo*¹²⁸, que descreve esse processo como a aniquilação de qualquer animismo da realidade de modo que esta seja completamente racionalizada e que se resguarde o homem de qualquer força exterior que fuja ao seu controle. No entanto, os autores logo nos revelam que algo desse caráter de racionalização do mundo já estaria presente no pensamento mágico-mítico na medida em que este também ordenaria o mundo com o objetivo de dominar a natureza com vistas à

128 Cf. WEBER, 1993.

autoconservação humana. Além disso, o esclarecimento aparece também como mitologia, pois recorre àquilo que os autores chamam de “princípio da necessidade fatal”¹²⁹, que institui a predeterminação dos acontecimentos a partir de uma concepção única e universal de modo a alcançar alguma previsibilidade e controle da natureza¹³⁰. Assim, seja na explicação da chegada da primavera pela repetição do evento originário do rapto de Perséfone ou na explicação de toda matéria enquanto um conjunto de átomos, o ímpeto seria sempre o de restringir a multiplicidade da experiência a um único elemento ordenador, em que “o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo”¹³¹. É nesse sentido que os autores apontam para um ímpeto de dominação inerente à razão manifestado na identidade coercitiva a que tende ação subjetiva de ordenar o mundo, seja no mito ou no esclarecimento.

Há, contudo, uma diferença importante: a relação mimética com o mundo seria ainda de participação nos poderes naturais, um procedimento de aproximar-se desses poderes para controlá-los, de modo que restaria ainda, na identificação-mimética entre pensamento e mundo, algo de indômito na objetividade, preservar-se-ia ainda o caráter de multiplicidade da natureza e sua irreducibilidade à unidade do pensamento. Não ocorre aí, como no pensamento abstrato, uma alienação total com relação à objetividade, a partir da qual conhecer a natureza é reprimi-la, destituí-la de suas qualidades próprias e torná-la objeto manipulável. O pernicioso dessa repressão da natureza externa é que se reprimiria também algo da natureza interna do homem, precisamente seu modo originário de relação com mundo, seu *impulso mimético*. Isso porque, a exigência do esclarecimento é a de um *eu* dominador e apartado da natureza, que seja destituído desse “impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo”¹³². É precisamente esse impulso arcaico que nos interessa, enquanto um

129 ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 23.

130 Trata-se, de maneira muito sucinta, das duas teses principais do primeiro ensaio do livro: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 15).

131 *Idem*, p. 35.

132 ADORNO, 2009, p. 187.

impulso natural ligado à corporalidade, no qual já “estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem e, inclusive, os elementos do espírito, sem o apoio que só a razão organizadora confere”¹³³.

A racionalidade que rompe com sua contraparte mimética perde sua dimensão objetiva, privilegiando apenas seu caráter técnico e pragmático, eficaz na dominação da natureza e na autoconservação do homem. A razão aparece como meramente subjetiva e, assim, restringida à aplicação imediata e *instrumental* de suas categorias à objetividade. O pensamento idêntico a si mesmo tende à eliminação do diferente, de modo que a concepção de vida erigida a partir dessa razão instrumental culminaria em uma ordenação social baseada na dominação, cada vez mais calcada na coerção identificante e supressora da particularidade e da liberdade. É nesse sentido que Adorno identifica essa racionalidade como preponderante para um estado social de massificação – de redução das particularidades – e de barbárie – como o nazismo –, nos quais aquilo que aparece como diferente, como incompatível com a identidade posta como a verdade, deve ser eliminado, seja pelo imperativo cultural, seja pela força.

É contra isso que Adorno propõe, na *Dialética negativa*, um resgate do impulso mimético. A posição de Adorno é a de que o caráter mimético do pensamento possui um conteúdo de verdade, o que não significa apelar para um retorno a um estado mágico-mítico, nem ignorar a separação entre cultura e natureza, sujeito e objeto. Antes, a mimesis deve ser resgatada enquanto um contraponto à razão reduzida à sua condição instrumental. Se o conhecimento se dá com vistas ao que é não-idêntico ao pensamento, isto é, se o ato de conhecer tem por objetivo apreender a objetividade naquilo que ela é em si, subsumir a realidade às categorias subjetivas não lhe faz justiça.

Adorno propõe uma experiência que seja capaz de contornar o princípio de autoconservação da razão, de modo a que ela não sucumba à identidade coercitiva entre pensamento e mundo. Ainda que a restituição de um momento mimético não possa ignorar o ímpeto de identidade do pensamento, deve-se tentar abri-lo, do interior mesmo

133 ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 203.

desse ímpeto, para a sua contraparte constitutiva, a não-identidade, isto é, para o seu recalcado momento mimético-objetivo. Isso levando em conta que “o conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da mimesis, senão na medida em que se apropria de algo dessa mimesis em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela”¹³⁴.

Adorno tem em vista uma síntese não violenta entre mimesis e racionalidade, na qual haja um reconhecimento do não-idêntico tanto na compreensão da realidade, quanto na relação do sujeito consigo mesmo, isto é, um reconhecimento tanto da natureza externa quanto interna. Tal síntese só pode aparecer em uma objetividade não subsumida às categorias subjetivas. Por isso, Adorno propõe uma dialética a partir da “primazia do objeto”, não enquanto qualquer tipo de realismo ingênuo, mas como um modo de apreensão da realidade que não perca a dimensão objetiva do pensamento. Assim, antes de ser um condicionamento do pensamento à realidade, é uma metacrítica do conhecimento, isto é, uma reflexão acerca da reflexão, de modo a encontrar no pensamento aquilo que advém não do sujeito, mas do objeto.

Isso não pode se dar através da linguagem instrumentalizada que Adorno chama de comunicação: a mera concordância entre sujeitos em uma transmissão simétrica de conteúdos. Isso porque aí a verdade apareceria apenas como uma conformação às categorias subjetivas em que se restringe a linguagem à mera “comunicação de conteúdos já conhecidos e fixados”¹³⁵. A isso ele opõe o conceito de *expressão*, precisamente a apresentação da experiência enquanto não-restringida à subjetividade, de modo a ressaltar o momento mimético do pensamento e a mediação recíproca entre subjetividade e objetividade. Trata-se do entrelaçamento na complementariedade recíproca da experiência corpórea e reflexiva, da mimesis e da racionalidade. No fundo, trata-se de fazer jus à experiência em seu caráter mais verdadeiro, enquanto algo aberto e múltiplo que não pode ser restringido às categorias subjetivas.

134 ADORNO, 2009, p. 21.

135 *Ibidem*, p. 55.

O que está em jogo aí é uma experiência metafísica que seja capaz de apontar para uma transcendência do estado social atual, este que é pautado na identidade dominante, tendo como princípio moral “a necessidade de dar voz ao sofrimento” enquanto “condição de toda a verdade”¹³⁶. Expliquemos melhor essa afirmação: o sofrimento a que Adorno se refere é aquele originado na proscricção do diferente, que amputa o homem de sua dimensão mimético-corpórea e engendra uma sociedade excludente da diferença; dar voz ao sofrimento é expressar o não-idêntico, o momento mimético do pensamento, bem como expressar a dor do histórico-socialmente proscrito pela dominação calcada na identidade. Já a experiência metafísica que Adorno propõe é negativa e materialisticamente orientada, pois não se trata da positivação de um princípio transcendente, oposto ao imanente, enquanto uma orientação universal à ação humana. A própria imanência da experiência do mundo em seu caráter de dominação orientaria a ação para a expressão do sofrimento material real. Tal expressão, em seu caráter reconciliador entre mimesis e racionalidade, tanto denuncia a causa do sofrimento, a identidade coercitiva, quanto aponta para a sua superação ao trazer para o conceito o seu momento mimético, a sua contraparte excluída e que lhe é constituinte, o não-idêntico ao conceito. Assim, a liberdade metafísica não aparece como uma verdade universal e a-histórica colocada positivamente, mas como a necessária esperança de reconciliação que aparece na negação do mundo irreconciliado. Ela aparece como negativa porque a reconciliação que expressa é a de uma transcendência sem lugar, de um mundo sem dominação – portanto, não o mundo atual –, “(...) no qual o diferente é compartilhado”¹³⁷. A aposta é numa “força da consciência graças à qual essa consciência abandona o seu próprio âmbito de circulação e altera, assim, aquilo que está meramente aí”¹³⁸.

A dificuldade dessa expressão do não-idêntico é visível: trata-se de superar o ímpeto de identificação do pensamento dando voz à objetividade muda e reprimida da natureza sem recair, no entanto, em categorias subjetivas estanques próprias à comunicação intersubjetiva.

136 *Ibidem*, p. 24.

137 ADORNO, 1995, p. 184.

138 ADORNO, 2009, p. 203.

Assim, a forma de exposição do não-idêntico, do momento mimético do pensamento, não pode condicionar a experiência, que é sempre processual e entrelaçada com seu momento histórico-social, a um sistema filosófico classificatório e universal. É por isso que Adorno recorrerá ao ensaio como exposição filosófica da experiência, pois o ensaio trabalharia de maneira não-sistemática, sem a pretensão de totalidade, construindo a experiência do objeto de modo fiel ao seu caráter processual, mutável e efêmero. O ensaio não constrange a dimensão objetiva em favor da subjetiva, pois “leva em conta a consciência da não-identidade”¹³⁹ ao estar atento ao caráter dialético da experiência: o factual não aparece sem o conceito, pois pensá-lo é sempre ao mesmo tempo concebê-lo, tampouco é possível pensar o mais puro dos conceitos sem alguma referência à facticidade¹⁴⁰. O ensaio exige que o pensamento siga a experiência sem subordiná-la à identidade subjetiva, rompendo desde dentro com o ímpeto identificante do pensamento.

A filosofia, portanto, só pode expressar o não-idêntico ao levar em conta seu modo de exposição. Na medida em que exprimir o não-idêntico é recuperar o elemento mimético do pensamento, a filosofia não pode trabalhar com conceitos estanques, mas deve acompanhar internamente o entrelaçamento histórico-objetivo da constituição desses conceitos. Tal entrelaçamento revela precisamente o teor objetivo que subjaz à racionalidade conceitual, reconhecendo a irredutibilidade de seu impulso mimético ao pensamento identitário. Adorno procuraria dar voz ao sofrimento dando voz a esse rudimento arcaico, mimético, próprio ao modo do comportamento do espírito, tendo sempre em vista uma objetividade que ultrapasse seu estado atual, num entrelaçamento entre passado e futuro que aparece como utopia nascida da própria realidade: “o que transcorre antes de seu passado promete algo para além do presente enrijecido”¹⁴¹.

É Assim que, em Adorno, a ética aparece na forma de uma proximidade à distância, uma relação mimético-racional em que o diferente não aparece como uma ameaça, mas como componente

139 ADORNO, 2003, p. 25.

140 *Idem*, p. 26.

141 ADORNO, 2009, p. 16.

necessário para uma relação verdadeira do homem com a natureza e com os outros homens, de modo que a aproximação com o diverso não se dá na identificação coercitiva, mas no reconhecimento do outro em sua alteridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *Métaphysique: concept et problèmes*. Paris: Payot & Rivages, 2006.

_____. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Notas de literatura*. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2003.

_____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

BARBOSA, R. C. *Habermas e Adorno: dialética da reconciliação*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

DUARTE, R. A. de P. *Mimesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

GAGNEBIN, J. M. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

JÚNIOR, D. G. A. *Experiência metafísica, estética e ética em Adorno*. In: DUARTE, Rodrigo; KANGUSSU, Imaculada. (Org.). *Estéticas do Deslocamento*. Belo Horizonte: ABRE: Associação Brasileira de Estética, 2008.

SAFATLE, V. *Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno*. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, 28(2): 21-45, 2005. Disponível em: <http://www2.marília.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/artic le/view/891/797> . Acesso em: 15/09/2015.

TIBURI, M. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

WEBER, M. *Ciência como vocação*. In: _____. *Metodologia das ciências sociais - Parte II*. Campinas: Ed.Unicamp, 1993.

A dívida e o “calote” de Sócrates (Platão, *República* VI 504e-507a)

André Luiz Braga da Silva
Doutorando em Filosofia pela USP

Em não curto período, a enorme fama e respeito associados à obra de Platão na Antiguidade caminharam, vigorosa e surpreendentemente, lado a lado com uma dúvida que, aos nossos olhos modernos, possivelmente obstaria a força desta admiração: o que exatamente seria a tal “filosofia platônica”?¹⁴² Na própria Academia, nas décadas que se seguiram a morte de seu fundador (ocorrida em IV a.C.), é realmente notável que nunca se chegou a um consenso do que seria esta “filosofia”, esta “doutrina” que o mestre veiculou em seus diálogos¹⁴³. O *status quo* de “dúvida” do problema se arrastou a ponto de apenas sete décadas e meia após a morte de Platão Arcesilau – que talvez ainda possuísse os manuscritos do *corpus*¹⁴⁴ –, ao assumir a direção da Academia, defende que não há nas obras do mestre nenhuma afirmação positiva de uma doutrina “dele”, Platão.

E a discussão não foi encerrada no âmbito da instituição: pouco mais de dois séculos depois, ainda era possível ver alguém da envergadura de Cícero não hesitar em afirmar que, nos “livros” de Platão, “*nihil adfirmatur et in utramque partem multa dissennruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur*” (“nada é afirmado, muitos argumentos são apresentados em ambos os lados da questão, e tudo é investigado, sem nenhuma certeza ser dita”, *Academica*, I. 46). Mesmo não unânime, a opinião foi difundida entre muitos outros. Ainda na Antiguidade, cerca de seis séculos após Cícero, o autor anônimo dos *Prolegômenos à Filosofia de Platão*¹⁴⁵ ensinava a seus alunos que o grande fundador da Academia chegara a expressamente afirmar: “*oudèn oída oute didáskeō ti, allà diaporô*

142 (ANNAS, 1990)

143 (GONZALEZ, 1995)

144 (DIOG. LAER. IV, 32-33)

145 (X. 57-59)

mónon” (“nada sei, nem ensino alguma coisa; mas apenas atravesso aporias”).

Qual não seria, então, a surpresa desses antigos se estivessem vivos hoje em dia e, abrindo algum manual de filosofia antiga, lessem nele que a Ideia de Bem é certamente o fundamento de todo o pensamento ético, metafísico e cosmológico platônico. Ora, parece lícito perguntar: o que fez com que a dúvida, tão forte entre os antigos, fosse transmutada nessa igualmente forte certeza contemporânea? O que poderia ter modificado tão radicalmente a leitura da obra do filósofo grego, desde aqueles que lhe foram contemporâneos, até os nossos dias?

Certamente, muitos fatores contribuíram, inclusive posições dentro da própria Academia (como a de Espeusipo e Xenócrates), mas Tigerstedt¹⁴⁶ identifica que a virada decisiva dessa leitura ocorreu na Antiguidade tardia, com a vertente que restaria conhecida depois como “Neoplatonismo” (século II d.C.) - distante, portanto, seis séculos de Platão. Esta corrente de talentosos pensadores, lançando novas interpretações de certos trechos específicos de alguns diálogos – como os símiles do Sol, da Linha Dividida e da Caverna na *República* -, e passando por cima seja das tensões dramáticas que acompanhavam estas narrativas, seja dos conflitos entre passagens de diálogos diferentes, cunhou como certeza a fundamentação na Ideia de Bem de todo o pensamento do “divino Platão” (como era chamado por Jámblico e Proclus). E tal concepção, ainda que tenha adquirido as mais variadas nuances através dos dezoito séculos posteriores, foi inegavelmente legada à posteridade.

Sobre a interpretação do pensamento platônico, um novo questionamento eclode então na atualidade, adquirindo mais força a partir do final do último século¹⁴⁷: ele diz respeito às mudanças que um resgate e uma valorização dos elementos “dramáticos” dos diálogos podem eventualmente imprimir sobre algumas das certezas que a história da filosofia ocidental sempre teve em relação ao conteúdo das obras desse filósofo. Este questionamento, obviamente, pode ser

146 1974.

147 PRESS, 1993; GONZALEZ, 1995; etc.

aplicado tanto especificamente a algum diálogo ou trecho de diálogo, quanto a um grupo de diálogos, ou mesmo ao todo do *corpus platonicum*. O presente artigo debruçar-se-á sobre tal questão em termos específicos, concentrando sua atenção sobre certas nuances dramáticas presentes no texto do livro VI da *República*.

Tendo em mente a diferença traçada acima entre uma das mais marcantes leituras da Antiguidade (a do Platão “não-dogmático” ou “não-doutrinário”), e a leitura posterior de influência neoplatônica (a da doutrina da Ideia de Bem como “pedra fundamental” de todo o platonismo), nosso *leitmotiv* será: o que pode significar, para a compreensão do papel do Bem no pensamento do fundador da Academia, conceder importância a toda a atmosfera de insegurança e tergiversação do personagem Sócrates no texto da “introdução” que precede a narrativa dos três símiles na *República*¹⁴⁸.

Nessa passagem, aparecem alguns elementos que parecem importantes para direcionar a querela entre as duas mencionadas leituras do problema – elementos que não apenas foram adicionados ao texto pelo próprio autor, Platão, mas sobre os quais os *dramatis personae* insistem veementemente:

a) Glauco e Adimanto exigem do personagem Sócrates um discurso ontológico e fundamentado de forma argumentativa sobre o Bem¹⁴⁹;

b) o condutor da discussão na casa de Céfalo responde dizendo que a Ideia do Bem é um assunto sobre o qual não possui genuíno conhecimento, mas apenas opiniões¹⁵⁰, e acrescenta que expor opiniões sem conhecimento é uma completa vergonha¹⁵¹;

c) Sócrates diz ainda que, apesar de seu entusiasmo pelo assunto, ele não será capaz de realizar a tarefa argumentativa exigida, mas sim, coisas vergonhosas devido às quais ele será “condenado” a sofrer gargalhadas dos companheiros¹⁵²;

d) ratificando sua posição, o filósofo soma a isso que, a partir de suas opiniões e do impulso do momento da discussão, não será

148 504e4-507a6.

149 *República* VI 504e4-6; 506b2-4.

150 505a5-6; 506c2-3.

151 506c6-7.

152 .506d7-8.

alcançado o que é a Ideia de Bem, pois ela está bem para além de suas opiniões, e propõe deixar de lado a exigência dos dois irmãos¹⁵³;

e) como alternativa, ele se dispõe a apresentar imageticamente a sua caracterização dessa Ideia, perguntando se há ali o interesse em que ele fale sobre aquilo que lhe parece ser o “filho” e o “mais semelhante” ao Bem¹⁵⁴. Nesse momento é interessante reparar na réplica de Glauco e na tréplica de Sócrates:

[GLA.] Mas [...] fale; pois em alguma outra hora pagarás a dívida da narrativa sobre o “pai”.

[SOC.] Eu desejaria [...] tanto que eu fosse capaz de pagá-la quanto que vós [a] recebêsseis, e não como agora: [eu sendo capaz de pagar] apenas os juros. Pois então recebi este “juro” e ao mesmo tempo “filho” do Bem em si; mas prestai atenção, para que eu não vos engane involuntariamente, pagando com uma conta fraudulenta do juro.¹⁵⁵

Glauco, portanto, deixa claro que a descrição por imagem do “filho do bem”, que na sequência saber-se-á ser a narrativa do Símile do Sol¹⁵⁶, não quita a “dívida” real imputada a Sócrates por seus companheiros. O pagamento de tal dívida, que seria a explicação direta da própria Ideia de Bem, não foi ali realizado, mas protelado. Por outro lado, a resposta que se segue consegue ser ainda mais incisiva: Sócrates concorda com o companheiro e reconhece que a própria narrativa imagética do Sol, oferecida como alternativa ao “pagamento” da dívida, poderá ser um discurso “fraudulento” e “enganoso”.

É notável, por alguns termos, que a passagem faz referência a uma outra, encontrada no livro V, na qual Sócrates temia entrar em certos

153 506d8-e3.

154 506e3-5.

155 PLATÃO, *República* VI 506e6-507a5.

156 508b12-509b10.

assuntos importantes devido ao risco de, enganando sem querer seus amigos acerca deles, cometer assim um crime terrível; na ocasião, o mesmo Glauco encorajou-lhe a prosseguir, garantindo-lhe a inocência caso eles caíssem no engano¹⁵⁷. Esta garantia de inocência, entretanto, frise-se bem, é uma indulgência importante, mas que não foi estendida a ponto de livrar Sócrates de sofrer uma penalidade mais branda, como as gargalhadas¹⁵⁸.

Pois bem, a passagem mais acima, que eu chamei de “introdução”, não apenas fez referência a esta cena anterior; ela de fato preparou todo um terreno dramaticamente carregado para o aparecimento do símile vindouro. E isto parece não poder ser ignorado: Sócrates se lançará à realização do primeiro discurso imagético, o do Sol, após a tentativa de abandono do assunto e todas as mencionadas alegações prévias: desconhecimento da matéria (o Bem), impossibilidade de alcance do objeto, possibilidade de exposição de coisas vergonhosas e punição pela ridicularização¹⁵⁹. E, se avançássemos na discussão da *República*, de fato veríamos que esse receio que Sócrates manifestou na “introdução” aos símiles, de ser “punido” com gargalhadas se a exposição fosse realizada, cumprir-se-á integralmente: a narrativa do Símile do Sol é finalizada com uma explosão de risos do personagem Glauco, que justifica sua reação acusando a exposição socrática de ter cometido um “exagero extraordinário” (*daimónia hyperbolé*, 509c1-2).

Diante de todo esse quadro, o que poderia então significar esse não pagamento da tal “dívida”, por assim dizer, “metafísica”, por parte do personagem Sócrates? Seria o motivo do “calote” do filósofo...

a) ...o fato de, apesar de Sócrates possuir pleno conhecimento sobre a Ideia de Bem, o autor Platão entender que isso não deveria ser colocado numa obra “escrita”? – como defende a assim chamada Escola de Tübingen-Milão¹⁶⁰. Entretanto, essa alegação não parece coadunável nem com todo o aludido “terreno dramático” que introduz os símiles¹⁶¹, nem com a visível ausência, da parte de Sócrates, tanto de

157 450d8-451b5.

158 451a1; 506d8.

159 505a5-506e3.

160 p. ex.: KRÁMER, 1969; GAISER, 1980; REALE, 1991; SZLEZÁK, 1991.

161 504e4-507a6.

reprovação do riso de Glauco, quanto de refutação da acusação de exagero¹⁶²;

b) ...o fato de a Ideia de Bem não ser “tratável” através do discurso argumentativo, sendo-lhe portanto cabível apenas um tipo de exposição imagética, como aquelas dos símiles? – como defendem alguns estudiosos¹⁶³. Contudo, isso não parece coadunável com (i) as reiteradas defesas no livro VII da dialética em detrimento dos outros tipos de saberes, segundo as quais o dialético seria sim capaz de “alcançar através do *lógos*”, “dar o *lógos* da essência” ou “delimitar pelo *lógos*” a Ideia de Bem¹⁶⁴; nem tampouco com (ii) a insistente caracterização na *República* da dialética como um procedimento marcado pela não utilização de “imagens”¹⁶⁵.

Tais são algumas das questões que a atenção a alguns elementos dramáticos do texto da *República* (especialmente os contidos previamente aos símiles, em 504e4-507a6) pode trazer ao exegeta do diálogo. Questões que parecem um tanto quanto incontornáveis, se o que se pretende é encontrar alguma posição de equilíbrio entre o Platão de alguns de seus discípulos antigos, que “nada ensinou”, “nada estabeleceu de seguro”, e aquele dos Neoplatônicos, que sobre a Ideia de Bem teria construído um sólido e perfeito edifício doutrinário. Questões, portanto, que envolvem debates milenares – dos quais o presente artigo tentará iluminar alguns aspectos, na útil discussão com algumas respostas fornecidas a tais perguntas pela tradição¹⁶⁶.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam*. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.

162 509c1-4.

163 CORNFORD, 1932; ROBINSON, 1941; CROSS & WOZZLEY, 1964.

164 511b3-c2; 532a5-b2; 534c4-d2.

165 510b6-9; 511b3-c2; 534b3-d2.

166 ADAM, 1902; CORNFORD, 1967; SANTAS, 1983; ANNAS, 1997; BALTES, 1997; DIXSAUT, 2000; GUTIERREZ, 2003; SZLEZÁK, 2003; VEGETTI, 2003; TRABATTONI, 2003; FERRARI, 2003; SHIELDS, 2011.

ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam.* Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.

ANNAS, J. Platon le sceptique. In *Revue de Metaphysique et Morale* 95 (1990), p. 267-291.

ANNAS, J. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays.* New York: Rowman & Littlefield, 1997.

BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? In BALTES, M.; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DLANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus.* Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371.

BLOOM, A. *The Republic of Plato. Transl. with notes and an interpretative essay by Allan Bloom.* New York: Basic Books, 1991.

BLONDELL, R. *The play of character in Plato's dialogues.* Cambridge: CUP, 2003 (2002).

BLONDELL, R. Letting Plato Speak for Himself: Character and Method in the Republic. In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

BRISSON, L.; NOTOMI, N. (ed.) *Dialogues on Plato's Politeia (Republic).* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.

CORNFORD, F. M. Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII. In ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics.* London: Routledge & Kegan Paul, 1967 (1932).

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic. A philosophical commentary.* London: Macmillan & Co. Ltd., 1964.

DIXSAUT, M. “L’analogie intenable: le Soleil et le Bien”. In DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (1991).

FERRARI, F. “L’idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale”. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

GAISER, K. Plato's Enigmatic “Lecture on the Good”. In *Phronesis* 25 (1980), p. 5-27.

GONZALEZ, F. J. (ed.) *The third way. New directions in Platonic studies*. Lanham; London: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

KRÄMER, H. J. *Epekeina tês ousías*: On Plato, *Republic* 509b. In: NIKULIN, D. (ed.) *The other Plato*. New York: University of New York Press, 2012 (1969).

PRESS, G. A. (ed.) *Plato's dialogues: new studies and interpretations*. Lanham; London: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.

PRESS, G. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In PRESS, G. (ed.) *Who speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004 (1991).

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.

SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's Republic. In FINE, G. *Plato's I – Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999 (1980).

SHIELDS, C. “Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic”. In ANAGNOSTOPOULOS, G.

(ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.

SZLEZÁK, T.A. La idea del Bien como arché en la *República* de Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

TIGERSTEDT, E. N. *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974.

TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

VEGETTI, M. “Introduzione ai libri VI e VII”. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

VEGETTI, M. “*Megiston mathema*. L’idea del “buono” e le sue funzioni”. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

Por que o consequencialismo satisfacionista não evita a objeção da exigência excessiva

Fernanda Belo Gontijo

Tradicionalmente, os eticistas dividem as ações em dois grandes grupos: o das ações moralmente incorretas (ou impermissíveis) e o das ações moralmente corretas (ou permissíveis). As ações corretas são aquelas que, se executadas, não estão sujeitas a sanções. Já as ações incorretas, se executadas, são passíveis de sanções. O grupo das ações corretas engloba, pelo menos, outros três tipos de ações: as obrigatórias, as indiferentes e as supererrogatórias. As ações obrigatórias são aquelas sobre as quais podemos aplicar sanções, caso não sejam executadas. As supererrogatórias são as que, se executadas, são elogiáveis, mas que, se não executadas, estão eximidas de qualquer sanção. Tanto as ações obrigatórias quanto as supererrogatórias, bem como as impermissíveis, possuem valor moral. As impermissíveis possuem valor moral negativo e não devem ser executadas. As obrigatórias e supererrogatórias possuem valor moral positivo. As primeiras são deveres a serem executados e as supererrogatórias são ações dignas de louvor (mas não são deveres). As ações indiferentes, por outro lado, não possuem valor moral (por isso são denominadas “indiferentes”); se elas forem ou não executadas, não há sanções aplicáveis.

O consequencialismo é a teoria ética segundo a qual a ação correta é a que, em comparação com outra, promove boas consequências. Sua forma tradicional é o consequencialismo maximacionista (doravante, maximacionismo), o qual afirma que a ação correta é a que, em comparação com outra, maximiza imparcialmente o bem. Isso significa que, para o maximacionista, a correção moral está diretamente associada à promoção do melhor estado de coisas possível, tendo considerado imparcialmente o bem de todos os afetados pela ação. Por conseguinte, esse tipo de consequencialismo não distingue entre ações corretas obrigatórias, supererrogatórias ou indiferentes, pois as ações que maximizam o bem são a um só tempo as únicas ações corretas e obrigatórias. Uma vez que se está moralmente obrigado a promover o

melhor estado de coisas possível, não há espaço para as ações louváveis, tampouco para as ações indiferentes.

Como resultado desse quadro normativo, ao menos para os agentes morais conscienciosos, fica o dever de viver como santos morais. Os santos morais são aquelas pessoas cujas ações são tão moralmente boas quanto possível¹⁶⁷. Na prática, isto significa viver como aqueles que juntam-se aos Médicos sem Fronteiras, doam os bens para a caridade, etc. Considerando razões como a tendência humana para dar atenção a necessidades e projetos pessoais, críticos do consequencialismo como Williams¹⁶⁸ defendem que a teoria é implausível, pois ter a obrigação de realizar ações desse tipo a todo tempo é uma exigência moral excessiva.

Na tentativa de corrigir essa falha, Slote¹⁶⁹ e alguns outros consequencialistas propuseram o chamado “consequencialismo satisfacionista” (doravante, satisfacionismo) e defenderam que a ação correta é a que, em comparação com outra, promove imparcialmente o bem em nível satisfatório, i. e., bom o bastante. Oferecer uma definição precisa e adequada de “bom o bastante” é um desafio para todos os satisfacionistas, mas, grosso modo, considera-se que o bom o bastante é algo entre a promoção minimamente digna do bem e a sua maximização.

Podemos ilustrar a diferença entre o maximacionismo e o satisfacionismo a partir de um exemplo. Suponha que um médico recém-formado tenha três opções à sua frente. A primeira é juntar-se aos Médicos sem Fronteiras. A segunda consiste em trabalhar em consultório próprio, atendendo cuidadosamente seus pacientes, dentre os quais 1/3 recebe atendimento gratuito. A terceira opção é trabalhar em consultório próprio, atendendo cuidadosamente seus pacientes, mas nenhum é atendido gratuitamente. De acordo com o maximacionismo, a ação correta nesse caso é juntar-se aos Médicos sem Fronteiras. Porém, para o satisfacionismo a ação correta é escolher a segunda opção, pois é a que é boa o bastante. Dado que a terceira opção promove o bem abaixo do nível satisfatório, ela é incorreta.

167 WOLF, 1982, p. 419.

168 1973, p. 108-118.

169 1984, p. 139-163.

Por que o consequencialismo satisfacionista não evita a objeção da exigência excessiva

Considerando que a primeira opção promove o bem para além do nível satisfatório, para o satisfacionista ela é supererrogatória.

Assim, uma vez que o satisfacionismo parece não implicar na obrigação de viver como um santo moral, sendo compatível com a existência de ações supererrogatórias, ele, em princípio, mostra-se capaz de lidar com a objeção da exigência excessiva – apresentando-se, desse modo, como uma versão de consequencialismo mais plausível do que o maximacionismo.

Porém, a mencionada razoabilidade e plausibilidade do satisfacionismo são apenas aparentes. Isso ocorre porque a compatibilidade do satisfacionismo com a existência de ações supererrogatórias é ilusória. De acordo com o princípio de correção moral que fundamenta a teoria, é incorreto promover algo diferente do satisfatório, o que significa que o satisfacionista não está moralmente justificado em promover algo para além do satisfatório¹⁷⁰. Caso ele o faça, estará agindo incorretamente. Assim, no exemplo anterior, o médico que decide juntar-se aos Médicos sem Fronteiras estaria agindo incorretamente.

Diante dessa objeção, o satisfacionista poderia simplesmente argumentar que, apesar da falha mencionada, o satisfacionismo é preferível ao maximacionismo porque não impõe exigências excessivas aos agentes morais – impor tais exigências seria uma falha mais grave do que considerar incorretas ações para além do satisfatório.

Porém, o satisfacionista enfrenta ainda outro problema. A noção de “bom o bastante” não exclui o sacrifício pessoal em favor do bem dos outros. Quando o bem de mais de um indivíduo está em jogo, mas há uma diferença de estatuto entre os afetados pela ação, a até mesmo a opção que é boa o bastante pode ser muito exigente para o agente moral. Poderia ser o caso que, todas as coisas minuciosamente consideradas, a promoção do nível satisfatório de bem requeresse, por exemplo, que uma pessoa, sem dependentes e solitária, de inteligência e dedicação medianas, doasse um pulmão para salvar a vida de um cientista brilhante¹⁷¹.

170 BRADLEY, 2006, 101-104.

171 O maior estatuto moral do cientista não lhe seria intrínseco, isto é, não seria proporcional ao seu grau de inteligência ou de dedicação à ciência *per se*, mas ao maior

E não é só isso. O fato de o consequencialista, mesmo o satisfacionista, ter que comparar cada uma de suas ações para saber qual é a ação correta torna a teoria muito exigente. O satisfacionismo implica que temos que fazer considerações morais para decidir, até mesmo, acerca das ações mais corriqueiras e destituídas de valor moral, como decidir entre utilizar cotonetes ou amarrar um cadarço. Porém, isso é absurdo. Não deveríamos ter a obrigação de realizar considerações morais a todo instante, pois isso é muito exigente. Além disso, dada todas as ações possíveis em uma dada circunstância, poder-se-ia argumentar que a ação satisfatória, boa o bastante, nunca será uma ação corriqueira do cotidiano, o que implica em grandes exigências. O satisfacionismo implica, por exemplo, que se compararmos o uso de cotonetes com outras ações como postar uma breve mensagem contra o racismo na internet e ir até o banco depositar cem reais para a Oxfam, devemos considerar o uso de cotonetes incorreto. Ora, isso é, notadamente, muito exigente.

O satisfacionista poderia replicar que tudo isso se aplica apenas às teorias consequencialistas de atos, que determina a correção de uma ação a partir de considerações envolvendo a ação em si. Porém, ela não se aplicaria às teorias consequencialistas de regras, nas quais devemos avaliar a correção de uma ação em função do seu acordo com uma regra que promove boas consequências. Nesse caso, não precisamos pensar a cada instante sobre a correção de uma ação, pois nos guiaríamos por regras. O problema dessa réplica é que ela apenas posterga o problema sem resolvê-lo. Ainda que avaliemos a correção da ação indiretamente, com base em sua vinculação a um conjunto de regras, não só devemos pensar a todo instante se uma ação está em acordo com a regra, como é necessário comparar os conjuntos de regras entre si para saber qual é o que promove o bem em nível satisfatório.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

potencial de promoção do bem que a sua inteligência e a sua dedicação poderiam fornecer.

Por que o consequencialismo satisfacionista não evita a objeção da exigência excessiva

BRADLEY, B. *Against Satisficing Consequentialism*. *Utilitas*, Vol. 18, Issue 02, June 2006, pp. 97-108.

SLOTE, M. *Satisficing Consequentialism* (Primeira parte). *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 58, 1984. pp. 139-163.

WILLIAMS, B. *A critique of utilitarianism*. In: SMART. J. J. C.; _____. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WOLF, Susan. *Moral Saints*. *The Journal of Philosophy*, v. 79, n. 8, Aug. 1982, pp. 419-439.

A ruptura entre conhecimento comum e conhecimento científico pela análise epistemológica de G. Bachelard

David Velanes de Araújo

Mestrando em Filosofia pela UFBA

Em minha vida, nos estudos oscilantes, quando releio os velhos livros – de que gosto, não sei por que, um pouco ainda – tenho a impressão de um mundo de fatos e de um mundo de pensamentos que não existem mais. Vivemos em outro universo. Pensamos em outro pensamento.¹⁷²

A nova epistemologia que se instaura no século XX, esse período que Gaston Bachelard descreve em suas obras e intitula de o *novo espírito científico*, possui características singulares que demarcam um grande momento de *ruptura* na história das ciências. Trata-se, aqui, de uma *descontinuidade científica*, uma verdadeira cisão entre *conhecimento comum* e *conhecimento científico* que configura um novo modo de se pensar as ciências. O pensamento científico então se reorganiza, razão e experimentação relacionam-se em uma técnica extremamente refinada, as ciências socializam-se e abandonam o caráter imediatista das intuições primeiras e opiniões. “O imediato deve ceder lugar ao construído. O ponto de partida da ciência contemporânea não é a experiência, mas o projeto, que permite a elaboração teórica em busca da realidade”¹⁷³.

Como pode-se então entender tais fatos através de uma análise epistemológica? Como é possível sustentar que esse contexto possa ser visto como um marco na história das ciências e que fez insurgir uma nova *episteme* no século XX?

As ciências Física e Química contemporâneas são caracterizadas por G. Bachelard como conhecimentos que se romperam de forma nítida

172 BACHELARD, G. In: *O Racionalismo Aplicado*.

173 BARBOSA, 1993, p. 57.

com o *conhecimento comum*. Essas ciências exigem agora rudimentos mais sólidos. “A Química e a Física contemporâneas provaram que não é possível levar em consideração a experiência primeira como um dado inquestionável (...) ambas atingiram o estágio do racionalismo complexo”¹⁷⁴.

O *conhecimento comum* (também as expressões *conhecimento vulgar*, *conhecimento elementar* e *conhecimento imediato* são usadas como sinônimos por Bachelard em suas obras epistemológicas), está impregnado de valores subjetivos, inconscientes e sensíveis que tornam-se verdadeiros entraves ao conhecimento.

No trabalho de G. Bachelard, o *conhecimento comum* é apresentado como um estado do pensamento onde subjaz saberes, ideias e opiniões que advêm da própria vida comum e que sugere uma inconsciência de si, porque nele há uma ausência de crítica. E Bachelard afirma:

O conhecimento comum é inconsciência de si. Mas essa inconsciência pode atingir também pensamentos científicos. É preciso então reavivar a crítica e pôr o conhecimento em contato com as condições que lhe deram origem, voltar continuamente a esse “estado nascente” que é o estado de vigor psíquico, ao momento em que a resposta saiu do problema.¹⁷⁵

Nesse sentido, o *conhecimento comum* é a condição para a manifestação dos “obstáculos epistemológicos”. O *conhecimento comum* se agrega às experiências utilitárias e estéticas no campo da subjetividade, ele faz surgir “ecos de subjetividade”¹⁷⁶, que dão força às filosofias que se baseiam em intuições ingênuas e, com efeito, não podem ser centros de interesse para alcançar conhecimentos objetivos. É preciso buscar o campo do estudo discursivo acerca das experiências¹⁷⁷.

174 BARBOSA, 1993, p. 57.

175 BACHELARD, 1996, p. 51.

176 BACHELARD, 1972, p. 229.

177 BACHELARD, 1972.

De acordo com Bachelard, nenhum *saber comum* pode evoluir com valores tão elementares. Tal tipo de conhecimento possui a tendência de responder todos os problemas pela via do imediatismo das experiências, isto é, das intuições ingênuas que respondem tudo sem crítica¹⁷⁸. Ou seja, as intuições ingênuas possuem o poder de explicar qualquer fenômeno. É um tipo de conhecimento que caracterizou o estado pré-científico do saber, ligado a princípios de utilidade da vida comum. Portanto, pode-se dizer que o *conhecimento comum* trata-se de uma espécie de conhecimento pragmático. Bachelard¹⁷⁹, enfatiza que mesmos os conhecimentos experimentais do *espírito positivista* foram desorientados pelos imediatismos, pelas ideias gerais e pelas crenças nos dados sensíveis.

A proposta de G. Bachelard em apresentar a configuração de uma nova epistemologia que se concretiza no século XX, à qual ele mesmo foi testemunha das várias revoluções que as ciências sofreram, tornou-se um dos problemas centrais de seu pensamento epistemológico¹⁸⁰. Com efeito, o próprio autor afirma que as revoluções da ciência no século XX “(...) deram ao espírito científico tal complexidade, características e aptidões tão novas que todos os debates devem recomeçar, se quisermos verdadeiramente conhecer os valores filosóficos da ciência”¹⁸¹.

De acordo com Bulcão¹⁸², a tese que corresponde à ideia de uma *ruptura* entre o *saber comum* e o *saber científico* compõe uma das principais correntes da epistemologia bachelardiana. Tese que corresponde a uma espécie de postulado básico contida nas obras epistemológicas desse filósofo francês¹⁸³.

178 BACHELARD, 1977.

179 1972; 1977.

180 A preocupação de G. Bachelard em demarcar insistentemente esse momento histórico de *ruptura* é enérgico em seu pensamento epistemológico, cujo tema “*Connaissance commune et connaissance scientifique*” aparece como título em duas de suas importantes obras, a saber, em *Le Rationalisme Appliqué* (1949) mais precisamente no capítulo VI, e na conclusão de *Le Matérialisme Rationnel* (1953).

181 BACHELARD, 1977, p. 239.

182 1999.

183 BARBOSA, 1993

A descoberta e os estudos de novos fenômenos, através de uma *técnica* com elevado rigor de refinamento na prática científica, são caracterizados pelo pensamento epistemológico de Bachelard como um fator importante que instaura *rupturas* entre o *conhecimento comum* e o *conhecimento científico*. Afirmar G. Bachelard, que as revoluções científicas contemporâneas demarcaram uma nova *episteme* e que se poderia chamar no estilo positivista de A. Comte de uma *quarta idade* do desenvolvimento das ciências. “A quarta idade, Época Contemporânea, realiza precisamente a ruptura entre conhecimento vulgar e conhecimento científico”¹⁸⁴. Então, como caracteriza-se esse novo momento das ciências? O que vem a ser a quarta idade das ciências?

A *quarta idade* das ciências é o que G. Bachelard chamou de o *novo espírito científico*. Esta noção caracteriza uma nova etapa do desenvolvimento das ciências e destaca-se na epistemologia bachelardiana como uma crítica ao positivismo. Para Bachelard, todo rigor científico da ciência positivista acentua o rigor comercial. Isto quer dizer que a ciência positivista, mesmo com seus avanços experimentais e metodológicos, ainda esteve ligada ao saber da vida comum. A balança na química positivista de A. Lavoisier ligava-se diretamente com a vida cotidiana. “Na química de Lavoisier, pesa-se o cloreto de sódio como na vida comum se pesa o sal de cozinha”¹⁸⁵.

Diferentemente, com o *espectroscópio de massa*, chega-se a uma *epistemologia discursiva* que, além da sofisticação da aparelhagem científica, exige alto rigor teórico na compreensão dos resultados. Chega-se, a uma atividade científica que põe a reflexão antes da apercepção, “(...) nada menos que da preparação nomenal dos fenômenos tecnicamente constituídos”¹⁸⁶. A racionalidade do *conhecimento científico* que depurou-se do senso comum é produtora das descobertas. O *espectroscópio de massa* não trabalha com os dados existentes na natureza, as trajetórias que possibilitam a separação dos *isótopos* são produzidas pela atividade técnica¹⁸⁷. Trata-se, portanto, de um conhecimento que vai contra a

184 BACHELARD, 1977, p. 121

185 BACHELARD, 1997, p. 122

186 BACHELARD, 1977, p. 123

187 BACHELARD, 1977.

Natureza. Em sua obra *La Formation de l'Esprit Scientifique*, o autor nos chama à atenção de que,

O espírito científico deve formar-se *contra* a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, o impulso e a informação da Natureza, contra o arrebatamento natural, contra o fato colorido e corriqueiro. O espírito científico deve formar-se enquanto se reforma. Só pode aprender com a Natureza se purificar as substâncias naturais e puser em ordem os fenômenos baralhados¹⁸⁸.

A técnica de purificação das substâncias pela ciência química é trabalhada pelos instrumentos técnicos e ordenada racionalmente. O elevado grau de refinamento técnico possibilita estabelecer graus de pureza. Com efeito, tem-se uma pureza construída pela atividade humana e não pela Natureza. Isto significa que não se trata de uma pureza natural, mas artificial. Diz Bachelard¹⁸⁹, que a substância é dada pela Natureza, porém não está purificada. Ela será pura após o trabalho técnico de purificação que exige uma racionalidade específica.

O problema do núcleo das substâncias apresenta-se como uma atividade de criação, isto é, de criar núcleos não existentes na natureza. A atividade de criação pela técnica é própria da ciência contemporânea. Por exemplo, o elemento *neptúnio* (Np) não é um elemento existente na Natureza. Ele é um elemento artificial, sintético, isto é, criado racionalmente por uma técnica bem específica seguindo a atividade da transmutação nuclear¹⁹⁰.

Na química contemporânea, o mundo natural perde seu caráter de investigação primeira e torna-se instrumento da ação humana. Falar em fenômenos naturais da matéria tornou-se infecundo, porque a nova atividade científica cria fenômenos químicos através de uma ação técnica bem coordenada por leis racionais. Aqui, pode-se afirmar que

188 BACHELARD, 1996, p. 29.

189 1972.

190 BACHELARD, 1972.

trata-se de uma *ruptura* que caracteriza a própria natureza do *conhecimento científico* depurado, onde a atividade racionalista contemporânea é capaz de manipular a própria natureza da matéria¹⁹¹.

Na Física, destaca-se outro exemplo importante que pode ilustrar a tese da *ruptura* entre o *conhecimento comum* e *conhecimento científico*. Refere-se aqui à descoberta da lâmpada incandescente por T. Edison. G. Bachelard afirma que tratou-se de uma técnica avançada em relação a qualquer procedimento de iluminação que a humanidade encontrou até o ano de 1879. É uma grande novidade criada pela razão humana, que não tem proximidade alguma com as técnicas antigas de iluminação, pois na “lâmpada de Edison, a arte técnica consiste em impedir que certo material queime.”¹⁹². Diz o filósofo francês que as técnicas de iluminação antigas estavam baseadas em valores empíricos como é característica de todo *conhecimento comum*. Então, tornou-se necessário compreender que a combustão não revela uma força substancial, mas somente a combina. Destarte, a lâmpada incandescente só se aproxima da lâmpada antiga pelo termo que as designam, porque ambas “(...) iluminam o quarto quando desce a noite. Para aproximá-las, confundil-as, designá-las sob um único termo, são transformadas em objeto de comportamento da vida comum”¹⁹³.

O *conhecimento científico* purificado dos imediatismos do saber comum é, portanto, marcado por técnicas experimentais que tem início no século XIX e revelam um caráter *indireto* da realidade científica. Tal fato é, de acordo com Bachelard¹⁹⁴, o suficiente para colocar-se em outro campo epistemológico completamente recente e diferente.

Trata-se de uma nova mentalidade bem delineada que se distingue do pensamento comum ao colocar a Matemática como fundamento das experiências, de uma nova realidade que é construída. “É o modelo matemático que conduzirá à realidade”¹⁹⁵. Ainda de acordo com Barbosa¹⁹⁶, no pensamento epistemológico bachelardiano, a ciência

191 BACHELARD, 1965; 1972.

192 BACHELARD, 1977, p. 125.

193 BACHELARD, 1977, p. 125.

194 1977.

195 BARBOSA, 1993, p. 57.

196 1993.

trabalha com três tipos diferente de real, a saber, o *real macro* (dos objetos grandes perceptíveis aos sentidos, os objetos da Natureza), o *real construído* (dos objetos construídos pela manipulação dos elementos químicos para a elaboração de novas substâncias que não existem na Natureza), e o *real micro* (dos objetos microfísicos, dos micro-objetos que são estudados pelos aparelhos específicos).

À guisa de conclusão, o surgimento de uma nova epistemologia que caracteriza o *conhecimento científico* contemporâneo, se deve a uma série de transformações, de *rupturas epistêmicas* e, por assim dizer, de reorganizações do pensamento que teve como decorrência o surgimento de uma nova realidade científica. Na obra intitulada de *Le Nouvel Esprit Scientifique*, G. Bachelard apresenta esse novo momento das ciências e o apresenta como um conjunto de métodos racionais constituídos com um alto grau de refinamento. Um fato científico tem de agora em diante sua constituição baseada em uma técnica coerente que torna a atividade científica uma ação que vai do complexo ao simples. Deste modo, emerge nas ciências contemporâneas um empirismo ativo que atua com imagens factícias e complexas, elimina as ideias dogmáticas e as concepções imediatas. O novo espírito científico trabalha com fenômenos que são construídos, produzidos pela técnica. Mas a técnica tem seu valor a partir da conjunção com um modelo matemático, com uma teoria que permitem a elaboração de instrumentos que provarão a objetividade dos novos fenômenos¹⁹⁷. Acentua Bachelard¹⁹⁸, que uma das características fundamentais da atividade racionalista contemporânea é a substituição dos pensamentos mesclados com noções imediatas e ingênuas por um pensamento discursivo no plano da objetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. *A Formação do Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

197 BARBOSA, 1993.

198 1968.

A ruptura entre conhecimento comum e conhecimento científico pela análise epistemológica de G. Bachelard

_____. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: Les Presses universitaires de France, 10ª ed, 1968. (Collection: Nouvelle encyclopédie philosophique).

_____. *Le Matérialisme Rationnel*. Paris: Les Presses universitaires de France, 3ª ed, 1972. (Collection: Nouvelle encyclopédie philosophique).

_____. *O Racionalismo Aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. *L'Activité Rationaliste de La Phisique Contemporaine*. Paris: PUF, 1965

BARBOSA, Elyana. *Gaston Bachelard: O Arauto da Pós-Modernidade*. Salvador: Editora Universitária Americana, 1993.

BULCÃO, Marly. *O Racionalismo da Ciência Contemporânea: uma análise da epistemologia de Gaston Bachelard*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

Terrível e agradável: sobre o paradoxo da experiência estética em três poéticas francesas

Rafael de Araújo e Viana Leite

Doutorando em Filosofia pela UFPR

O objetivo deste texto é analisar o paradoxo formulado por Jean-Baptiste Dubos a respeito da nossa experiência emocional no teatro, a partir da leitura da obra *Refléxions critiques sur la poésie et sur la peinture*, publicada pela primeira vez em 1719.¹⁹⁹ Tentarei propor uma interpretação alternativa àquela feita por Paisley Livingston em seu artigo intitulado *Du Bos*²⁰⁰ *paradox*²⁰¹. Para tanto, apresentarei dois movimentos argumentativos. O primeiro, de construção do paradoxo e aproximação com outros autores, o segundo será dedicado à explicação do paradoxo.

Em acordo com Dubos, ainda próximo a Aristóteles²⁰², nós seríamos atraídos pela encenação de pessoas inseridas em um plano de ação principalmente por dois motivos.²⁰³ Interessa-nos notar que Dubos desenvolverá esses dois pontos, colocando em movimento certa teoria das paixões. Nós seríamos atraídos pela imitação e sentiríamos prazer com ela pelo fato de que isso satisfaz uma importante necessidade da alma. Se o corpo tem precisão de alimento e água para sobreviver, a alma também tem as suas necessidades e a mais premente de todas é fugir do tédio, mantendo assim o espírito ocupado.²⁰⁴ Nenhuma ocupação,²⁰⁵ para nosso autor, seria mais

114

199 A obra foi republicada em 1740, aumentada e revisada. Ela contém três volumes (Partes) que são divididos em diversas seções.

200 A grafia do nome permite as duas possibilidades, a saber, a mais antiga 'Du Bos' e a mais recente Dubos, usada por nós.

201 2013.

202 Estou me referindo, naturalmente, à *Poética* (2014), especificamente o Capítulo IV.

203 1 - Propensão para mimesis e 2 - ponto complementar ao que foi dito, pelo fato de sentirmos prazer com ela.

204 Ver, das *Réflexions critiques*, a Primeira Parte, Seção I, p. 06.

205 Para Dubos, em acordo com a Seção 1 da Primeira Parte da obra que nos serve como apoio, teríamos três tipos principais de ocupação. 1 - Sentir, ou seja, entregarmos às impressões que os objetos externos fazem sobre nós. 2 - Reflexão, ela se dá quando

eficiente do que a agitação causada pelas paixões e é justamente isso o que o poeta pretende fazer com a audiência de uma tragédia.²⁰⁶ Nos enternecemos ou nos revoltamos a partir de sentimentos que estão sendo manifestados por um personagem, mas cuja repercussão consegue nos atingir. A tragédia excita sentimentos de terror e piedade e desse modo tem sucesso em nos ocupar. O teatro seria, portanto, uma boa ferramenta para nos livrarmos do tédio. De fato, o objetivo, o mérito e a excelência do poeta, seria justamente nos comover\enternecer\tocar (no vocabulário de Dubos esses são três termos intercambiáveis).²⁰⁷ Desse modo, sofreremos com os erros e desventuras de Édipo, trucidada-nos a terrível decisão que o Cid precisa fazer, e nos agradamos com destinos atrozos que — se fossem reais ou se acontecessem conosco — nos causaria grande desgosto.

*

O enternecimento que sentimos quando assistimos em uma sala de teatro ou mesmo de cinema, por vezes, manifesta-se pela mais viva dor, porém, mesmo acometidos pelo choro o público sente prazer e louva a performance que conseguiu arrancar-lhe lágrimas. Na verdade, a tragédia seria tão mais bem-sucedida quanto obtivesse êxito em afligir seu público. Como diz Dubos na Primeira parte das *Refléxions critiques*: “geralmente, os homens encontram mais prazer em chorar do que em rir no teatro.”²⁰⁸. Eis nosso paradoxo. Ele se dá pelo fato de que não gostamos de sentir medo em condições normais, contudo, quanto mais as ações retratadas por uma peça teatral nos fariam sofrer - caso fossem reais -

revisitamos impressões passadas. A reflexão ganha em dificuldade quando trata-se de uma impressão antiga ou complexa. 3 - Devaneio, caracterizado pelo estado de relaxamento do espírito. Ele se entrega às impressões que melhor lhe convém, sem muito rigor.

206O objetivo, o mérito e a excelência da poeta seria justamente nos comover\enternecer\tocar (no vocabulário de Dubos esses são três termos intercambiáveis). Em diversos momentos da obra Dubos defende esse ponto. Ver, por exemplo, da Primeira Parte as seções IV, XII e XXIV e XLI; da Segunda Parte as seções I, XXII, XXIII e XXIV.

207 Em diversos momentos da obra Dubos defende esse ponto. Ver, por exemplo, da Primeira Parte as seções IV, XII e XXIV e XLI; da Segunda Parte as seções I, XXII, XXIII e XXIV.

208 DUBOS, 1740 p. 02. Tradução nossa.

tanto mais sentimos prazer com ela. De que maneira funciona esse paradoxo, como podemos entendê-lo? Antes de responder essa pergunta façamos um comentário de ordem etimológica. Entendo ‘paradoxo’ a partir da acepção dada por D’Alembert, no verbete *Paradoxe* presente na *Encyclopédie*. Nele lemos que “(...) *em filosofia, é uma proposição absurda em aparência porque é contrária às opiniões recebidas, contudo, é uma no fundo uma verdade.*”²⁰⁹.

Paisley Livingston, no artigo *Du Bos paradox*²¹⁰, propõe que Dubos talvez seja o primeiro a tratar a nossa resposta emotiva ao teatro como um paradoxo. Em relação a Aristóteles, por exemplo, Dubos parece diferenciar-se de modo importante. Ainda que no capítulo quarto da *Poética*²¹¹ possamos notar a mesma constatação aventada por Dubos no século XVIII, o registro da constatação parece outro, ela é trazida de maneira pacificada, simplesmente como prova de que temos propensão à imitação, a ponto de: “(...) *experimentarmos prazer com a visão de imagens sumamente fiéis de coisas que contemplaríamos penosamente (...)*”²¹². Apesar de perceber a mesma coisa que Dubos, o filósofo antigo não problematiza a questão que será entendida no século de Diderot como um verdadeiro paradoxo. A mesma coisa não acontece com outros autores. Vejamos panoramicamente três exemplos ilustrativos. Agostinho, nas *Confissões*²¹³, Livro III, Capítulo II, aborda o nosso tema da seguinte maneira:

Mas por que quer o homem condoer-se, quando presencia cenas dolorosas e trágicas, se de modo algum deseja suportá-las? Todavia, o espectador anseia por sentir esse sofrimento, que, afinal, para ele constitui um prazer. Que isso senão rematada loucura? (...) que compaixão é essa em assuntos fictícios e cênicos, se não induz o espectador

209 D’Alembert, online.

210 2013, p. 402.

211 2014.

212 ARISTÓTELES, 2014, p. 44.

213 1980.

terrível e agradável: sobre o paradoxo da experiência estética em três poéticas francesas

a prestar auxílio, mas somente o convida à angústia e a comprazer ao dramaturgo na proporção da dor que experimenta? (...) ²¹⁴

Voltaremos a essa citação mais à frente. Na segunda metade do século XVII, Boileau escreve a *Art poétique* ²¹⁵. Composta em forma de poema e dividida em quatro Cantos, nessa obra Boileau nos diz que:

Não há serpente, nem monstro odioso
Que, pela arte imitada, não possa agradar a visão:
De um pincel delicado, o artifício agradável
Do mais terrível objeto, cria um objeto amável. ²¹⁶

Já no fim do século XVII, Fontenelle escreve as *Réflexions sur l'art poétique* ²¹⁷. Em acordo com o parágrafo XXXIII, “o prazer que se tem em chorar é tão bizarro que eu não posso impedir-me de fazer uma reflexão. Será que nós gostaríamos de ver alguém que amamos em uma situação tão dolorosa como a do Cid, após haver matado o pai de sua amada?” ²¹⁸.

Pasiley Livingston, nós vimos, defende que Dubos provavelmente teria sido primeiro a entender nossa experiência teatral como um paradoxo digno de investigação. Certo é que devemos prestar atenção ao detalhe do texto e à sutileza dos termos que são solicitados para preencher de significado determinadas ideias e concepções, porém, o eixo de minha interpretação se apoia na constatação de que temos que nos atentar também para o sentido último dos textos, pois ele pode ser semelhante a despeito da aparente diferença dos termos usados. Se o paradoxo de Dubos pode ser entendido como uma proposição absurda em aparência por ser afastar da opinião comum das pessoas, mas que é, sim, verdadeira, isso parece ser justamente a mesma coisa que

214 AGOSTINHO, 1980, Livro III, Capítulo II. Sublinhado por nós.

215 1674.

216 BOILEAU, 1881, p. 25.

217 1690.

218 FONTENELLE, 1825, p. 334. Sublinhado por nós.

Fontenelle chama de 'bizarro'. Segundo o dicionário da *Academia francesa*²¹⁹, 'bizarro' tem como acepção algo de extraordinário (fora do uso comum), o que aproxima as palavras 'paradoxo' e 'bizarro', tal qual utilizadas por Dubos e Fontenelle. O que é bizarro em Agostinho, em acordo com a citação feita por nós, talvez seja explicitado pelas adversativas - que imprimem um tom de estranhamento - e também pelas sucessivas interrogações, em número de três. Elas estruturam a frase de modo que a dúvida e a perplexidade sobre o tema fiquem mais nítidas.

*

E como resolveríamos esse paradoxo? Para Dubos, nós sentimos prazer diante de encenações de situações atroz, submetidos pelo terror e piedade, pois trata-se de paixões artificiais. A impressão causada pelo objeto ou ação real é sempre mais forte do que a impressão causada pela imitação do mesmo objeto ou ação: “*A aflição está somente, por assim dizer, na superfície do nosso coração.*”^{220,221} Nossas lágrimas se encerram junto com o fim da peça, mesmo que a representação teatral nos convide a sentir algo parecido com o que o personagem passa, ela nunca atinge o grau de força de uma impressão real. Diante de uma tragédia somos acometidos por paixões artificiais, e por serem artificiais elas permitem que sintamos regozijo diante do triste destino de Édipo. Mas como os autores que foram trazidos para serem aproximados de Dubos respondem a essa questão? Talvez a resposta deles seja o momento de separação que colocaria Dubos em uma posição atípica. Agostinho, por exemplo, falando sobre o prazer que ele sentia nos espetáculos nos diz: “*Disto provinha o meu afeto pelas emoções dolorosas, só por aquelas que não me atingiam profundamente, pois não gostava de sofrer com as mesmas cenas em que a vista se deleitava. Comprazia-me com coisas que, ouvidas ou fingidas, me tocavam na superfície da alma.*”²²².

Vemos aqui a mesma constatação de que as paixões afloradas em nós quando da representação teatral são meramente superficiais e não

219 1694.

220 DUBOS, 1740, p. 29.

221 Ver também a Primeira Parte, Seção III, p. 29: “A imitação nunca causa mais impressão do que o próprio objeto.”

222 AGOSTINHO, 1980, Livro III, Capítulo II. Sublinhado por nós.

nos atingem com a mesma força das impressões que o objeto conseguiria causar. Fontenelle, por sua vez, explica o caráter bizarro da nossa experiência teatral dizendo que: “*é certo que no teatro a representação faz quase o efeito da realidade, mas enfim, ela não o faz inteiramente*”²²³. Os mesmos elementos são trazidos para explicar o sentimento que nos acomete diante de uma peça. As paixões não são “profundas”, elas fazem quase o efeito da realidade, mas não chegam lá. Em Boileau temos a mesma ideia. É o artifício do pincel do artista que transforma os monstros mais terríveis em coisas agradáveis. Sentimos prazer porque as paixões suscitadas pelo artista não são as mesmas que o monstro de verdade causaria.

Qual a conclusão que nós podemos tirar? Seguindo a ideia do artigo de Livingston, podemos dizer que a palavra ‘paradoxo’ aparece, sim, provavelmente pela primeira vez em Dubos, contudo, o modo de construção do paradoxo e mesmo sua explicação encontram forte ressonância em autores tão distintos quanto Agostinho (a partir do uso de adversativas e interrogações, como vimos na citação das *Confissões*), Boileau (de maneira poética, mesmo que sem muito desenvolvimento) e em Fontenelle (com o uso do termo bizarro) que, ao que parece, age em um campo semântico que é estreitamente ligado ao do termo ‘paradoxo’ usado por Dubos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Abril cultural: 1980.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo, EDIPRO: 2014.

BOILEAU. *Art poétique*. Paris, Hachette: 1881.

CORNEILLE. “Le Cid”, In: *Ouvres complètes de Corneille*. Paris, La Pléiade: 1956.

223 FONTENELLE, 1825, p. 335. Sublinhado por nós.

D'ALEMBERT. Jean le Rond. Verbete “Paradoxe”, *In: Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Acessível online: <https://encyclopedie.uchicago.edu/>. Último acesso realizado em 31\10\2015.

SEM AUTOR. Verbete “Bizarre”, *In: Dictionnaire de l'Académie française*. 1694. Acessível online: <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>. Último acesso realizado em 31\10\2015.

DUBOS, JEAN-BAPTISTE. *Réflexions sur la poésie et sur la peinture*. Três volumes. Paris, Chez Pierre-Jean Mariette: 1740.

FONTENELLE. “Réflexions sur la poétique”, *In: Ouvres de Fontenelle*. Paris, Salmon, Libraire-éditeur: 1825.

LIVINGSTON, Paisley. *Du Bos paradox*. *British Journal of Aesthetics*. Vol. 53, número 04, 2013.

SOFÓCLES. *Édipo rei*. Porto Alegre, L & PM pocket: 1988.

Freudo-marxismo e a historicidade do pensamento freudiano

Tiago Baltazar

Doutorando em Filosofia pela UFPR

Wilhelm Reich e Herbert Marcuse foram os mais importantes representantes de um movimento filosófico que articula o pensamento de Freud à sociologia marxista: o freudo-marxismo. Tendo por objetivo revelar a interdependência entre a estrutura material das relações de produção e a estrutura pulsional, essa articulação requer primeiramente a crítica daquilo que os freudo-marxistas entendem como um fenômeno de “dupla carência”.

Por parte do marxismo, as maiores carências seriam resultantes de uma fixação de suas análises nas relações de classe e produção, negligenciando, sobretudo, o papel político contrarrevolucionário da família na estabilização da ordem vigente. De acordo com o teórico do freudo-marxismo, Jean-Marie Brohm, o marxismo do início do século XX ignora “o papel da repressão sexual e do recalçamento na coesão da família burguesa, na adaptação da criança ao sacrossanto princípio da realidade, na estruturação do Ego e do Superego”; “ignora, por isso mesmo, o papel da família na reprodução alargada da força de trabalho, reprodução biológica no sentido forte do termo, e sobretudo reprodução ideológica de uma mão de obra dócil e submissa”²²⁴.

O papel de Wilhelm Reich, primeiro articulador freudo-marxista, teria sido decisivo na identificação desta carência, pois considerava que, por escotomizar a relação erótica da existência humana, a sociologia marxista de sua época desconhecia o processo de formação de uma “estrutura de caráter neurótica”, única a partir da qual se poderia compreender como se difunde um medo à liberdade e uma atração por promessas paternalistas e autoritárias de uma nova vida.²²⁵

224 Cf. BROHM, 1978, p. 118.

225 Esta tese acerca da economia sexual da reação política é desenvolvida por Reich em *Psicologia de massas do fascismo*, de 1934 – ano da expulsão de Reich da Associação Psicanalítica Internacional.

Apesar desta carência do marxismo, posta em causa pela evidenciação do papel da sexualidade na vida social, não serão as emergentes descobertas de Freud, muito simplesmente, que poderão revigorar a crítica marxista. Tanto Reich como Marcuse entendem que a psicanálise freudiana carece de limitações e que, portanto, para que se possa revelar a interdependência entre a estrutura material das relações de produção e a estrutura pulsional, será necessário primeiramente identificar os “desvios ideológicos” no pensamento de Freud, de modo a qualificá-lo para esta inunção com a sociologia marxista. É aqui se esboça a proposta crítica do freudo-marxismo em relação à própria psicanálise, o que nos interessa avaliar com mais detalhe.

Estes desvios marcariam diversos pontos da obra freudiana, segundo Reich e Marcuse, como por ex., o estabelecimento de um princípio de realidade geral limitador de Eros, a universalidade do complexo de Édipo ou o discurso especulativo em torno de uma pulsão de morte originária. No tocante ao âmbito social do indivíduo e suas relações com a subjetividade, Freud desconheceria ainda um conceito chave: o antagonismo das classes sociais. Para ele, as relações de produção não desempenhariam papel na estruturação do psiquismo, e uma das consequências dessa lacuna seria fazer da psicologia individual o próprio modelo para uma psicologia social analítica. Se o marxismo escotomisa o papel da sexualidade na vida social, desconhecendo todo o poder da instituição da família na manutenção da ordem vigente, a psicanálise, por sua vez, ignora a esfera política, que ela apresentaria como uma esfera psicossociológica.

Por todos esses desvios e muitos outros, Freud acabará, ao longo de sua vida e com sua influência, atenuando o caráter revolucionário de suas descobertas iniciais. O apontamento dessas carências não se restringiu ao pensamento de Freud; Reich elaborou críticas também aos psicanalistas ortodoxos e posteriormente, assim como Marcuse, ao conhecido movimento revisionista neo-freudiano. Em suma, os freudo-marxistas reconheceriam uma involução do movimento psicanalítico, como um progressivo desenvolvimento do seu caráter reacionário, ideológico e metafísico, tornando-se a psicanálise um instrumento do ideário burguês dominante.

O que se coloca em questão nestes desenvolvimentos da ciência psicanalítica é o que Brohm qualifica como um amplo *fenômeno de aburguesamento da psicanálise*. Este desenvolvimento teve uma de suas mais fortes expressões nos EUA, convertendo-se a psicanálise “numa técnica de saúde mental, de higiene moral e de adaptação social”; um desenvolvimento onde até a institucionalização da psicanálise pode ser compreendida como “a reação da sociedade burguesa ao vírus analítico”²²⁶. Segundo a análise de teóricos mais recentes, como Marcuse, esta reação levou a psicanálise a transformar-se em “mercadoria cultural”, fechando um ciclo em que a psicanálise se tornará “uma peça da engrenagem do capitalismo avançado”. Por um fenômeno de “necessidade estrutural do capitalismo avançado”, ele toma a seu cargo a organização da saúde mental, e absorve a psicanálise com a finalidade de promover adaptação social²²⁷.

Os teóricos do freudo-marxismo marcaram época posicionando-se contra este fenômeno de aburguesamento da psicanálise em suas diversas facetas. Em uma nota de 1934 acrescentada a *Materialismo dialético e psicanálise*, obra de 1929 que marca a primeira tentativa sistemática de uma injeção entre a psicanálise e o marxismo, Reich constatava uma divisão do movimento psicanalítico em dois grupos opostos, um revolucionário e o outro burguês. Estes dois grupos estariam divididos pela questão do reconhecimento – ou não – da dimensão política da neurose, das origens sociais da repressão sexual, da existência de um instinto de morte como um instinto primário, biologicamente dado, orientado pelo sofrimento e pela violência. Nessa época, Reich já apontava, na hipótese do instinto de morte, um expediente teórico cujo conteúdo o faz “refúgio das especulações idealistas e metafísicas sobre a vida psíquica”²²⁸.

Por sua vez, Brohm lembra que Marcuse também posicionou-se destacadamente contra uma faceta deste aburguesamento da psicanálise, a saber, a *corrente revisionista neo-freudiana*, sobre a qual dedicou o epílogo de *Eros e civilização*²²⁹, criticando-a por dar à saúde mental a definição de

226 BROHM, 1978, pp. 105-6.

227 Cf. BROHM, 1978, p. 107.

228 *Materialismo dialético e psicanálise*, p. 43.

229 1955.

“uma resignação bem conseguida”, e à terapêutica a de “um curso de resignação à ordem estabelecida”. Toda uma escola culturalista norte-americana (Fromm, Horney, Thompson, Sullivan, etc.), com sua psicologia do Ego, destilavam, afirmou Marcuse, a ideologia burguesa dominante, a ideologia do desempenho e da produtividade, da normalidade, do êxito e da competitividade.

Como os freudo-marxistas compreendem os motivos desse aburguesamento da ciência psicanalítica, e como pretendem resolver aquilo que Reich uma vez qualificou como uma degeneração ideológica e metafísica no pensamento de Freud?

Numa palavra, os desvios ideológicos que proliferaram nos conceitos freudianos, segundo Reich e Marcuse, estão relacionados a uma *negligência da dimensão histórica* nos fenômenos analisados. Assim, por exemplo, Reich observara, em *Materialismo dialético e psicanálise*, que a descrição freudiana em torno de uma realidade limitadora da satisfação dos instintos – o princípio de realidade – teria validade enquanto possui base material verificável: a realidade capitalista. Porém, ao identificar e descrever tal realidade, Freud prosseguiria a uma “generalização apressada” de suas constatações, conceituando uma realidade universalmente oposta ao princípio do prazer, nisso consistindo um desvio ideológico no seu pensamento. Seria preciso, no lugar desta generalização, conceber as transformações históricas que engendraram a realidade capitalista, com isso compreendendo-se a própria historicidade do princípio de realidade descrito por Freud.

Em outro desenvolvimento de sua crítica, *As origens da moral sexual*²³⁰, Reich utiliza os estudos do antropólogo Malinowski sobre povos melanésios, os Trobriandeses, cuja organização matriarcal excluiria a articulação repressora da figura paterna, revelada pela psicanálise como complexo de Édipo. Na medida em que, para Reich, esses povos representariam estágios remotos no curso da história humana, tal estudo levaria à conclusão de que Freud não se perguntou pelo significado histórico do complexo de Édipo como um desenvolvimento ulterior da civilização, e articulado a uma série de condições sociais e econômicas como o patriarcado e o capitalismo.

230 1932.

Assim como Reich criticou o caráter ideológico e metafísico da hipótese do instinto de morte – como uma especulação falseadora da realidade –, Marcuse afirmará que a tentativa freudiana de conceituar uma natureza conservadora na vida orgânica cria uma tal obscuridade na relação entre Eros e Thânatos que, por fim, militará contra a própria possibilidade de uma luta efetiva de Eros contra o sofrimento e a repressão²³¹. Ora a inércia regressiva da vida orgânica é conceituada, em Freud, como um instinto específico – o instinto de morte –, ora como natureza originalmente comum dos instintos, e neste caso subsume-se o princípio de prazer a um princípio regressivo e conservador, como característica maior dos processos da vida orgânica. Para Marcuse, isso se justificaria pelo “fato histórico de que a civilização progrediu como *dominação* organizada”²³². Daí que, nas análises de Freud, predomine em primeiro plano o problema da repressão; é o caráter de dominação e exploração organizada de toda a história da civilização, como civilização repressiva, que permeia o pensamento de Freud como seu conteúdo profundo, sua substância histórica, a ser retomada por uma análise que revele justamente todos esses componentes específicos.

O núcleo da crítica freudo-marxista a Freud, como podemos observar, consiste em apontar uma perda de historicidade no pensamento freudiano, na medida em que implicaria uma concepção de civilização incompatível com a sexualidade. O significado da grande descoberta clínica reichiana é precisamente colocar em xeque esta antítese entre sexualidade e cultura: o restabelecimento da potência orgástica não apenas remove os sintomas e a angústia, ele produz uma transformação radical da personalidade, que passa a funcionar segundo leis completamente diferentes. Torna-se evidente a relação entre a sexualidade e a sociabilidade, a capacidade autêntica para o trabalho e, ao mesmo tempo, como a referida antítese é uma característica exclusiva do caráter neurótico, que se revela profundamente vinculado à ordem social vigente. Assim, a concepção freudiana segundo a qual a civilização é incompatível com a sexualidade é, portanto, um desvio ideológico a legitimar a ordem social repressora vigente.

231 Cf. MARCUSE, 1982, pp. 37-41.

232 MARCUSE, 1982, p. 44.

Segundo Paul Robinson, foi precisamente esta implicação de renúncia instintual no pensamento de Freud que motivou o posicionamento de uma “tradição esquerdista” na história da psicanálise, cujos principais representantes seriam Reich e Marcuse, e que buscarão explorar o potencial radical da teoria psicanalítica²³³. No caso de Marcuse, este potencial inspira-se na premissa de que a própria teoria cultural de Freud fornece-nos razões para rejeitarmos sua identificação entre civilização e repressão. Assim, a ideia de uma “civilização não-repressiva” surge, não como uma especulação abstrata e utópica, mas como um conceito que se justificaria por dois motivos. Em primeiro lugar, a concepção teórica de Freud, em sua substância política e sociológica profunda, não refuta a possibilidade de tal civilização. Em segundo lugar, as realizações da civilização repressiva parecem criar as pré-condições para a abolição da repressão²³⁴. Daí o objetivo, conforme a introdução da obra de Marcuse, de “desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas”²³⁵, através de um método que permita “extrapolar” ou “duplicar” os conceitos freudianos para revelar seu componente histórico-social específico²³⁶.

Se o problema no desenvolvimento da teoria freudiana dos instintos foi que, ao formular determinadas hipóteses ou conceitos, Freud “converte as contingências históricas em necessidades biológicas”²³⁷, generalizando formas históricas específicas da realidade em realidade pura e simples, vemos que a proposta dos freudo-marxistas consiste, precisamente, numa *historicização da psicanálise de Freud em seus conceitos fundamentais*. O interesse em examinar essas críticas, e como elas propõem uma historicização do conteúdo destes conceitos, está em preparar o terreno para uma futura investigação, que excede os limites desta comunicação. Podemos todavia indicar que ela versa sobre pressupostos não explicitados contidos em tal proposta, a saber, uma antropologia historicista, uma metafísica da libido e uma noção antissexual de poder.

233 Cf. ROBINSON, 1971, p. 5.

234 Cf. MARCUSE, 1982, p. 22.

235 *Idem*, p. 19.

236 Cf. *Idem*, p. 45.

237 *Idem*, p. 44.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAHMER, Helmut; FRAPPIER, Paul; BROHM, Jean-Marie. *Reich perante Marx e Freud*. Lisboa (Portugal), 1978.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: Obras completas, vol. 14. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

REICH, Wilhelm. *A revolução sexual*. Trad. de Ary Blaustein. 3º ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

_____. *A irrupção da moral sexual repressiva*. Trad. de Sílvia Montarroyos e J. Silva Dias. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

_____. *A função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica*. Trad. de Maria da Glória Novak. 6º ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Materialismo dialético e psicanálise*. Trad. de Joaquim José Moura Ramos. 4º ed., Lisboa: Editorial Presença, 1983.

_____. *As origens da moral sexual*. Trad. José Fragoso Fernandes e Jorge Mendes. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

_____. *Análise do caráter*. Trad. de M. Lizette Branco e Marina Manuela Pecegueiro. 2º ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Psicologia de massas do fascismo*. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REICH, W; FROMM, E; MARCUSE, H. *Psicanálise e Sociedade*. Trad. de Carlos Grifo e Fernando Midões. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

ROBINSON, Paul. *A esquerda freudiana*. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. Col. Perspectivas do Homem. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1971.

Conflito, consenso e democracia em J. S. Mill

Gustavo Hessmann Dalaqua
Doutorando em Filosofia pela USP

A relação entre conflito e consenso na teoria da democracia elaborada por Mill é um tema controverso entre os leitores de *Considerations on Representative Government*²³⁸. Para alguns intérpretes, Mill focaria em demasia o consenso, motivo por que seria incapaz de conceber espaço para o conflito em sua democracia. Uma das análises que mais ressalta este ponto é a de Marilena Chauí, que censura a democracia representativa milliana por “impedir [a] explicitação e desenvolvimento completos” dos “conflitos sociais”²³⁹. De acordo com tal leitura, a relação entre conflito e consenso na filosofia do autor seria de negação: ao enfatizar o consenso em sua democracia, Mill negaria o desenrolar dos conflitos. Há, contudo, intérpretes que afirmam o contrário. Em *Mill on Democracy*, Nadia Urbinati explica que, ao eleger o conflito como motor primacial da política, Mill ofereceria um modelo de democracia que dispensaria o consenso²⁴⁰. Também aqui, a relação entre conflito e consenso seria de negação, ainda que sob uma polarização invertida: ao fazer do conflito elemento cabedal da política, Mill negaria a importância do consenso para a vida democrática²⁴¹.

Urbinati têm razão ao afirmar que a explicitação dos conflitos ocupa uma função central na política democrática milliana. Todavia, apesar de ser inadequado entender, à maneira de Chauí, que Mill tende a suprimir o conflito político, é igualmente impreciso afirmar que, ao apreciar a vitalidade do conflito, Mill nega a utilidade do consenso na política. A afirmação de um agonismo radical na filosofia milliana exigiria o esquecimento estratégico de longos excertos do segundo capítulo de *On Liberty*, do ensaio “Coleridge” e dos capítulos finais de *The Logic of the Moral Sciences*. Nestas passagens, Mill sublinha a necessidade de um consenso político sobre dois princípios fundamentais que formariam

238 1861.

239 CHAUI, 2005, p. 23.

240 URBINATI, 2002, pp. 4, 82.

241 TURNER, 2010, p. 37.

como que o substrato de todo *êthos* democrático^{242,243}. Ao mesmo tempo, o filósofo insta pela institucionalização política do conflito e declara que a existência de visões conflitantes é o que evita a corrupção da democracia²⁴⁴. Vê-se, pois, que as leituras opostas mencionadas acima, ainda que incompletas, contam com respaldo textual. Tanto a uma quanto a outra, entretanto, o que falta é compreender de que modo as ênfases no consenso e no conflito se articulam no interior da democracia milliana.

A relação entre conflito e consenso em Mill é um pouco mais complexa do que os comentadores do filósofo supuseram até agora. Quando afirma que o consenso sobre o valor fundamental dos “princípios da liberdade individual e da igualdade sócio-política” é condição *sine qua non* para a estabilidade do regime democrático, a intenção de Mill não é elidir o conflito²⁴⁵. Pelo contrário, o consenso que o filósofo postula como necessário à estabilidade democrática assinala o início, e não o fim, do conflito político.

Os princípios da liberdade e da igualdade configuram limites formais, e não substanciais, para a deliberação democrática. Formalmente, o princípio da liberdade, por exemplo, é insubstituível e não está aberto à negociação, porém sua consistência o está. Uma vez postos na base da vida democrática, os princípios da liberdade e da igualdade passam a ser os pontos nevrálgicos da discussão política. A igualdade exige o voto paritário, ou reclama por vezes a concessão de votos plurais para membros de uma determinada minoria? A liberdade permite a livre associação dos cidadãos em qualquer local público, ou restrições quanto ao seu espaço de atuação lhe seriam compatíveis? Eis algumas questões que Mill discute e para as quais sugere respostas²⁴⁶. Todavia, convém ressaltar que o filósofo jamais teve o propósito de determinar sozinho a consistência dos princípios fundamentais da

242 MILL, 1859, pp. 48-53, CW X, pp. 133-5 e MILL, 1988, p. 111.

243 Seguindo a prática padrão dos comentadores de Mill, sempre que usar a edição dos *Collected Works of John Stuart Mill*, usarei a abreviação CW, enumerando, em seguida, o volume e a página (ex: “CW I, p. 201” equivalerá a “*Collected Works*, volume I, página 201”).

244 CW X, p. 108 e MILL, 1861, p. 235.

245 MILL, 1988, p. 111.

246 CW I, p. 278 e MILL, 1861, p. 334.

democracia. Conforme aponta Thompson, não impor de antemão as minudências de seus princípios e deixar que os mesmos sejam estabelecidos por aqueles que os adotarão na prática é, decerto, o mínimo a se esperar de um filósofo da democracia²⁴⁷.

Subscrevemos, portanto, à interpretação de Karen Zivi²⁴⁸, segundo a qual os princípios basilares da democracia milliana, e os direitos individuais que deles se seguem, têm seu conteúdo definido por meio da deliberação política. No regime democrático, os direitos individuais não são concedidos de modo peremptório. Na verdade, eles sequer são concedidos; o característico de uma democracia é que, nela, os direitos são conquistados por seus próprios portadores, que discursivamente digladiam entre si. De acordo com a filosofia política de Mill, “devemos conceber os direitos como reivindicações políticas, e o ato de reivindicar direitos [deve ser concebido] como prática de uma política democrática participativa e agonística”^{249,250}

A ideia de que o conteúdo preciso dos princípios de igualdade e liberdade individuais deve ser estabelecido por meio da deliberação política é uma das grandes características do modelo deliberativo de democracia²⁵¹, e é nesse sentido que podemos identificar Mill como um dos precursores da democracia deliberativa²⁵². Todavia, ainda que uma parte significativa dos filósofos contemporâneos da corrente deliberacionista tenda a valorizar o consenso às expensas do conflito²⁵³, convém destacar que, em Mill, o objetivo da deliberação democrática não é erradicar o conflito e fazer a harmonia prevalecer de uma vez por todas. Para Mill, é importante que a disputa em torno da definição dos conteúdos da liberdade e da igualdade jamais cesse. A investigação

247 THOMPSON, 1976, p. 182.

248 2006.

249 ZIVI, 2006, p. 49.

250 Esse fato é importante porque nos permite pôr em xeque a ideia, propagada por um sem número de comunitaristas, de que a tradição liberal tende a pensar o indivíduo, o direito e a liberdade de modo atomístico. No caso de Mill, tal interpretação não procede de modo algum.

251 BENCHABIB, 1996, p. 79.

252 GUTMANN e THOMPSON, 2004, p. 9.

253 MIGUEL, 2014.

coletiva acerca do conteúdo da liberdade e da igualdade só é capaz de alcançar resultados provisórios em uma democracia.

De acordo com Mill, a crítica dos princípios norteadores de uma democracia deve ser constante, pois é através do debate adversativo que os cidadãos percebem as deficiências que, inevitavelmente, até o mais inclusivo dos governos apresentará com relação à liberdade e à igualdade. Na medida em que escancara suas falhas e aponta para uma possível solução, o debate conflituoso é salutar à democracia. “Em todas as questões humanas [*human affairs*], requer-se influências conflitantes”²⁵⁴. Uma política sem influências conflitantes redundaria para Mill em uma sociedade estacionária, onde a deliberação pública seria incapaz de prosseguir na luta contra a “abolição das exclusões”, o que por sua vez pavimentaria um solo propício para o recrudescimento de antigas exclusões²⁵⁵.

“As comunidades só progridem enquanto existe um conflito entre o poder mais forte e algum outro poder rival”²⁵⁶. Quando não há conflito, “primeiro surge a estagnação, e depois a corrupção [do corpo político]”²⁵⁷. Nesse sentido, prossegue o filósofo, precisamos criar para as democracias modernas arranjos institucionais que salvaguardem “um suporte social, um *point d'appui* para a resistência individual às tendências do poder dominante”²⁵⁸. No afã de cumprir semelhante propósito, Mill propõe dois mecanismos institucionais: um plano de representação proporcional (que o autor toma de empréstimo do cientista político Thomas Hare) e um sistema de votação plural (*plural voting*). Juntas, ambas as medidas têm como meta impedir a prevalência irrestrita de um único grupo social no governo e a degeneração da democracia representativa em mera “legislação de classe” – na definição do autor, “o governo dirigido [apenas] para o benefício da classe dominante, em detrimento do todo”²⁵⁹.

254 MILL, 1861, p. 291.

255 *Ibid*, p. 342.

256 *Ibid*, p. 315.

257 *Ibid*, p. 316.

258 *Idem*.

259 *Ibid*, p. 299).

A representação de todos os grupos sociais na assembleia política é necessária porque, segundo Mill, os mais aptos a entender e defender os interesses de um grupo social são os próprios membros que o compõem, e não outras pessoas. “É importante que cada um dos governados tenha voz no governo, pois dificilmente deve-se esperar que aqueles que não têm voz não sejam injustamente postos de lado por aqueles que a têm”²⁶⁰. Mill repara que seu argumento não pressupõe uma antropologia negativa²⁶¹. A suposição de uma maldade intrínseca que levaria o ser humano a desprestigiar de propósito o interesse de quem não pertence ao seu grupo social não é necessária. Para justificar a representação proporcional de todos os grupos, “[b]asta-nos supor que, na ausência de seus defensores naturais, o interesse dos excluídos corre sempre o risco de não ser enxergado; ou, quando é de fato enxergado, é visto com olhos muito diferentes dos daqueles que lhe estão diretamente concernidos”²⁶².

As sociedades modernas, às quais o sistema representativo se aplica, são marcadas pelo pluralismo, sendo que os interesses de seus cidadãos variam conforme suas posições sociais e seus estilos de vidas. Uma maneira de assegurar o aspecto conflituoso da deliberação na democracia representativa seria, então, estruturar um esquema de representação proporcional conforme a composição da população, que propiciasse a inclusão dos grupos minoritários na assembleia representativa. Entretanto, dependendo do caso, a mera presença de um grupo minoritário na assembleia política não é suficiente para lhes assegurar paridade participativa. Em um país onde a maioria da população é preconceituosa e ignorante – seria, de acordo com o filósofo, o caso da Inglaterra vitoriana²⁶³ –, conferir valor idêntico ao voto de cada participante tenderia a condenar ao silêncio a voz de algumas minorias. Na prática, o resultado final seria um debate político sem diversidade efetiva, onde a mesma massa homogênea prevaleceria sem nenhum contrapeso.

260 CW XIX, p. 322.

261 MILL, 1861, p. 246.

262 *Idem*.

263 MILL, 1859, p. 78.

Sendo assim, Mill propõe, como complemento da representação proporcional, o sistema de votação plural. A concessão de votos plurais seria lícita para os representantes de grupos sociais que, dependendo das circunstâncias, tivessem mais conhecimento de uma determinada pauta²⁶⁴. Porque gozam de um acesso epistêmico privilegiado, os diretamente afetados por uma proposta política devem ter maior impacto de decisão, já que sabem mais do que os outros as possíveis consequências que a implementação da proposta lhes acarretará. Recebendo mecanismos de compensação que dessem força a sua voz nas questões que mais os afetassem, os grupos sociais minoritários, ao fazer frente à maioria, conseguiriam cumprir uma função vital da democracia, qual seja, a de garantir o não esgotamento do conflito na deliberação política. À medida em que cumprisse tal função, a democracia representativa faria com que os conflitos que perpassam a sociedade fossem discutidos à luz de interesses mais inclusivos do que aqueles que observaríamos em um debate conduzido por apenas um grupo social, que não contasse com a presença do grupo de interesse oposto²⁶⁵.

O desenvolvimento do conflito político não deve ser estimulado a ponto de solapar a base da democracia, e é por isso que Mill impõe limites à deliberação democrática e prega um consenso mínimo em torno de dois princípios que, desde a época de Platão, são tidos como constitutivos de qualquer regime democrático²⁶⁶. Esses dois princípios – a liberdade e a igualdade – marcam as fronteiras de um campo discursivo dentro do qual o conflito poderá se desenrolar. O conflito que procede mediante a referência a qualquer um dos princípios é salutar e deve ser encorajado porque fortalece as bases do regime democrático. Entretanto, o combate político que tem por objetivo aniquilar tais princípios deve ser denegado e não pode ganhar espaço em um regime democrático porque põe em risco o próprio funcionamento da democracia. Ou seja, o conflito que Mill admite em sua democracia representativa não é ilimitado. Aquele que, por exemplo, argumenta que indivíduos de um determinado grupo social

264 MILL, 1861, p. 334.

265 *Ibid.*, pp. 282-3.

266 *República* 557e-558a e *Leis* 693d.

devem ser destituídos do direito à liberdade e à igualdade jamais deverá ser ouvido quando for tentar participar da disputa democrática milliana, quando mais não seja porque princípios de legitimação contraditórios não podem coexistir em um mesmo regime político. Posto que conceba espaço para o conflito político, a democracia representativa milliana não configura um agonismo radical porque pressupõe o reconhecimento de dois princípios formais que servem de sustentáculo para a vida democrática: a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENHABIB, S. “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”. In: *Democracy and Difference*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996

CHAUÍ, M. “Considerações sobre a democracia e obstáculos à sua concretização”. In: TEIXEIRA, A. C. *Os sentidos da democracia e da participação*. São Paulo: Instituto Pólis, 2005.

GUTMANN, A.; THOMPSON, D. *Why Deliberative Democracy?* Nova Jersey: Princeton University Press, 2004.

MIGUEL, L. F. “Os limites da deliberação”. In: *Democracia e representação*. São Paulo: Unesp, 2014.

MILL, J. S. *The Collected Works of John Stuart Mill*, 33 vols. Toronto: University of Toronto Press; Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991.

_____. “Considerations on Representative Government”. In: *On Liberty and Other Essays*. Edição e notas de J. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1861].

_____. “On Liberty”. In: *On Liberty and Other Essays*. Edição e notas de J. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1859].

_____. *The Logic of the Moral Sciences*. Chicago: Open Court, 1988

THOMPSON, D. *John Stuart Mill and Representative Government*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1976.

TURNER, B. “John Stuart Mill and the Antagonistic Foundation of Liberal Politics”. *The Review of Politics*, vol. 72, 2010

URBINATI, N. *Mill on Democracy: from the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2002.

ZIVI, K. “Cultivating Character: John Stuart Mill and the Subject of Rights”. *American Journal of Political Science*, Nova Jersey, vol. 50, no. 1, 2006

A busca da verdade, ou a crise da tradição renascentista: descartes e o fim do vínculo entre filosofia e erudição

Fran de Oliveira Alavina²⁶⁷

Doutorando em Filosofia pela USP

Em sua obra *A Busca da Verdade*²⁶⁸, inacabada, porém expressiva em relação aos aspectos críticos que precedem o estabelecimento do método, Descartes expõe, utilizando-se do diálogo como meio estilístico-argumentativo, a possibilidade de alcance da verdade, valendo-se apenas da *lux natural*. Sustenta, com efeito, a argumentação cartesiana, que a pureza da *lumière naturelle* é a condição primeira de uma busca segura da verdade. Esta condição primaz em conformidade: quer com o *Discurso do Método*, quer com as *Regras para Direção do Espírito*, não se trata apenas de elemento concernente ao método, porém trata-se também de recusa da tradição filosófica renascentista. Ou seja, a negação do vínculo douto estabelecido pela tradição humanista entre *filosofia* e *erudição*: tal é a hipótese interpretativa adotada.

A hipótese expressa, em verdade, a dissolução do *ethos* renascentista de filosofar. Tal dissolução em seu bojo implica também uma nova forma de compreensão da tradição clássica: elemento característico da *Modernidade*. Uma reconsideração do patrimônio de conhecimento herdado dos antigos. Por conseguinte, a crise da erudição renascentista e a *querelle des anciens et des modernes* estão intimamente relacionadas. Quando a erudição deixa de ser condição para o alcance da verdade, não resta senão indagar: o que fazer com o saber herdado dos antigos?

Com efeito, conforme se desenvolve a oposição cartesiana ao ideal de erudição renascentista, maior o afastamento para com os antigos: recusa dos renascentistas, recusa dos antigos. Afastamento que levado

267 Doutorando em Filosofia pela USP (Universidade de São Paulo), com o seguinte projeto de pesquisa: *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado*. Bolsista FAPESP (Fundação de Amparo À Pesquisa do Estado de São Paulo).

268 DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. In: *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970.

às últimas consequências impõe uma tarefa árdua para os modernos, por um lado; uma acusação contra os antigos, por outro. A árdua tarefa está no estabelecimento de um método novo, capaz de garantir um conhecimento seguro e verdadeiro. Algo que os antigos não podem oferecer por meio da erudição. Logo, recair sobre eles a acusação de se encontrarem no erro, conseqüentemente a verdade não pode ser buscada nos espólios da erudição antiga. Ora, se a verdade não está nos antigos, isto é, não está na erudição, onde buscá-la e por quais meios?

Ao encontro desta indagação, o título da obra não poderia ser mais loquaz: *A busca da verdade mediante a luz natural*, [*La Recherche de la Vérité par La Lumière Naturelle*]. Ao leitor, é dado saber, pelo título, o objetivo da obra e o meio pelo qual se o alcança. Não se trata de um objetivo qualquer, uma vez que se busca a *verdade*. Daí que o meio para alcançar tão nobre fim possa ser somente a *lumière naturelle*. Descartes torna manifesto, no detalhamento contíguo ao título, que se trata da *luz natural* em toda sua pureza, [*qui toute pure*]. Ou seja, na sua autodeterminação que lhe é própria, sem valer-se da ajuda da *religião* e da *filosofia*. Sem se fiar quer na autoridade da revelação, quer na autoridade da *filosofia comum*. Nestes lugares a verdade não é buscada, mas oferecida pelo pressuposto da posse da mesma. Todavia, a luz natural não a possui como algo que lhe é dado externamente, porém a encontra de modo imanente. A busca só é, de fato, verdadeira na autodeterminação da luz natural que invalida qualquer tipo de coação externa. Para se buscar a verdade mediante a luz natural não se pode valer nem da *verdade revelada* (a confiança incondicional na fé), nem da *verdade herdada* (a confiança incondicional nos antigos).

No prólogo da *Recherche*, Descartes aponta a condição natural sobre a qual se assenta a finalidade formativa da obra: todos os homens entram ignorantes no mundo²⁶⁹. Esta condição primeva pode ser sanada ou piorada, pois se pode passar da ignorância à aceitação do conhecimento falso como verdadeiro. Conhecer de modo errôneo é como permanecer no estado de ignorância, contudo, piorado em relação à ignorância primeira. Esta pode emendar-se, se adotada uma correta via formativa; aquela apenas com muito custo pode ser

269 *Ibidem*, p. 879: “(...) entre ignorant dans le monde, (...)”.

demovida. Assim, a busca da verdade supõe dois tipos de investigadores: aqueles que buscam a verdade, porém não possuem a cultura das letras (*l'étude des lettres*); e, aqueles que buscam a verdade mesmo possuindo a cultura das letras. Este último tipo de investigador é o próprio Descartes no *Discurso do Método*, enquanto o primeiro identifica-se com o personagem *Poliando* da *Recherche*.

Para o segundo tipo de investigador as condições para a busca são mais áridas, pois as distorções formativas que fazem da obscuridade e da autoridade critérios de certeza, uma vez naturalizadas, impregnam o espírito, que acaba por aceitar como certo aquilo que é duvidoso. Tal investigador apresenta o espírito como que maculado, “manchado”, uma vez que a orientação da *regra III* adverte do: “(...) perigo extremo de talvez contrair algumas manchas de erro [*errorum maculae*] ao ler livros com demasiada atenção, manchas que se grudariam em nós, sejam quais forem nossas resistências e nossa precauções”²⁷⁰.

Tais máculas não se configuram como uma característica natural, ou um defeito congênito do entendimento humano. Não se trata de uma *mácula do entendimento*, mas de uma *mácula no entendimento*. Adquirida da frequência dos livros, conduzem a luz natural para um espaço de imobilidade, pois nos lugares onde os limites são dados por antecipação, a luz natural não pode se movimentar livremente. Na frequência dos livros não é a *lumière naturelle* que se exercita por si só em nós, uma vez que se trata de um esforço de compreensão para acompanhar o raciocínio que outros fizeram. Neste esforço, por não se lidar com algo forjado pelo nosso próprio espírito, a força da luz natural é enfraquecida: debilitando-se na medida em que maior é o tempo da frequência. Logo, quanto mais tempo formado somente na cultura livresca, maior a debilidade da luz natural em nós. Ademais, como alerta Descartes, mesmo a despeito de “nossas resistências e preocupações”, podemos adquirir os vícios argumentativos e erros dos outros, que somados aos nossos se avolumam, tornando ainda mais áspera e difícil a busca da verdade.

Assim, quanto maior tiver sido a formação no *exercice des lettres*, maior o número das *errorum maculae*. Mas como se desfazer destas

270 DESCARTES, René. *Regras Para a Orientação do Espírito*, p. 11.

máculas de erro, retira-las do espírito para que não obliterem a luz natural? Esta resposta encontra-se no *Discurso do Método*, nele o próprio Descartes revela seus esforços por se desfazer de tais máculas. Não será este o caso da *Recherche*, não se trata tanto de se desfazer das manchas, mas de como não adquiri-las.

Isto é expresso nos personagens do diálogo filosófico. *Poliandro*, o jovem que é objeto da disputa formativa entre *Eudoxo* e *Epistemon*. *Eudoxo* representa a figura do modelo cartesiano de sábio, enquanto *Epistemon* representa o douto formado na cultura livresca, que se fia na autoridade dos antigos: “*grecs et latins*”²⁷¹. Dessa maneira, *Poliandro* é alvo de disputa, por todo o diálogo, entre *Epistemon*, modelo da erudição renascentista; e, *Eudoxo*: a orientação cartesiana.

Não obstante o esforço demonstrativo de Descartes em fazer preponderar a *lumière naturelle*, no caso da constituição da *Recherche de la Vérité* como obra dialógica, não identificar-se-ia, todavia, certa ambiguidade na recusa cartesiana de uma *filosofia erudita*? Descartes não dissimularia ao seu leitor que a forma dialógica adotada exige a *cultura das letras*, o domínio de uma presteza estilístico-argumentativa adquirida justamente na cultura livresca, ou seja, sustentada naquilo que é alvo de recusa no interior da obra? As resoluções de tais indagações constituem o ponto de chegada desta proposta de reflexão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLANCHARD, Jean-Vincent. *L'Optique Du Discours au XVII Siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes e Pascal)*. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2005.

CASSIRER, Ernst. *Descartes, Corneille, Christine de Suède*. Trad. Madeleine Francès et Paul Schrecker. Paris, Vrin, 1997.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes, a Fábula do Mundo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

271 DESCARTES, René. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, p. 881.

A busca da verdade, ou a crise da tradição renascentista: descartes e o fim do vínculo entre filosofia e erudição

DESCARTES, René. *Carta-Prefácio dos Princípios de Filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. In: *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *La Ricerca della Verità*. In: *Opere Filosofiche 1*. Trad. Maria Garin. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009.

_____. *Regras Para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Regulae ad Directionem Ingenii*. Texte de L'èdition Adam et Tannery. Paris: Vrin, 1965.

GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. port. Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. *Rinascite e rivoluzioni – Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1992.

_____. *L'Éducation de L'Homme Moderne. La pédagogie de la Renaissance, 1400-1600*. Trad. Jacqueline Humbert. Paris: Fayard, 1968.

GOUNIER, Henri. *Les Premières Pensées de Descartes*. Paris: Vrin, 1979.

KAMBOUCHNER, Denis. *Le Style de Descartes*. Paris: Éditions Manucius, 2013.

KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

Sur la date de La Recherche de la Vérité de Descartes, Henri Gouhier. In: *Études D'Histoire de la Philosophie Française*. New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1976.

A relevância do método científico peirceano para a compreensão da realidade ou do conhecimento objetivo

Jéssica Lopes Carvalho

Graduanda em Filosofia pela UNESP

No texto “A Fixação da Crença”²⁷² o cerne do questionamento de Peirce é “[...] *descobrir a partir daquilo que já sabemos, alguma outra coisa que desconhecemos. Consequentemente, o raciocínio é considerado bom se for tal que ofereça uma conclusão verdadeira a partir de premissas verdadeiras [...]*”²⁷³. O autor aponta que a validade da inferência é mais uma questão de fato do que de raciocínio lógico; se os fatos relacionam-se de tal forma que as premissas impliquem a conclusão, então temos uma inferência válida.

Peirce levanta a problemática de que quando aceitamos a veracidade das premissas, sentimos um impulso para aceitar também a conclusão, mas que apesar de raciocinarmos naturalmente de maneira correta, isso é um acidente. O que é verdadeiro permanece verdadeiro, independente de aceitarmos ou não.

Ser lógico quanto a assuntos práticos é a qualidade mais útil que um animal pode possuir, e pode, conseqüentemente, resultar da acção da selecção natural; mas fora disto é provavelmente mais vantajoso para o animal ter a sua mente cheia com visões agradáveis e encorajadoras, independentemente da sua verdade; e assim, sobre assuntos não práticos, a selecção natural pode ocasionar uma tendência de pensamento falaciosa.²⁷⁴

272 1877.

273 PEIRCE, 1877, p.4.

274 PEIRCE, 1877, p.4-5.

O que determina como direcionamos nossas conclusões? O Princípio Condutor da Inferência: esse princípio diz que quando um hábito produz frequentemente inferências válidas, somos propensos a crer na veracidade de tal hábito, e que para conhecer algo novo é necessário estar embasado em crenças. A crença, segundo Peirce, é um hábito de pensamento, e todo conhecimento é necessariamente embasado em alguma crença para conduzir a ação; apesar de falível, ela permite que o sujeito se comporte de maneira proativa. Por exemplo, observamos o amanhecer e escurecer dos dias, a posição do Sol e da Lua, e devido à frequência constante de repetição de tais eventos, inferimos (com expectativa) que o Sol nascerá, e que haverá um novo dia. Assim planejamos o futuro, criamos expectativas de realizações, e guiamos nossas ações embasadas na possibilidade do amanhã. Nós necessariamente utilizamos crenças para agir no mundo.

O sentimento de crença é uma indicação mais ou menos segura de se encontrar estabelecido na nossa natureza algum hábito que determinará as nossas ações. A dúvida nunca tem tal efeito. [...] A dúvida é um estado de desconforto e insatisfação do qual lutamos para nos libertar e passar ao estado de crença; enquanto este último é um estado calmo e satisfatório que não desejamos evitar, ou alterar por uma crença noutra coisa qualquer.²⁷⁵

Se por um instante questionarmos se nossa crença assegura-nos um bom direcionamento da ação, instauramos a dúvida, que permanecerá até estabelecermos uma opinião sobre sua veracidade, ou seja, uma nova crença da qual julgaremos como verdadeira. “O máximo que pode ser sustentado é que buscamos uma crença que julgaremos ser

275 PEIRCE, 1877, p.7.

A relevância do método científico peirceano para a compreensão da realidade ou do conhecimento objetivo

verdadeira. Mas pensamos que cada uma das nossas crenças é verdadeira, e, na verdade, é uma mera tautologia dizê-lo.”²⁷⁶

Quatro métodos de fixação de crença:

1-Tenacidade

“Se o estabelecimento da opinião é o único objecto da inquirição, e se a crença é da natureza de um hábito, porque não haveríamos de atingir o fim desejado tomando qualquer resposta a uma questão da nossa simpatia, e reiterando-a constantemente para nós mesmos, agarrando-nos a tudo que possa conduzir a essa crença, e aprendendo a olhar com desprezo e ódio tudo que possa perturbá-la?”²⁷⁷

145

Peirce aponta que há quem se agarra tenazmente a opinião de seu agrado, ignorando os fatos. Ele compara a semelhança dessa crença com a atitude de um avestruz que, quando se sente em perigo, enterra sua cabeça na areia. Esse método de fixação de crenças ignora qualquer experiência que refute a crença já fixada. É extremamente falho e impossível em sociedade, tendo em vista que a crença do indivíduo adepto a esse método seria constantemente questionada e criticada, levando-o a dúvida. Tal método não é adequado.

2-Autoridade

276 PEIRCE, 1877, p.8.

277 PEIRCE, 1877, p.9.

O Método da Autoridade estabelece uma crença geral para todos os indivíduos, assim como fazem instituições religiosas e o Estado. Apesar de cercear a livre opinião, este método é superior ao da Tenacidade, porque é possível em sociedade. Entretanto ele sacia somente as questões mais gerais, e não pode regulamentar todas as questões existentes, deixando um espaço de dúvida, porque afinal instituição alguma pode estabelecer opiniões sobre todos os assuntos.

3-A Priori

Na tentativa de responder questões subjetivas dos indivíduos, que as instituições não são capazes de abarcar no método da autoridade, instaura-se o “Método a priori”. Cada indivíduo, através de seus próprios questionamentos, criam suas próprias crenças, e respondem as suas questões subjetivas sem submetê-las a crítica.

Mas o seu falhanço foi o mais manifesto. Faz da inquirição algo semelhante ao desenvolvimento do gosto; mas o gosto, infelizmente, é sempre mais ou menos um assunto de moda [...] ²⁷⁸

Esse método não poderia alcançar nenhum conhecimento seguro sobre o mundo. É totalmente subjetivo e pouco útil. Os três métodos acima tem uma característica em comum: não submetem a crença fixada a erro, ou seja, não a colocam em dúvida.

4-Científico

A sua hipótese fundamental, reformulada numa linguagem mais familiar, é a seguinte: existem coisas reais, cujas características são inteiramente independentes das nossas opiniões acerca delas; estas realidades

278 PEIRCE, 1877, p.15.

afectam os nossos sentidos de acordo com leis regulares, e embora as nossas sensações sejam tão diferentes como o são as nossas relações aos objectos, contudo, tirando proveito das leis da percepção, podemos descobrir, através do raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se possuir suficiente experiência e raciocinar o suficiente sobre o assunto, será conduzido à única conclusão verdadeira. A nova concepção aqui envolvida é a de realidade.²⁷⁹

Peirce defende que devemos aderir a esse método para satisfazer nossas dúvidas. Esse método pressupõe a existência de uma realidade objetiva, independente da subjetividade dos indivíduos. Independente de nossas opiniões, essa realidade pode ser alcançada através de nossas percepções, raciocinando suficientemente sobre o assunto. O Método Científico permite que utilizemos um raciocínio incorreto, além do correto, pois o erro é fundamental para análise e adequação da realidade. Por esse método sujeitar as crenças a erro, ele se diferencia de maneira discrepante dos outros três métodos, pois ele mesmo não é posto em dúvida, como ocorre com os outros, mas somente suas crenças:

Este é o único dos quatro métodos que apresenta alguma distinção entre um modo certo e um modo errado. Se adoptar o método da tenacidade, e me fechar a todas as influências, o que quer que eu pense que é necessário para o fazer é necessário segundo esse método. O mesmo sucede com o método da autoridade: o estado pode tentar abater uma heresia por meios que, de um ponto de vista científico, parecem muito mal

279 PEIRCE, 1877, p.16.

calculados para atingir os seus objectivos; mas o único teste sobre esse método é o que o estado pensa; de forma que não pode prosseguir o método erradamente.

O erro tem papel fundamental no Método Científico, como já mencionado, para a reformulação das crenças, e, por conseguinte, para o ajuste de percepção da realidade. Esse método se move como uma espiral: em círculos porque é baseado em crenças, mas elevam-se ao reformular as crenças já fixadas. É o ajuste do erro que torna as crenças do Método Científico mais confiável, e propicia a evolução da percepção da realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PEIRCE, C. S. (1877); *A Fixação da Crença*. Trad. Anabela Gradim. Disponível em: <www.lusosofia.net>. Acesso em: 12 out. 2015.

SANTAELLA, L. *Percepção: fenomenologia, ecologia, semiótica*. São Paulo, Cengage Learning, 2012.

SILVEIRA, L.F.B. *Subsídios para um retrato de Charles Sanders Peirce*. In: Parlato, E.M & Silveira L.F.B (ORG). *Série Linguagem: O Sujeito entre a Língua e a Linguagem*. São Paulo, Ed. Lovise, Número 2, p. 87-92, 1997. Disponível em: <http://www.geocities.ws/hgodoy2000/TextosSEMIOTICA/retrato_peirce.pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

A questão do poder em Michel Foucault

Renato Alves Aleikseivz

Mestrando em Filosofia pela UFPR

A comunicação tem a intenção de investigar a relação entre as noções de governamentalidade, subjetividade e resistência nos textos dos anos setenta em Foucault. O neologismo governamentalidade, cunhado por Foucault em fins da década de 1970, parece ser nos dias atuais fonte de inesgotável questionamento e polêmicas. É o que atestam, por exemplo, inúmeras publicações a respeito. Em nosso mercado editorial a produção em torno da questão da governamentalidade também encontrou terreno fértil para análise²⁸⁰.

Com efeito, a hipótese interpretativa é a de que o conceito de governamentalidade só pôde ser introduzido por meio de um deslocamento no interior da própria pesquisa foucaultiana sobre o poder. As aulas dos cursos de 1978 e 1979 ocupam um lugar singular no conjunto da obra de Foucault. Por um lado, os cursos representam uma *continuidade* no projeto genealógico. Sabe-se que a intenção do pensador neste momento, dentre outras coisas, era realizar uma genealogia dos poderes que nos perpassam e, em certa medida, fabricam nossas realidades e subjetividades. Sendo assim, o trabalho da filosofia – o próprio trabalho de Foucault – é “fazer aparecer isso que está tão próximo, que é tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, por causa disso, não o percebemos”²⁸¹.

Ao largo do desenvolvimento dessas pesquisas, observam-se certos *deslocamentos* no pensamento foucaultiano. Não é desprezível o número de pesquisadores que apontam a “virada” na analítica do poder a partir de 1976, isto é, após a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade – A vontade de saber*. De acordo com Santiago Castro-Gómez os cursos sobre a “história da governamentalidade” representam um deslocamento no que diz respeito ao trabalho em curso de Foucault até

280Na apresentação da coletânea *Governamentalidade, Segurança*, organizada por Nildo Avelino e Salvo Vaccaro, é-nos oferecido um rápido resumo da trajetória do conceito de governamentalidade.

281DE II, La philosophie analytique de la politique, n° 232, p. 540-531.

então (até 1976). Castro-Gómez aponta pelo menos três características que demonstram tal deslocamento. A mais importante seria a entrada em cena da figura do Estado. De fato, o Estado nunca tivera lugar especial nas análises foucaultianas, fossem elas arqueológicas ou genealógicas. Essa ausência nas pesquisas prévias de Foucault decorre da ideia de que o poder não estaria centralizado em nenhum local em específico, mas estaria disseminado por todo o tecido social. De fato, naquele momento da analítica do poder, mais importante do que questionar e tematizar a figura do Estado parecia decisivo a Foucault pensar a mecânica do poder. “Quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto onde o poder encontra o nível dos indivíduos, afetando seus corpos, inserindo-se em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana”²⁸². Ora, tal concepção de poder implica a exclusão do horizonte de análise a consideração de teorias que advogam por um modelo de análise essencialista do poder, que Michel Foucault identifica, genericamente, como modelo jurídico-discursivo.

Desta feita, a análise do poder realizada por Foucault está interessada, fundamentalmente, em mostrar as suas manifestações mais imediatas, as quais, ao fim e ao cabo, encontram o indivíduo que elas produzem. Por isso, então, o interesse de Foucault pelas prisões como lugar onde o poder não se mascara; onde ele transpassa e fabrica o indivíduo sobre o qual ele se exerce. Em *Vigiar e punir*, de 1975, encontramos uma análise das modalidades de punição que o Ocidente conheceu. Mas encontramos, igualmente, um estudo bastante rico sobre o modo como nossa sociedade se tornou, *grosso modo*, uma sociedade disciplinar. Nas prisões, fundamentalmente, mas também nas escolas, nas casernas, na fábrica, no hospital etc., constatamos a presença de um poder disciplinar que, através de suas notações e exames, produz um saber sobre o indivíduo. Além disso, ponto crucial das descobertas nesse período, produz o próprio indivíduo, isto é, o indivíduo é um efeito do exercício do poder e do saber.

Porém, com o avanço das pesquisas foucaultianas sobre o poder, descobrimos com Foucault que as disciplinas são parte importante da

282 DE I, Entretien sur la prison: le livre et as méthode, n° 156, p. 1609.

modernidade política, mas não constituem sua principal e única característica. No último capítulo de *A vontade de saber*, bem como na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault introduz o importante conceito de biopoder/biopolítica, que constituem o segundo deslocamento no pensamento do autor. Em poucas palavras, o biopoder se caracteriza como a entrada da vida dos indivíduos e das populações nos cálculos do poder. Naquele momento o poder sobre a vida apresentava-se sob duas formas principais: 1) uma anatomo-política do corpo do indivíduo e 2) uma biopolítica da população. Poderíamos oferecer como exemplo a contraposição entre, no primeiro caso, as *disciplinas* que fabricam o indivíduo como corpo dócil e produtivo através das instituições de sequestro, analisadas em *Vigiar e punir*, e, no segundo caso, um saber como a *estatística*. Segundo Foucault, “a importância da estatística decorre justamente do fato de que ela permite mensurar quantitativamente os efeitos de massa dos comportamentos individuais”²⁸³. A noção de biopolítica apresentada ao grande público com *A vontade de saber* será, por sua vez, retomada nos cursos de 1978 e 1979, porém com deslocamentos consideráveis.

Afinal, com o curso *Segurança, território, população* a noção de poder será revisada na direção da noção de *governo*, a qual demarca o terceiro deslocamento no pensamento de Foucault. Anteriormente, o poder era compreendido como relação de forças, como agonística de forças que se enfrentam num mesmo plano de imanência. Tendo como referencial a filosofia de Nietzsche o poder era entendido, *grosso modo*, como embate entre forças contrárias em que uma força subjugava outra. Lembremos, igualmente, que no curso *Em defesa da sociedade*²⁸⁴ o filósofo levantava a hipótese de se a *guerra* não poderia constituir uma grade de análise interessante para discutir as relações de poder²⁸⁵. A discussão sobre a biopolítica, nesse contexto de transição de um modelo que pensa o poder como contraposição de forças para um que se formula em termos do governo, é realocada, reinterpretada tendo em vista o quadro mais geral de uma discussão sobre os dispositivos de

283DE II, La philosophie analytique de la politique, n° 232, p. 551, grifos nossos.

284 1976.

285Daí a famosa sentença de Foucault: “O poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2010, p.15).

segurança, em uma revisão mais ou menos clara de certas teses enunciadas em *Vigiar e punir* e acerca de novos modos de condução da conduta que não haviam sido analisados até então²⁸⁶.

Já no início da década de 1980 Michel Foucault faz a seguinte afirmação: “O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”²⁸⁷. Acreditamos que o filósofo só pode afirmar tal coisa, em meados da década de oitenta, por conta da inflexão que sua pesquisa sofre em fins da década anterior com a introdução da noção de governamentalidade.

Com isso um aspecto importante a ser analisado se impõe, a saber, a questão da *liberdade*. Como apontam seus comentadores, Michel Foucault foi alvo de inúmeras críticas após a publicação de *Vigiar e punir* e, principalmente, de *A vontade de saber*. Acusavam-no de apresentar um poder implacável, que não reservava espaço algum para a liberdade ou, outrossim, para uma possível resistência. O problema da resistência é em certo sentido tematizado, por exemplo, em *A vontade de saber*.

Fato é que, a despeito das ressalvas por parte de Michel Foucault de que as resistências não seriam o subproduto das relações de poder, não há uma tematização detalhada dessa questão. Os críticos de Foucault continuavam insistentemente propondo o questionamento: se o poder se encontra disseminado por sobre o tecido social, ou seja, se ele não possui um centro facilmente detectável; e, se as lutas emanam todas da mesma estratégia, como se podem legitimar os levantamentos e as resistências?

Também não é casual que, em sua conferência intitulada *O que é a crítica?*²⁸⁸, Michel Foucault apresente-nos um caminho para explicitação

286 Governar significa, fundamentalmente, conduzir a conduta dos outros por meio de uma intervenção regulada sobre o seu campo de ações (presentes ou futuras). Cf. Foucault, M. *O sujeito e o poder*. In: Dreyfus, H; Rabinow, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 244; Castro-Gómez, S. *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

287 FOUCAULT, 1995, p. 244.

288 1978.

da *atitude crítica* que se inicia com a análise da arte de governar os homens, introduzida pelo cristianismo e seu poder pastoral²⁸⁹. Segundo o filósofo, a pastoral cristã coloca em marcha essa ideia singular, alheia ao pensamento antigo, de que cada indivíduo deveria ser governado e devia *se deixar governar*. Em consequência, constata-se a uma maior ênfase na noção de que o sujeito deve se engajar em sua sujeição, isto é, na obediência. Ora, mesmo se nesse momento percebemos uma mudança na concepção de resistência mediante o deslocamento da pesquisa foucaultiana em torno do eixo do poder para o eixo do governo, introduzindo-se as noções de contra-conduta e de *liberdade*. Assim, a questão do *como governar* aparece como tendo cada vez mais relevância nas pesquisas foucaultianas. Na medida em que o problema do governo, ou da arte de governar, adquire importância na obra de Foucault, a noção de resistência também será, em alguma medida, reinterpretada. O filósofo lembra-nos do fato de que a governamentalização²⁹⁰, característica das sociedades do Ocidente a partir do século XVI, “*não pode* estar dissociada, parece-me, da questão de ‘*como não ser governado?*’”²⁹¹.

Acreditamos, portanto, que é possível a Michel Foucault realizar tal pergunta, em 1978 mediante um deslocamento em sua pesquisa sobre o poder. Não poderíamos, no espaço dessa introdução, desenvolver todos os desdobramentos dessa ideia que se apresenta na forma do “*como não ser governado?*”. Apontamos preliminarmente, porém, a pertinência de relacionar o texto *O que é a crítica?* com outro texto, um pouco mais tardio, intitulado *O sujeito e o poder*²⁹². Tornando-se o indivíduo uma aposta essencial do poder, a sua relação com ele é tematizada de modo bastante interessante no referido texto. Para além da problematização do poder, o acento será colocado na questão do sujeito. A liberdade aparece como condição da existência do poder.

289Note-se, portanto, que já estamos no âmbito da transição em torno do eixo do poder. Algumas das noções desenvolvidas nessa conferência serão igualmente tematizadas no curso do mesmo ano, *Segurança, território, população*.

290A palavra *governamentalização* terá um papel relevante em *Segurança, território, população* no contexto da discussão com a figura do Estado.

291 FOUCAULT, 1990, p. 37, grifos nossos.

292 1980.

Em suma, todas essas questões devem ser elucidadas para uma melhor compreensão do pensamento do filósofo francês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVELINO, N (org.); VACCARO, S (org.). *Governamentalidade | Segurança*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad*. Rázon de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Dits et écrits (1954 -1988)*. Paris: Gallimard, 2001, 2 vol.

_____. *Segurança, território, população*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Em defesa da sociedade*, trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. História da sexualidade I: *A vontade de saber*, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*. Bulletin de la Société Française de Philosophie, Séance du 27 mai 1978, ano 84, n.2 (abr.-jun. 1990).

A mecânica quântica como quebra de paradigma na física clássica e filosofia

Rodrigo Trindade Nascimento

Graduando em Filosofia pela UFPA

Tanto a fundamentação como a estruturação da mecânica quântica nos finais do século XIX e XX, proporcionaram uma mudança no aparato conceitual, instrumental e paradigmático até então hegemônico nos campos da física clássica²⁹³. Retomando ao campo epistemológico conceitos até então colocados em segundo plano pelos avanços científicos, tais como: o que é matéria? Qual a natureza do tempo e espaço? O que constitui essencialmente um fenômeno?²⁹⁴ Tal abordagem epistemológica é suscitada através dos trabalhos de certos físicos modernos, nos quais podemos destacar em especial atenção os textos de Max Planck (1858-1947) em que o notável físico moderno – considerado um dos fundadores da mecânica quântica com seus trabalhos a respeito do *quantum* de ação – demonstra a preocupação com a nova abordagem epistêmica inaugurada pela física moderna, tais como as questões de validade a respeito do conceito de *causalidade*²⁹⁵, ou como a manutenção e reconceitualização do mesmo, a questão da *unidade* da concepção do universo²⁹⁶ o *livre-arbítrio*²⁹⁷ o *determinismo* ou *indeterminismo* na física moderna²⁹⁸.

Dentre os físicos modernos, Bohr (1885-1962), deve receber juntamente a Planck e aos demais, uma importância ímpar, no que diz respeito às contribuições dadas aos problemas epistêmicos gerados pela nova concepção da física moderna. Podemos ver em seus ensaios, (1932-1957) a elevada atenção distribuída aos temas filosóficos tais como a *causalidade* e a natureza da *matéria*, o debate com Albert Einstein (1879-1955) a respeito da falha das concepções da física clássica em

293 KUHN, 2005, p.25.

294 HEISENBERG, 1969, p.10.

295 PLANCK, 1937, p.54.

296 PLANCK, 1908, p.63.

297 PLANCK, 1923, p.140.

298 PLANCK, Autobiografia científica e outros ensaios, 2012.

abarcam os novos processos da física atômica,²⁹⁹ as recentes descobertas no mundo físico e a aplicação do conceito de *quantum* na comunidade científica³⁰⁰.

O físico moderno Werner Heisenberg (1901-1976) ganhador do prêmio Nobel em 1932, teve implicações importantes não somente no campo quântico, suas argumentações, em torno das consequências epistêmicas, suscitadas pelo então “*princípio da incerteza*”, corroboraram para uma nova interpretação filosófica a respeito da mecânica quântica, tais como as interpretações do *materialismo* e *idealismo*³⁰¹. Heisenberg descarta a *causalidade* como abrangendo as relações físicas da mecânica quântica, em prol de uma abordagem *probabilística* tal qual se assemelha com as teses de M. Born (1882-1970) que coloca “*o princípio de incerteza, um conceito que lança dúvidas sobre a teoria geral da causalidade e sobre o determinismo*”³⁰². Erwin Schrödinger (1887-1961) também utiliza a dificuldade de determinar as novas leis da mecânica quântica, em primazia ao que se entendia por um determinismo causal na antiga física newtoniana, argumentando no âmbito probabilístico, E. Schrödinger demonstra, que a colocação de concepções, que abarquem e tenham por pretensão “definir” o modo de expressão da mecânica quântica, se fazem com o pé numa antiga concepção física, que seria a física clássica, o modo probabilístico é um novo meio de expressar os resultados das teorias e a sua eficácia, algo que rompe com as antigas formulações da física newtoniana³⁰³.

Pierre Auger (1899-1993) demonstra em “reflexões de um cientista europeu”, as descobertas que acompanham a mecânica quântica, descobertas que se fazem constante ao meio científico, que colocam a dificuldade de determinar conceitos e o alcance de hipóteses e teorias. Utilizando-se do exemplo de Rutherford, no qual até o período da sua morte, em 1937, colocou-se numa posição negativa a respeito da utilização da energia provinda do núcleo do átomo, mantendo uma opinião de que não seria possível fazer uso de tal energia. Dois anos

299 BOHR, 1949, p.44.

300 BOHR, 1955, p.108.

301 HEISENBERG, 1969, p.11.

302 BORN, 1969, p.30.

303 SCHRÖDINGER, 1969, p.62.

após, 1939, mostrou-se que Rutherford estava equivocado em manter tal posição científica³⁰⁴, o que retoma aspectos de uma imprevisibilidade teórica no campo quântico, tais aspectos constroem um movimento constante de progresso tanto no aparato conceitual quanto no instrumental, que implica em ansiedade pelo o que há por vir na mecânica quântica. Pierre Auger utiliza outros exemplos que invocam essa imprevisibilidade, exemplos históricos e presentes na teoria quântica, tais como as implicações da *teoria cinética dos gases* de Boltzmann (1844-1906) a *fissão nuclear, transformação nuclear*, as *revoluções industriais* e dentre outros³⁰⁵, Auger ressalta a importância histórica das teorias químicas e físicas, para suscitar no espírito do pesquisador, a constante ruptura de termos e teorias colocadas para tentar explicar previamente um fenômeno, conquanto as novas pesquisas e experimentos movam constantemente o paradigma quântico, que implica em um grande potencial de uma ciência emergente.

O PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Uma das heranças deixadas pela física clássica para a física moderna foi o problema da causalidade. Tal conceito permeia a historicidade física e filosófica, tendo ênfase na construção cosmológico-filosófica aristotélica, poder-se-ia notar o grande período em que tal física e filosofia foram permeadas na história da humanidade. “*Durante todo o período que se estendeu desde seu aparecimento, no século IV a.C., até o século XVI d.C., a física e a cosmologia de Aristóteles permaneceram como o único pensamentos sistemáticos formulados a respeito dos fenômenos físicos e da estrutura do universo.*”³⁰⁶ Sendo que as consequências de tal “tradição aristotélica”, foi à adesão de tal aparato conceitual, como às “*quatro causas*”³⁰⁷, como forma de elucidação e interpretação do mundo pelo físico de época, na

304 AUGER, 1969, p.81.

305 AUGER, 1969, p.85.

306 Uma abordagem da evolução da cosmologia datando brevemente dos pré-socráticos e tendo ênfase na passagem da física aristotélica para a física de Galileu, Copérnico e Newton, pode ser vista em: C.M. Porto e M.B.D.S.M. Porto “*A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna*”. Revista Brasileira de ensino de Física, v. 30, n. 4, 4601 (2008).

307 ARISTÓTELES, p.216, 1973.

qual podemos enaltecer o uso da concepção de *causa eficiente*, que segundo M. Paty, é o termo que prevalece na física newtoniana “quanto à **causa eficiente**, é ela que subsiste finalmente na terminologia moderna, tomando o sentido de **causa física**, ligada à mudança de movimento. É esse o sentido que reencontramos naquilo que se chamou a “lei de causalidade newtoniana”³⁰⁸.

O Termo *causalidade* torna-se obscuro no decorrer dos séculos, por vezes indica relações deterministas, mentais ou apenas físicas³⁰⁹, passando por mãos de filósofos e físicos simultaneamente, temos no final do século XIX e início do XX, um novo âmbito a ser explorado. Um viés de causalidade expressando tal conceito como condição lógica, “se então”, um conhecimento que possa ser preditivo e efetivo. Tal conceito não pode ser elencado a um princípio metafísico, não se fala mais da “verdade” ou “falsidade” de tal conceito, mas sim da sua adequação ou inadequação³¹⁰.

Tal abordagem faz jus ao modo como Planck entende a manutenção do conceito causal, para tal se manter integrado às concepções da nova física. “*Chegamos ao término de nossas considerações mostrando que uma adesão à perspectiva estritamente causal, sempre tomando o termo causal no sentido corrigido que já explicamos, não está excluída do ponto de vista da física mais moderna, embora sua necessidade não possa ser provada nem a priori nem a posteriori*”^{311 312}.

Contudo não há consenso, podemos ver tal disparidade enunciada através da obra filosófica “*la filosofia científica*” de Hans Reichenbach (1891-1953) que propõe o debate entre as influências ocasionadas pela filosofia no campo científico, e que culminaram, por assim dizer, em

308 PATY, p.11, 2004.

309Temos o termo causalidade elencado a diversas formas de filosofia, tais como a filosofia de Descartes, Espinosa, Leibniz e Kant que representariam uma concepção racionalista da filosofia, e de outro lado o termo está ligado a uma regularidade natural e empírica da ciência, que temos como representantes: Bacon, Hume, Locke, Condillac, Schlick e dentre outros.

310 SCHLICK, 1973, p.28.

311 PLANCK, 2005, p.54.

312O sentido corrigido seria o de colocar o termo causal como uma concepção de predição, um âmbito expresso por condições *quantitativas* e não um conceito causal sendo apenas *qualitativo* (PLANCK, 2005, p.41). Os grifos feitos na citação são do autor.

adesões de dogmas impostos por tradições filosóficas que tentavam justificar uma teoria do conhecimento voltada para o *racionalismo* ou o *empirismo*³¹³.

O constante avanço, nos campos da física moderna, suscitam discussões pertinentes, aos quais os filósofos atuais se dedicam em analisar, e procurar extrair, as implicações tácitas do conhecimento justificado. O nascimento de uma nova física justificou o abandono de certas teorias em prol da adesão de outras³¹⁴, implicações e discussões filosóficas perpassaram realinhadas no decorrer das recentes descobertas nos campos da mecânica quântica³¹⁵, a transfiguração de conceitos e problemáticas, traz à tona novos aspectos a serem tratados não somente pelo físico teórico ou experimental, mas sim por uma gama de outras disciplinas que tratam do problema epistêmico e da justificação do mesmo, tal qual a filosofia da ciência e física o fazem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Kuhn, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

159

Bohr, Niels. *Física e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

_____. *O debate com Einstein sobre problemas epistemológicos na física atômica*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

_____. *Os átomos e o conhecimento humano*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

Planck, Max. *O conceito de causalidade na física*. In: *Autobiografia científica e outros ensaios*; organização César Benjamin; tradução Estela

313 REICHENBACH, 1953, p.46.

314 KUHN, 2005, p.30.

315 SKLAR, 1992, p.26.

dos Santos Abreu; revisão técnica Ildeu de Castro Moreira. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. *Unidade da concepção do Universo na física*. In: Autobiografia científica e outros ensaios; organização César Benjamin; tradução Estela dos Santos Abreu; revisão técnica Ildeu de Castro Moreira. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. *A lei da causalidade e o livre-arbítrio*. In: Autobiografia científica e outros ensaios; organização César Benjamin; tradução Estela dos Santos Abreu; revisão técnica Ildeu de Castro Moreira. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

Heisenberg, Werner. *A descoberta de Planck e os problemas da física atômica*. In: Problemas da Física Moderna; tradução Gita K. Ghinzberg; revisão Geraldo Gerson de Souza. – São Paulo: Perspectiva, 1969.

Born, Max. *Discussão da palestra de Werner Heisenberg*. In: Problemas da Física Moderna; tradução Gita K. Ghinzberg; revisão Geraldo Gerson de Souza. – São Paulo: Perspectiva, 1969.

Schrödinger, Erwin. *A nossa imagem da matéria*. In: Problemas da Física Moderna; tradução Gita K. Ghinzberg; revisão Geraldo Gerson de Souza. – São Paulo: Perspectiva, 1969.

Auger, Pierre. *Reflexões de um cientista Europeu*. In: Problemas da Física Moderna; tradução Gita K. Ghinzberg; revisão Geraldo Gerson de Souza. – São Paulo: Perspectiva, 1969.

Aristóteles. *Metafísica (livros I e II)*. In: Coleção os pensadores; Trad. Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Schlick, Moritz. *A causalidade na física atual*. In: Mariconda, P. R. (org) Moritz Schlick, Rudolf Carnap e Karl Popper. Coletânea de textos.

Trad. L. J. Baraúna e P. R. Mariconda. São Paulo. Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

Reichenbach, Hans. *La filosofía científica*. Trad. Horacio Flores Sánchez. – México; Fondo de cultura económica, 1953.

Sklar, Lawrence. *A filosofia da física*. Trad. Pedro Galvão, Paulo Mateus e Desidério Murcho; Revisão científica Ana Simões e Paulo Crawford. – Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

C. M. Porto e M. B. D. S. M. Porto. “*A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna*”. *Revista Brasileira de ensino de Física*, v. 30, n. 4, 4601 (2008).

Paty, Michel. *A gênese da causalidade física*. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 9-32, 2004.

Uma aproximação entre o *Tratado das Paixões* de Descartes e *O Cid* de Corneille

Fernando Trindade Santana

Graduando na Universidade Federal do Paraná

Uma breve introdução para *O Cid*

O Cid exprime de forma intensa o ideal trágico, as questões da honra e paixão são apresentadas de forma marcante nos diálogos, a dor e o pesar são temas presentes na dinâmica dessa obra. É possível ver momentos de grande tensão, onde observamos um contraste entre paixão e o senso de dever moral. Contudo a individualidade dos personagens nos revela que existe uma dualidade que se exprime como oposição entre desejo e dever. O herói prefere morrer do que perder sua honra. Essa dinâmica existencial dos personagens do *Cid*, revela sobre eles uma reflexão moral que a vida deve ser conduzida a partir da razão

O Cid narra a estória do herói Rodrigo e de sua amada Ximena. Ocorre que Rodrigo é obrigado a matar o pai de Ximena para vingar a honra de seu pai, D. Diogo. Rodrigo cheio de remorso foge para o campo de batalha, procurando a morte como solução. O herói não tinha motivos para continuar vivendo mas acaba sendo vitorioso na batalha. Ximena por sua vez manda um pretendente para desafiar Rodrigo. Ximena vê Rodrigo e percebe que nesta luta ele não se defenderia, buscava um caminho para a morte. Então Ximena pede a Rodrigo que lute, que seja vitorioso, nesse momento o orgulho de Ximena se desfaz e a chama do amor renasce.

Vamos examinar este momento de tensão que opõe honra e amor entre os personagens D. Rodrigo e Ximena. Nestes momentos vemos a aflição dos personagens mesmo assim não agem desmedidamente. Esta cena tão importante acontece quando D. Rodrigo mata D. Gomes, pai de Ximena, pois que ele desonrou D. Diogo, pai de D. Rodrigo. Fica evidente que Rodrigo vinga seu pai por honra, faz sabendo que Ximena, não vai lhe perdoar. Conforme a citação vemos o diálogo onde o pai de D. Rodrigo é desonrado:

D. DIOGO Digno ressentimento tão caro à minha dor: Meu sangue reconheço, nesse nobre rancor. A minha mocidade em ti renasce; vai, Vai, meu sangue; vai, filho, desafrontar teu pai. Vai vingá-lo.

D. RODRIGO De quê?

D. DIOGO Da injúria fatal, Que cobrir-nos podia de uma infâmia imortal. De um vil, que se atreveu a levantar a mão... A pô-la em atitude de dar-me... um bofetão. Não contara o sacrílego essa minha desonra, Se forças de fraqueza tirar pudesse a honra. O ferro, que meu braço tão mal soube suster, No teu ponho, filho, costumado a vencer.³¹⁶

Esse é um momento trágico, em que Rodrigo é obrigado a escolher o que é mais importante, se é o amor por Ximena ou se é a honra de sua família. Por outro lado, vemos que Ximena age da mesma forma que Rodrigo, escolhe agir pela honra e não por amor. Ximena exhibe as características do herói em concordância com Rodrigo, podemos observar que embora Ximena passasse pelo sofrimento, ela era capaz de dirigir seus impulsos afim de agir com sobriedade.

XIMENA Ah Rodrigo! É verdade que aquela ação me obriga A ser tua cruel, e terna inimiga: Mas condenar não devo, inda em tanta aflição, A quem sair da infâmia por uma honrada ação. Por mais que a minha dor se queixe, clame, e faça, Rodrigo, eu não te culpo; sigo a minha desgraça. Eu sei o quanto a honra, depois de um tal ultraje, Deve esperar do ardor de um homem de coragem. Fizeste o que devias, quero-te

316 O *Cid*, Castilho, Antônio Feliciano. 1950. Pag.21.

conceder, Mas deste-me um exemplo do que eu devo fazer. O teu valor funesto me instrui, e a tua vitória: Ele vingou teu pai, susteve a tua glória: No mesmo caso estou; pois tenho, a meu pesar, Que suster minha glória, e meu pai que vingar, E contra quem, oh céus! Quem mo diria a mim!³¹⁷

Podemos observar que a escolha de Ximena reflete a atitude de Rodrigo, ela o toma por referência, dessa forma quando Rodrigo decide que a honra é mais importante que o amor, Ximena e instrui na atitude de seu amado procurando se assemelhar ao ideal heroico de Rodrigo.

A discussão comum entre *o Cid* e o cartesianismo

Em *O Cid* é possível ver certa concordância com o pensamento cartesiano. Nesse período Descartes era muito conhecido na Europa e suas ideias constituíam parte dos debates e discussões naquele meio intelectual. Corneille publica o *Cid* em 1636 e vive até 1684, embora a obra tenha sido escrita antes do *Tratado das Paixões*³¹⁸, é notável a presença de um tópico comum entre a problemática cartesiana e a peça de Corneille. Verifica-se que em comum entre os dois autores está a questão do domínio sobre as paixões, ou seja, a relação entre as paixões e a razão – cada um, evidentemente, abordando o tema a seu modo.

Para Descartes existe a necessidade primária de instaurar uma ordem sistemática através da qual seja possível analisar as coisas com propriedade. Conhecer no sentido cartesiano seria estabelecer um método de prosseguir para entender como é formada a coisa, segmentando em partes menores a fim de conhecer os componentes formativos. Conforme esse procedimento é possível entender as partes de uma coisa e como elas se ligam conjuntamente.

Conforme está posto no percurso das suas *Meditações*, Descartes parte do primado da razão e pressupõe o pensamento como sendo a

317 (*O Cid*, Castilho, Antônio Feliciano. 1950. Pag.59)

318 (1649)

característica principal do homem. Nas *Meditações* a constituição humana se inscreve numa dualidade: uma *alma pensante* e um *corpo extenso*. A distinção entre o pensamento e o corpo é uma evidência demonstrada por Descartes, que a designa como “*res cogitans*” e “*res extensa*”. Descartes institui o “*cogito*” como verdade primeira, revelando que a existência do pensamento é auto evidente, pois toda vez que o *ego* se pronuncia ele se torna algo claro e verdadeiro. Com isso fica dado que a alma pensante é algo distinto do corpo.

Diante disso é nitidamente possível ter conhecimento das paixões, se observarmos que há distinção entre corpo e alma. Contudo ainda é preciso separar as paixões da alma e as paixões do corpo em conformidade com *Tratado das Paixões* no Art. 2 “Para conhecer as paixões da alma cumpre distinguir entre suas funções e as do corpo”. Descartes mostra que essa separação é necessária para que se possa distinguir a natureza das paixões que ocorrem no homem.

Aqui nossa preocupação é mostrar a influência das paixões sobre as atitudes do homem... Vemos que as paixões são definidas como ações no *Tratado das paixões da alma*, Art. 1 “Ação e paixão são a mesma coisa, agir sob influência das paixões também é paixão”. As ações nos revelam dois tipos de paixões: as paixões do corpo e as paixões da alma. Novamente vemos a dualidade em questão onde o homem é colocado diante das paixões, que ora são próprias da alma ora são paixões do corpo.

O indivíduo pode reconhecer as paixões no momento que elas agem, discriminando se é afetado por paixões do corpo, como fome e sede, ou se é afetado por paixões da alma como o amor ou coragem. Como podemos ver no Art. 40 “...o principal efeito das paixões nos homens é que incitam e dispõem a sua alma a querer coisas para as quais elas lhes preparam; de sorte que o medo incita a fugir, o da audácia a querer combater e assim por diante”. Descartes cria um conhecimento distinto das paixões, quando mostra que as paixões do corpo levam o homem a situação de passividade e incitam a desejar coisas, a agir sem pensar, a ter medo diante de um perigo.

As ações da alma incitam a coragem, a firmeza para prosseguir diante das dificuldades. Essa questão tem importância fundamental pois apresenta que na faculdade do pensamento existe um contraste, por

causa da influência que é exercida ora pela alma ora pelas paixões do corpo, conforme Art. 17 “É fácil reconhecer que nada resta em nós que devamos atribuir a nos, exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: umas são as ações da alma, outros as suas paixões”. Nesse ponto fica evidente o papel da Vontade, que tem poder para dominar a ação das paixões do corpo, a vontade é capaz de discriminar e escolher entre aquilo que vem da alma e aquilo que vem do corpo.

D. Rodrigo o herói sob a ótica cartesiana

O indivíduo em Descartes pode ser ilustrado em *O Cid*, porque os personagens embora estejam envolvidos em um conflito conseguem discernir o que sentem e podem escolher como agir. Assim vemos que Rodrigo demonstra que a sua vontade é superior a seus receios e medos. Vimos que a ordem estabelecida por Descartes resulta numa autonomia individual, trazendo para *O Cid*, podemos ver que o exemplo do herói D. Rodrigo exhibe essa capacidade de superar suas paixões através da razão. Nos atos heroicos de D. Rodrigo vemos um exercício da vontade mostrado como virtude, que exhibe de certa forma uma conduta moral. Isso parece revelar que o homem vive bem quando pode escolher pelas boas paixões e repelir as más paixões. O que concorda com o comentário de Auerbach, segundo o qual a força da alma revela a grandeza do homem:

A arte de Corneille consiste em mostrar um conflito em que a força da alma triunfa dos instintos mais naturais e espontâneos (a honra, o patriotismo, a generosidade e a fé triunfam do amor, dos laços de família, do desejo de vingança); sua concepção da grandeza da alma se inspira na antropologia cartesiana, que exaltava a dignidade moral e racional do homem.

A ação da alma sobre o corpo torna possível a virtude, logo, a alma impõe ordem nas paixões do corpo, isso é visto quando o herói Rodrigo se encontra no momento de máxima tensão, onde deve escolher entre o amor e a honra. O herói é convidado a confrontar a paixão através da virtude, ou seja, opõem um desejo à razão e à vontade. Desse modo, o herói escolhe realizar esse ideal de virtude. Fica claro sua afirmação como um ser livre e autônomo, capaz de discriminar as paixões através da força da alma. Em outros termos, quando ele realiza a ordenação das paixões, sua vontade impõe ordem ao corpo e isso lhe faz ser capaz de negar suas fraquezas.

Conclusão

A moral cartesiana se apresenta na obra de Corneille através de seus personagens, como no exemplo de D. Rodrigo. Diante de suas emoções o personagem é capaz de raciocinar e escolher entre o dever de um herói e o amor pela sua amada. Então, a honra tão cara ao herói revela ser a capacidade racional e moral de sua ação, tal atividade funciona equilibrando suas emoções. Corneille se aproxima de Descartes quando revela a individualidade dos personagens nas situações onde são capazes de fazer frente a dor e ao sofrimento. Então temos uma ação de autonomia e superioridade diante das fatalidades. Corneille parece querer transmitir através de seus personagens certos conceitos a fim de moralizar o público. Para tanto ele exhibe o herói como um modelo de conduta. Como no caso de D. Rodrigo vemos que o herói suprime seus desejos a fim de superar um conflito. Corneille parece mostrar que seus personagens são modelos sugeridos a imitação de suas virtudes e características. Os personagens parecem ser feitos a partir dos moldes cartesianos, isso fica evidente diante da possibilidade de dominar as paixões do corpo através da razão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Poética*, *in*: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999

AUERBACH, E, **Introdução aos estudos Literários**, trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____ **Mimesis, A Representação da Realidade na Literatura Ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DESCARTES, R., **As Paixões da Alma**, in Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____ **Discurso sobre o Método**, São Paulo: Vozes, 2008.

JULIÁN, M., **História da Filosofia**, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LA BRUYÈRE, J., **Caracteres ou Costumes Deste Século**, trad. Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2005.

SZONDI, P., **Teoria do Drama Burguês**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

Sites:

<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cid.html> Acessado no dia 15/10/15 as 10:40

“**O Cid**” Tradução de António Feliciano de Castilho(1800-1875), Digitalização do livro, Serie Clássicos Jackson, Volume XXVIII. Rio de Janeiro, 1950.

Post Mathematicae scientiam deletam: crise e intrigas na Matemática dos séc. XVI-XVII

Luiz Felipe Sigwalt de Miranda
Doutorando em Filosofia pela UFPR

1. Introdução

Entre a Renascença e o início do período Moderno, via de regra, aprendemos que ocorreu uma mudança brusca no nosso modo de pensar, de agir, de ser. O homem aos poucos passou a relacionar-se consigo e com o mundo de um outro modo. Sobretudo, o compromisso com a certeza de nossos saberes foi solapado por quisermos estabelecê-lo em bases cuja incessante reparação não mais suportava a estrutura sobre elas apoiada. Refiro-me à *scientia* de Aristóteles e às reformulações propostas pelos comentários de Themistius (317-387) e Averróis (1126-1198) – o primeiro em virtude dos estudos jacobitanos e o segundo por conta dos *Comentários à scientia* de Aristóteles. Entre os séculos X e XII, quando os textos aristotélicos foram redescobertos na Europa, uma tradição estabeleceu-se, principalmente nas universidades católicas. Sobretudo, por meio da interpretação de Tomás de Aquino (1225-1274). Ao currículo dessas universidades foram inseridas as obras de Aristóteles como parte da ementa dos estudos filosóficos e teológicos para a formação cristã. Além da assimilação curricular e da difusão dos conceitos aristotélicos nas escolas, houve estudos também em outras áreas que não de interesse direto à formação cristã. Um exemplo, mais tardio, são os estudos médicos de Jaccopo Zabarella (1533-1589).

Meu interesse é acerca da Matemática, especialmente, da assimilação dos conceitos de certeza da *scientia* aristotélica por esse saber. Veremos que Aristóteles preocupou-se em estabelecer definitivamente, inclusive na Matemática, os requisitos para conhecer-se cientificamente e como eles são diferentes do conhecimento acidental. Esses dois modos do conhecer não são excludentes³¹⁹ e, de fato, não podem ser³²⁰. Veremos,

319 71b5.

adiante, na segunda seção, com mais detalhes, os dois modos de conhecer de Aristóteles: o científico (διότι) e o acidental (ὅτι). Na terceira seção, apresentarei rapidamente as demonstrações de Averróis e suas diferenças em relação aos silogismos de Aristóteles. Na quarta seção, apresentarei as críticas de Piccolomini às *demonstrationes potissimae* aplicadas à Matemática e suas considerações sobre qual via a Matemática deverá ter acesso à certeza. Na quinta seção, veremos o esforço de Giuseppe Biancani em reestabelecer uma Matemática fundamentada em causas e suas objeções às críticas de Piccolomini. Por fim, na última seção, veremos quais serão os próximos representantes desse mesmo debate.

2. Conhecimentos científico e acidental em Aristóteles

Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles considera dois modos de conhecer: ἐπισταναίτο διότι e ἐπισταναίτο ὅτι. O primeiro, o modo científico, mostra por meio de um silogismo a causa (ou o *por que*) de um certo algo. O segundo, o modo acidental, mostra também por um silogismo *que* é o caso. Por sua vez, o silogismo mais apropriado para propiciar um conhecimento é o de primeira figura. Ele é decisivo tanto para considerar o *por que*, como para buscar o *quê*³²¹. Vejamos um exemplo:

(I) O que **não cintila** está próximo.

(t) Os planetas **não cintilam**.

(C): Os planetas estão próximos.

Essas premissas, apesar de verdadeiras, não se adequam à conclusão. Ora, as premissas de um silogismo científico ou demonstração precisam ser em relação à conclusão verdadeiras, imediatas, primeiras, mais

320 76b11.

321 79a16-24.

cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e causas dela³²². Esse exemplo acaba por ser um silogismo *que* é o caso, porque não explicita a causa do fato *que* é o caso dos planetas estarem próximos. O *não cintilar* não é a causa da proximidade dos planetas mas o contrário, ou seja, é a proximidade dos planetas a causa do *não cintilar*. Ocorreu, de fato, uma transposição da causa pelo efeito, isto é, o efeito (*não cintilar*) foi tomado no lugar da causa (*estar próximo*) por nos ser mais familiar. Desfeito o engano, chegamos à demonstração em sua forma adequada:

(I^o) O que **está próximo**
não cintila.
(t^o) Os planetas **estão**
próximos.
(C^o) ∴ Os planetas não
cintilam.

O fato dos planetas *não cintilarem* foi explicado *porque* a causa (*estar próximo*) foi explicitada. Por fim, saber cientificamente é saber pela causa e uma vez que se saiba pela causa é impossível ser de outro modo³²³.

3. Os *Comentários à scientia* de Aristóteles

Na versão latina dos *Comentários* de Averróis à *scientia* de Aristóteles, muito populares na Itália durante o séc. XVI, os συλλογισμός διότι e συλλογισμός ὅτι foram interpretados respectivamente por *demonstratio propter quid* e *demonstratio quia*. Ou seja, o conhecimento está conformado ao silogismo que explicita a causa mais próxima, para o primeiro, e a causa mais remota, para o segundo. É o mesmo que considerar a *demonstratio propter quid* como uma prova a partir do que é *natura notiora* (mais conhecido pela natureza) e a *demonstratio quia* como uma prova a partir do que é *nobis notiora* (mais conhecido por nós). Averróis ainda considera uma terceira prova, a mais perfeita, a *demonstratio simpliciter* ou

322 71b9.

323 71b9.

potissima. Trata-se de uma combinação das outras duas provas pois apresenta de uma só vez a causa próxima e a remota.

3.1 Diferenças entre as provas de Aristóteles e as de Averróis

Para Aristóteles apenas o συλλογισμός διότι apresenta a causa, ao passo que para Averróis, tanto a *demonstratio propter quid* quanto a *demonstratio quia* apresentam causas. A primeira explicita a causa próxima enquanto a segunda a causa remota. Uma outra questão diz respeito à combinação entre os συλλογισμός διότι e ὅτι, tal como propõe Averróis em sua *demonstratio potissima*. Para Aristóteles, ao aceitá-la, caímos em contradição. Uma vez que o termo médio do silogismo seria a causa ao mesmo tempo que não seria a causa. Não há sentido para ele criar mais uma prova que apresente a causa de uma conclusão, pois o συλλογισμός διότι já desempenha esse papel.

4. *De Certitudine Mathematicarum* de Piccolomini

Alessandro Piccolomini (1508-1579) foi professor de Matemática na Universidade de Pádua e em sua obra *De Certitudine Mathematicarum*³²⁴ critica o uso das demonstrações na Matemática, de acordo com a interpretação averroísta dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles. Para Piccolomini, se o critério de certeza, a considerar o mais alto deles a *demonstratio potissima* que explicita a causa e o efeito simultaneamente, é tal como se espera, então a Matemática não é ciência nesse sentido restrito. Ele considera plausível de aplicação apenas a *demonstratio quia*, contudo na investigação de fenômenos naturais. De resto, a Matemática não pode ser provada por nenhuma das quatro causas: eficiente, final, material e formal. Não pode ser provada pela causa eficiente porque a Matemática não trata o movimento, nem pela causa final simplesmente porque não está claro de que modo a finalidade pode ser atribuída à Matemática, nem mesmo pela causa material porque a Matemática não se atribui a matéria e, por fim, não pode ser pela causa formal porque o termo médio da *demonstratio potissima* precisa ser a definição do sujeito e

324 1547.

não da propriedade – Piccolomini considera o contrário disso, ou seja, o termo médio deveria ser a definição da propriedade e não do sujeito; espera-se que a causa da *demonstratio potissima* seja única mas em uma prova matemática um mesmo teorema pode ser estabelecido por diferentes premissas (assim, o termo médio não seria único e causa-e-efeito poderiam ser intercambiáveis) –. Apesar de Piccolomini negar a certeza matemática nesse sentido aristotélico, ele não nega que a Matemática seja ela mesma certa em um determinado grau. Ele propôs uma certeza matemática platônica (via Proclus), na qual a ontologia dos objetos matemáticos endossa-a.

Proclus e Piccolomini consideram que os objetos matemáticos têm um estatuto médio entre objetos sensíveis e objetos puramente intelectuais, mas as figuras matemáticas são um produto da imaginação, inspiradas em objetos sensíveis. Eles consideram também que os objetos matemáticos são um produto da alma posto que somente a alma pode prover certeza, mas a Geometria, no caso, nunca alçará os objetos mais altos pois conta com a ajuda da imaginação. Por fim, uma vez que os objetos matemáticos são derivados de hipóteses então são inferiores ao conhecimento mais alto, por outro lado, as relações deles com objetos imateriais faz seus conhecimentos serem superiores ao conhecimento dos objetos sensíveis.

5. Retomada de uma Matemática causal

Giuseppe Biancani (1566-1624), professor de Matemática do tradicional Collegium Romanum, foi interlocutor de Piccolomini. Contrário a esse último, defendia o critério de certeza das *demonstrationes potissimae* e, obviamente, da pertinência de causas formais e materiais (ou causas intrínsecas) na Matemática. Para Biancani, a causa formal ocorre quando o termo médio é a definição ou a propriedade do sujeito, a causa material ocorre quando diante do termo médio usam-se as partes respeitando-se o todo. Em sua obra, *De Mathematicarum Natura*²⁵, Biancani responde às críticas de Piccolomini usando a mesma proposição dos *Elementos* de Euclides exemplificada por seu objetante, a

325 1615.

saber, a proposição 32 do livro I.

Diz a proposição: “tendo sido prolongado um dos lados de todo triângulo, o ângulo exterior é igual aos dois interiores e opostos, e os três ângulos interiores do triângulo são iguais a dois retos”³²⁶. Para Piccolomini, não se trata de um exemplo de uma proposição causal porque para demonstrá-la foi preciso usar de um elemento extrínseco ao triângulo, a saber, a reta paralela *CE*. Para Biancani, trata-se de uma *demonstratio potissima* com recurso à causa material porque o todo do ângulo *BCD* é igual às partes, ou seja, aos ângulos internos *BCA*, *BAC* e *ACB*. Já a igualdade dos ângulos internos a dois retos é potencial e, mediante à paralela traçada, ela faz-se em ato, além de ser provada pelo uso da proposição 29 do livro I. Por fim, o silogismo que explicita absolutamente a causa é este:

(I'') O ângulo externo é divisível em **dois outros ângulos**.

(t'') Os **dois outros ângulos** são iguais aos ângulos internos opostos a ele.

(C'') ∴ O ângulo externo é igual aos ângulos internos opostos a ele.

174

Assim, a proposição depois de provada por uma *demonstratio potissima* é *a priori* e universal. Enfim, à objeção de Piccolomini, Biancani responde que o ângulo externo na demonstração de Euclides não significa algo extrínseco, pois o ângulo externo com o ângulo interno ao seu lado formam dois retos, dos quais os três ângulos do triângulo provam-se serem iguais.

6. Considerações finais

Vimos que as questões levantadas por Piccolomini desafiaram os critérios aristotélicos que conferiam certeza ao conhecimento quando aplicados à Matemática. A crítica de Piccolomini pode ser resumida, como se segue: não é possível aplicar à Matemática a *demonstratio*

326 Euclides, 2009, p. 122.

potissima enquanto critério epistemológico de certeza. Se a ciência na Matemática depender disso, então a Matemática não é ciência. Piccolomini adota critérios platônicos para conferir à Matemática uma certeza. Biancani, por outro lado, acredita que a certeza na Matemática faz-se por meio de causas e *demonstrationes potissimae*, assim, ele reconstrói a proposição 32 do livro I dos *Elementos*, evidenciando a razão intrínseca ou causa material que justifica a certeza dessa proposição. Mais que isso, determina-a como *a priori* e universal. Esse debate em torno da causalidade aristotélica na Matemática, que confere certeza a ela enquanto critério epistemológico, estende-se nas figuras de Thomas Hobbes e Isaac Barrow, adeptos de uma Matemática causal, contra John Wallis e Pierre Gassendi, adeptos de uma Matemática não-causal, voltada a uma prática indutiva e de interpolação, por parte de Wallis e de um conhecimento matemático cujo acesso depende tão somente dos sentidos, por parte de Gassendi.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Angioni, L. *Demonstração, silogismo e causalidade*. In: _____. (Org.). *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora PHI, 2014. p. 61-120.

Cozzoli, Danielle. *Alessandro Piccolomini and the certitude of Mathematics*. *History of Philosophy and Logic*, v. 32, n. 2, p. 151-171, 2007.

Euclides. *Os elementos*. Tradução e introdução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Gaukroger, S. *Knowledge, evidence, and method*. In: Rutherford, D. (Org.). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 39-66.

Libreira, A. D. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Mancosu, P. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the*

Luiz Felipe Sigwalt de Miranda

Seventeenth Century. New York: Oxford University Press, 1996.

Pereira, O. P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

O Labirinto do *Sofista*

Coniã Costa Trevisan

Graduando em Filosofia pela UFPR

A proposta é analisar a personagem Estrangeiro no diálogo O Sofista, de Platão. Tudo que sabemos a princípio é que se trata de um estrangeiro de Eléia. E apesar do diálogo começar com o objetivo de responder a uma pergunta de Sócrates, quem fala é basicamente o Estrangeiro. A pergunta de Sócrates em questão é: se em Eléia, os nomes Sofista, Político e Filósofo têm o mesmo sentido, ou então se cada uma tem um sentido diferente. Pergunta rapidamente respondida que cada um tem um sentido diferente, mas a explicação de cada um demora um diálogo inteiro; assim temos: O Sofista e O Político, mas não temos um diálogo como O Filósofo, que presumidamente explicaria o terceiro termo da questão.

Podemos perceber a importância desta personagem, pois é ela quem conduz a conversa e define os termos. Mas tudo que sabemos é que se trata de um Eleata. Não parece pouco para confiar e seguir o caminho proposto por ele? A melhor alternativa parece ser conhecer essa pessoa é seguir o caminho proposto por ela, mas com a calma e a atenção para ver que trilhas ela escolhe e que trilhas ela evita, assim poderemos saber se tal figura é confiável de tamanha tarefa que é dizer o que é O Sofista, O Político e que talvez também tenha sido confiável para definir até mesmo O Filósofo.

Dado o espaço, o enfoque será no diálogo Sofista e, mais especificamente, nas definições que o Eleata propõe. É importante, contudo, antes de começar a análise comentar um pouco sobre o método escolhido pelo Estrangeiro para responder a pergunta de Sócrates. Ele parte de uma definição geral para uma específica, valendo-se de divisões até que o definido se encontre em uma dessas divisões. Para explicar algo, primeiro se encontra uma definição geral com a qual as partes concordem (que aquilo a ser definido é uma técnica, por exemplo), então se divide os possíveis tipos de técnica e procura-se nas divisões o objeto de estudo, caso não o encontre se faz mais uma divisão e assim por diante, até que na última divisão se encontre o

próprio objeto.

Esse é o mesmo método que será utilizado na tentativa de definir O Sofista. Contudo, por não ser um tema simples acaba necessitando de diversas definições:

A primeira: técnica; aquisição; captura; caça; caça aos seres vivos; caça aos animais da terra firme; caça aos animais domesticados; caça ao homem; caça pela persuasão; caça em que se recebe dinheiro sob o pretexto de ensino; caça que persegue os jovens ricos.

A segunda (que na verdade contempla três definições: vendedor atacado, vendedor de varejo e produtor e vendedor): técnica; aquisição; troca; troca comercial (sendo a venda de produto próprio ou de terceiros); importação; importação espiritual; e sofisticada como a negociação discursos e ensinamentos relativos a virtude.

A terceira: técnica; aquisição; luta; combate; contestação; contestação contraditória; erística e por fim a sofisticada em oposição a simples tagarelice.

A quarta: técnica de separar; purificação; purificação da alma; ensino; ensino por argumentação; refutação (definição aplicada porém, com um certo receio pois talvez seja muita honra para com a sofisticada).

Todavia, nos diz o Eleata, o grupo dessas definições não garante a definição do Sofista. Todas essas definições mostram diversas aparências, mas ainda não são efetivamente o que dá o nome a essa figura. Se faz necessário achar o que unifica essas definições, pois é nessa unificação que se encontra de fato qual o sentido desse nome.

Para o Eleata, o que une as definições é o fato de que o Sofista fala bem sobre qualquer tema. Todavia, é impossível à um homem saber tudo, logo, conclui-se que de alguma forma essa técnica é capaz de fazer com que alguém que desconheça um assunto consiga contradizer alguém que conheça esse assunto. Esse poder é a mimética.

O Sofista é capaz de parecer sábio quando de fato não o é; e pode ensinar essa habilidade. Contudo, afirma o Estrangeiro, isso que é produzido não passa de imitação. E, seguindo o método anterior, o homem de Eléia tenta dividir a mimética, mas logo encontra um problema em falar sobre esse assunto. Na mimética afirma-se que o falso, a cópia, existe. Mas se seguirmos as ideias do “pai” (não no sentido biológico, mas no de mestre) e conterrâneo do Estrangeiro,

Parmênides de Eléia vemos que isso é afirmar ser ao não-ser. Ou seja, ao falarmos de mimética somos obrigados a afirmar que a cópia existe e, portanto, é verdadeira. Mas isso é o mesmo que dizer que o falso é verdadeiro: o que seria a cópia senão falsidade? Contudo essa falsidade existe, e ao existir é verdadeira. E a tentativa de definir O Sofista nos levou a afirmar uma contradição.

Por isso se faz necessário ao Eleata cometer algo como um parricídio contra Parmênides, pois é atrás dele que os sofistas se escondem. Enquanto essa teoria sobre o ser não for em alguma medida negada será impossível seguir adiante com a definição e o Sofista terá escapado.

Para realizar tal tarefa, eles decidem analisar as outras teorias que de algum modo definem o ser. Dado o espaço não seria produtivo aqui comentar sobre todas elas. Mas vale analisar os três grupos que saíram da conversa sobre essas teorias: o ser, termo que se está tentando definir, o movimento e o repouso, palavras que apareceram como não redutíveis ao ser – como sendo algo de diferente dele.

Enfim, a esses três termos é proposto adicionar mais dois: o mesmo e o outro. Em seguida, tenta-se verificar se esses dois novos termos podem ou não ser reduzidos a algum dos anteriores. Mas dada a incapacidade de reduzi-los, o mesmo e o outro adquirem alguma independência e entram no grupo. O que não quer dizer que eles sejam termos isolados, muito pelo contrário, o que está sendo feito é uma dialética que mostra a incapacidade de reduzir algum desses termos a qualquer outro, mas que também, na própria maneira de mostrar sua independência mostra que eles, até certa medida, eles se relacionam. De fato, esses gêneros comportam uma comunidade mútua em suas relações.

Por exemplo: o ser não é o mesmo – dizer que o movimento e o repouso *são* é muito diferente que dizer que eles são *mesmo* – mas o ser é o mesmo, pois ele é o mesmo para com si mesmo. O Estrangeiro então ressalta que o ser é o mesmo e o ser não é o mesmo não são ditos da mesma maneira. Não é pela mesma razão que o ser é o mesmo e não é o mesmo.

Continuando essa forma de raciocínio, a conversa se volta para o outro. Afirmando que o movimento é outro que não o ser, ou seja, o

movimento é não-ser, contudo também é ser na medida em que é. E como esse raciocínio pode ser reproduzido para qualquer gênero, o Eleata afirma o ser do não-ser, pois o não-ser é na medida em que qualquer gênero não é o ser. Assim, tudo quanto existe é ser na medida que participa do ser, mas também é não-ser pois não é o ser.

Todavia, é salientado que esse não-ser não é algo contrário ao ser, mas somente algo que não o ser. Para evidenciar isso são apresentados uma série de exemplos, entre eles a relação entre justiça e não-justiça: a última é apenas outra da primeira, o que não quer dizer que ele não é, que não exista e não seja, mas sim que ela como a justiça ela é, mas se diferencia dela por não ser a justiça. Tem-se assim, uma forma de se falar do não-ser, mas não mais como aquele não-ser incompreensível por ser o contrário do ser, mas sim como simplesmente aquilo que não é o ser. Assim, ambos estão aptos a voltar a definição do Sofista como imitador.

Última definição de Sofista: Técnica; produção; produção humana; produção humana de imagens; simulacro; mímica; mímica de coisas desconhecidas (doxomimética); imitador irônico (sabe que não sabe do que fala); que o faz em reuniões particulares e obriga seu interlocutor a se contradizer por argumentos. Assim se encerra o diálogo. Mas voltemos às definições de Sofista oferecidas pelo Eleata e prestemos mais atenção nelas e vejamos, se elas não podem ser aplicadas ao próprio Estrangeiro de Eléia.

Retomemos então **a primeira**. Ora a única possível diferença entre ela e o que o Estrangeiro está fazendo é o fato de haver recebimento de dinheiro sob o pretexto de ensino, já que no diálogo não há nenhuma referência à isso, mas ele está sendo hospedado por Sócrates e alguns outros amigos deste. Caso isso possa ser considerado como uma forma de pagamento poderia facilmente ser dito que essa definição se aplica a ele. Então, caso o Estrangeiro não esteja fazendo exatamente o que diz que o Sofista faz, está ao menos fazendo algo muito similar, com a única possibilidade de não estar sendo pago em dinheiro por seus serviços.

A segunda. Aqui encontramos a mesma dificuldade na primeira, mas agora na questão da troca, contudo não há menção ao dinheiro, e por isso, podemos facilmente dizer que ensinar em troca de

hospedagem é uma troca. A questão então repousa no seguinte ponto: de alguma maneira o Eleata faz discursos relativos a virtude? Esse, obviamente, não é o tema direto da fala, mas mais de uma vez ele se mostra como “conhecedor” do assunto – principalmente na quarta definição, onde comenta sobre os tipos de mazelas que podem atingir a alma e suas curas. Além disso, mais de uma vez ele conduz Teeteto nesse aspecto – a própria maneira de refutação do diálogo confirma isso. Vemos, portanto, que essa definição se aplica sem dificuldades ao que o Estrangeiro de Eléia está fazendo.

A terceira. Essa pode parecer mais difícil de ser encaixada ao diálogo, pois se o Eleata está ensinando à Teeteto é plausível supor que ele não estaria lutando contra seu “aluno”. Contudo, quando mais para frente no diálogo ele decide combater Parmênides, ele diz que se faz necessário invocar os que haviam outras teorias sobre o ser e ver se o que eles falavam se sustenta. Ora, isso não se caracteriza como uma *erística*? Como um combate contraditório contra esses antigos sábios? E dizer que tal personagem está simplesmente tagarelando parece absurdo, pois ele possui argumentos bem fundamentados e convincentes. Parece-nos então, que mais uma vez a definição de Sofista aplica-se ao Estrangeiro.

A quarta. Quanto ao Estrangeiro realizar uma técnica de separar purificadora não há dúvidas: este é seu próprio método, e ele está definitivamente ensinando por argumentação e refutando aquilo que seria impuro, ao menos é o que ele parece estar fazendo, pois se ele é mesmo um Sofista, não há como se ter certeza disso, mas essa incerteza é a mesma incerteza que o próprio Estrangeiro de Eléia comentou quando enunciou essa definição.

Por fim chegamos a **última definição de Sofista**. Não há como negar técnica, e uma produção humana ao Eleata, e ele próprio admite mais de uma vez que desconhece o que está falando, e em uma reunião particular ele obriga Teeteto a se contradizer por argumentos breves. Contudo, resta a questão: ele está produzindo imagens falsas, fazendo mímica? Ou está falando a verdade? Parece-nos que se não resolvermos esse ponto, assim como o Sofista havia escapado na impossibilidade do não-ser, a conclusão de se o Eleata é ou não um Sofista escapará exatamente por agora podermos afirmar o não-ser.

A personagem Estrangeiro havia afirmado que a falsidade é o outro do mesmo, isso é, para ele se adequar a essa definição ele deveria estar falando de algo que não o Sofista, mas se esse for o caso, a definição torna-se inútil para dizer o que é a sofística. Por outro lado, afirmar que a definição é verdadeira é afirmar que não há nela imitação e que, portanto, o Estrangeiro não é um Sofista. Parecemos estar diante daquele nó em que um mentiroso diz que está mentindo. Se ele estiver mesmo mentindo, ele está falando a verdade – pois afirmou que era mentira –, mostrando assim que não é um mentiroso; mas se estiver falando a verdade também não é um mentiroso – pois está falando algo de verdadeiro.

Mas há algo de diferente aqui. Se o Estrangeiro for um sofista, a verdade dessa definição não o exime de ser um imitador, pois ele pode ter dado uma definição verdadeira, mas enganar ao apontar que a presa está em um lugar em que não está de fato – isto é, sendo um Sofista, ele seria capaz de dizer verdadeiramente que o Sofista mente e assim apontaria o abrigo dessa figura: o não-ser e a mimética. Contudo, nesse próprio apontar ele afastaria todos os olhares dele. E aí estaria sua falsidade, a omissão de que ele é o Sofista. Então, mais uma vez, a definição pode ser aplicada ao Eleata. Assim, é sensato concluir que ele é de fato um praticante da sofística.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

O Sofista. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1ªEd, Novembro 1972.

El Sofista, Trad. Juan David García Bacca. Coleção Platón Obras Completas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1980.

Sophyst. Trad. Nicholas P. White. Col. Plato, Complete Works. Ed. John M. Cooper. Hackett Publisher, Cambridge, Indianapolis, 1997.

Σοφιστής, Platão. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1>

O labirinto do *Sofista*

[999.01.0171%3atext%3dSoph](#). Último acesso em 17/10/2015.

Leitura e Interpretação da passagem 37d.5-7 do diálogo *Timeu* de Platão

Philippe Hugo Fransozi

Graduando em Filosofia pela UFPR

“[(i)] εἰκόδ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, [(ii)] καὶ διακοσμῶν ἄμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, [(iii)] τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν”.³²⁷

Aqui temos uma passagem retirada do diálogo *Timeu* de Platão. Tal passagem é uma pequena parte da longa fala de Timeu que na ocasião discursa a respeito da “origem do todo”, “τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως”³²⁸, e a “natureza do humano”, “ἀνθρώπων φύσιν”³²⁹. Costumeiramente repetimos a afirmação de que “o tempo é uma imagem móvel da eternidade”³³⁰ e atribuímos tal afirmação a uma interpretação da passagem acima. Tornou-se terreno comum e repetimo-la sem grandes problemas, no entanto, depois de algum esforço que nos tire do mero repetir, com facilidade, lendo a passagem, seja no texto grego, seja em alguma tradução, nós simplesmente não encontramos tal interpretação explícita, ou seja, não encontramos nada nos moldes “tempo é imagem móvel da eternidade”, ou seja, não é Timeu quem interpreta tempo como uma imagem móvel da eternidade, mas, sim, somos nós.

Também com certa facilidade identificamos na passagem a presença dos termos “tempo”, “imagem” e “eternidade”, que respectivamente em grego são: “χρόνος”, “εἰκὼν” e “αἰών”. Tendo em vista “(a)”, quando nos deparamos com a passagem relacionamos os termos acima e parece óbvia a conclusão de que o tempo é uma imagem da

327 “[i] e pensava em produzir uma imagem móvel do eterno, [(ii)]e organizando céu ao mesmo tempo produz do eterno que permanece em um seguindo número que vai uma imagem eterna, [(iii)] esse que de fato chamamos tempo.” (Platão, *Timeu*, 37d.5-7). As marcações “(i)”, “(ii)” e “(iii)” determinam a nomenclatura utilizada na pesquisa para se referir as orações que compõe o período.

328 Platão, *Timeu*, 27a5.

329 Platão, *Timeu*, 27a6.

330 Utilizaremos no decorrer da pesquisa “(a)” para “o tempo é uma imagem móvel da eternidade”.

eternidade. A presente pesquisa tem por objetivo evidenciar tal obviedade, ou seja, evidenciar no texto grego quais articulações são necessárias para se chegar à “(a)”.

Na passagem, a única ocorrência do termo “tempo” dá-se na oração “(iii)”; em um primeiro momento, soa como um bom começo na medida em que “(a)” afirma algo sobre o tempo. A oração nos diz, literalmente, que “esse que, de fato, chamamos tempo” e, então, o que a pouco soava como um bom começo agora, em relação as nossas expectativas, deixa um pouco a desejar, pois o que encontramos aqui não é nada mais do que “esse chamamos tempo”. Por um instante nosso ímpeto vacila. No instante seguinte recobramos o controle e já estamos à procura de algo na oração anterior que sirva de conteúdo para o pronome demonstrativo “esse”, “*τοῦτον*”. Assim como em português, o pronome demonstrativo “*τοῦτον*”, em grego, nos remete, a rigor, para algo anteriormente mais próximo respeitando gênero, número e, particular do grego, o caso.

Avançamos, então, para a oração “(ii)” que literalmente nos diz que “e organizando céu, ao mesmo tempo, produz do eterno que permanece em um seguindo número que vai uma imagem eterna”. Diante dela nos deparamos com os elementos necessários para a afirmação sobre o tempo, ou seja, encontramos “imagem”, “que vai” – *móvel* –, e “do eterno” – *da eternidade* –. Com certa facilidade, estabelecemos uma relação entre a oração “(iii)” e a oração “(ii)”, o pronome “esse” estabelece esse vínculo e tem como seu conteúdo algo da oração “(ii)”; por exemplo, tomando “produz do eterno que permanece em um seguindo número que vai uma imagem eterna” e iluminando certos termos e obscurecendo outros podemos chegar a “imagem móvel da eternidade”. Mas o que é iluminar ou obscurecer isso ou aquilo? O que orienta a iluminação ou o obscurecimento disso ou daquilo? Se escolhêssemos outros termos, outra gradação de luz?

De outra maneira, a partir de “produz do eterno que permanece em um seguindo número que vai uma imagem eterna”, poderíamos jogar luz sobre “seguindo número que vai”, então, “tempo é um, dois, três...”. E se saíssemos do em torno do verbo “produz” e fôssemos para “organizando céu”, tempo, então, poderia ser o movimento do céu. Grosso modo, recortamos um trecho, iluminamos isso ou aquilo e

chamamos tempo. Mas o que orienta tais recortes, iluminar isso ou aquilo? É possível arbitrariedade em tal procedimento ou nossos pressupostos são tão óbvios e nessa mesma medida pouco evidentes a ponto de soar arbitrário?

Voltando à oração “(iii)” além do fato de encontrarmos nela a única referência ao termo “tempo” em toda passagem, encontramos nela também a única referência a nós. A oração “(iii)” nos apresenta como aqueles que chamam algo de tempo. “Chamamos”, “falamos de pelo nome”, “nomeamos”, “especificamos” esses são, em geral, os sentidos do verbo “ὀνομάζομεν” – “ὀνομάζω” –. E o que é isso que chamamos de tempo? Já conhecemos a resposta e onde ela nos leva, “tempo chamamos esse”. Mas o que Timeu quer nos dizer com “chamamos”? De fato, sabemos algo a respeito disso que chamamos tempo?

Quando nós nos perguntamos o que é o tempo, nos deparamos com certa intranquilidade e pouca certeza. Nossa maneira habitual de lidar com essa situação é dizer justamente que tempo é isso ou aquilo. E repetimos que tempo é “uma imagem móvel da eternidade”, “tempo é um, dois, três...”, “tempo é movimento”, “tempo é uma ilusão”, “tempo é cronológico”. Nossa maneira não se afasta em nada da nossa tentativa de encontrar na fala de Timeu o que é o tempo. Quando nos perguntamos o que é o tempo caímos em uma indeterminação, assim como, quando perguntamos a Timeu o que é que chamamos de tempo fomos lançados ao pronome “esse”.

Reconhecemos por meio da oração “(iii)” nada mais nada menos do que a nossa própria maneira de lidar com a questão o que é que chamamos de tempo. Sobre isso, ainda, é importante reconhecer uma maneira de lidar com isso ou com aquilo em geral. Chamamos – *lidamos* – com isso ou aquilo, mas de fato sabemos o que é isso ou aquilo?

Quando retornamos a oração “(iii)” não mais buscando um conteúdo para isso ou aquilo, mas uma descrição da nossa maneira de lidar, nós encontramos no verbo “ὀνομάζομεν”, “chamamos”, um aspecto particular da nossa maneira. O verbo não marca uma ação se desenvolvendo, pelo contrário, marca o resultado de uma ação já encerrada e o que chega até nós é apenas o resultado. Herdamos o que chamamos de tempo como resultado de uma ação que desconhecemos; o que fazemos é simplesmente repetir. O que não parece seguir essa

maneira? O que não estamos sempre fazendo simplesmente como repetição de uma herança?

Nossa tarefa ainda é a de evidenciar a afirmação “o tempo é uma imagem móvel da eternidade” na passagem 37d.5-7, no entanto, buscando um caminho pela passagem que nos levasse até “(a)”, nos encontramos com algo particularmente nosso. Defrontamo-nos na oração “(iii)” com aquilo que de tão obvio passa despercebida, nossa peculiar maneira de lidar com isso ou aquilo, que acabamos por descrever como sendo “uma mera repetição de algo herdado”, “ὄνομαζαμεν”, e “confusa imprecisão”, “τοῦτον”. Nossa tarefa é a de evidenciar a afirmação, ou seja, evidenciar de que maneira deve-se interpretar a passagem 37d.5-7 para chegar até “(a)”, mas, até aqui, nos deparamos com uma interpretação da nossa maneira de lidar. Aceitando a segunda interpretação e nos reconhecendo ali, perde-se a necessidade de vincular a interpretação da nossa maneira com a passagem, não mais caminhamos por algo “externo”, mas caminhamos em nós mesmos. Mas, ambas as afirmações são distintas, ou há uma relação entre a interpretação da nossa maneira e a interpretação da afirmação sobre o tempo? Tal relação não seria também outra interpretação? E estando entre as duas interpretações, não teria uma precedência a ambas?

Em vista da interpretação da nossa maneira de lidar, retornando a passagem e buscando um conteúdo para o pronome “esse” que se enquadre exatamente de acordo com o gênero, o número e o caso, encontramos na oração “(ii)” o termo grego “ἀριθμός”, “número”. Anteriormente já havíamos colocado como possibilidade interpretar tempo como número, “ἀριθμός”, mas quando mantemos em vista a interpretação da nossa maneira, o que “ἀριθμός” quer mostrar? Costumeiramente, número é o que se conta; o que se soma; é um item em uma série; número é quantidade, multiplicidade; número é controle. A nossa maneira de lidar é descrita por *Timeu* também como controle e o controle é número, é série, multiplicidade ordenada, cronologia. O que é a afirmação senão um controle sobre o que é o tempo? E para chegar até ela o que fizemos senão controlar, colocar em ordem a passagem de acordo com nosso interesse? O que é “tempo é uma imagem móvel da eternidade” senão um pretenso controle sobre o que

é a eternidade? O que estamos fazendo senão colocar eternidade ao lado de tempo e, assim, “dando” a ela o caráter cronológico?

A nossa maneira de lidar, evidenciada na passagem, não é nenhuma novidade dentro do diálogo, pois já é anunciada por Crítias, outro personagem. Crítias diz que Timeu irá falar sobre a “natureza do humano”, “*ἀνθρώπων φύσιν*”. Interpretamos até aqui que a “natureza do humano”, o que chamamos de nossa maneira de lidar, é caracterizada por três aspectos: “controle numericamente ordenado”, “mera repetição de algo herdado”, “confusão imprecisa”. Juntando-se a isso, a passagem também estabelece um limite, o nosso limite, o limite da “natureza do humano”. Tal limite se dá frente à oração “(ii)”, na medida em que ela descreve a ação do Demiurgo³³¹, o divino, o que não é humano. A partir do que a oração “(ii)” descreve, a partir do que é feito pelo divino, pelo Demiurgo, a saber, “do eterno que permanece em um seguindo número que vai uma imagem eterna”, o limite da nossa maneira de lidar é “número”, “*ἀριθμὸς*”, é multiplicidade.

De modo breve e sucinto buscamos aqui destacar uma imagem da nossa pesquisa que, entre outras coisas, visa jogar luz na passagem 37d.5-7, tornando-a mais clara em todas as suas partes. Para tanto, buscamos evidenciar uma interpretação que costumeiramente atribuímos a tal trecho e que em geral repetimos com pouca clareza. Nesse percurso, nos reconhecemos na passagem, reconhecemos nossa maneira de lidar, nossa “natureza” e com isso um limite que a própria passagem estabelece entre o âmbito do divino, descrito na oração “(ii)” como o que é produzido pelo Demiurgo e o âmbito do humano como aquele que chama algo de tempo. Tais passos são preliminares e visam ter esse primeiro contato. Muito ainda precisa ser investigado e evidenciado. Como não se sustenta na passagem a interpretação de que “o tempo é uma imagem móvel da eternidade”? Como não se sustenta na passagem uma distinção entre tempo e eternidade? O que é que permite distinguir tempo e eternidade? A oração (ii) descreve a “natureza do todo”? O que é “natureza do humano” e “natureza do todo”? O que é “*χρόνον*” – *tempo* –, “*ὄνομαζαμεν*” – *chamamos* –,

331 Na fala de Timeu, o Demiurgo é o âmbito divino. Responsável pela produção do “todo”.

“ἀριθμὸν” – número –? O que é “μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ” – do eterno que permanece em um –, “κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα” – seguindo número que vai uma imagem móvel –, “ποιεῖ” – produz, faz –? O que é “εἰκῶ” – imagem –?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, éd. L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1995.

BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*. 4 ed. Heidelberg: Carl Winter, 1950.

BURNET, John, ed. *Platonis opera*. 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1985–87.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

GOODWIN, W. W. *Greek Grammar*. Revised and Enlarged. Boston: Ginn & Company, 1900.

LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. 9 ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MURACHCO, H. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. 1ed. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001.

PLATON. *Timée/Critias*, trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1992.

_____. *Filebo/Timeo/Critias*, trad. Ángeles Durán e Francisco Lisi. Madrid: Editora Gredos, 1992.

Philippe Hugo Fransozi

_____ *Timeu/Critias*, trad. Rodolfo Lopes. 1 ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

SMYTH, H.W. *A Greek Grammar for Colleges*. 1ed. New York: American Book Company, 1920.

Denis Diderot entre modernidade e classicismo

Felipe Aquino de Cordova

Mestrando em Filosofia pela UFPR

Em fins da década de 1750 Denis Diderot empreende uma campanha de reforma da cena teatral francesa com a publicação de duas peças, seguidas de reflexões sobre a arte do poeta dramático, que lançariam as bases do que depois se denominou o drama burguês. Trata-se dos conjuntos “*O Filho Natural-Conversas Sobre o Filho Natural*”³³² e “*O Pai de Família-Discurso Sobre a Poesia Dramática*”³³³. Datam do mesmo período o romance “*A Religiosa*”³³⁴ e textos como o “*Elogio a Richardson*”³³⁵ e os primeiros *Salões*, que fazem o elogio de Greuze. Todos esses textos têm em comum o fato de operarem na chave de um dualismo moral, com consequências na maneira como o autor concebe o realismo na arte. É perceptível aí a busca de uma profundidade que se descola do que *é*, para voltar o olhar para o que *pode* ou *deve ser*, numa referência à ideia de natureza humana. A leitura de outros textos, porém, nos revela um outro Diderot. Em “*Jacques, o Fatalista e seu Amo*”, cuja redação data de 1773-74 e a publicação, para o restrito público da *Correspondência Literária*, de 1778; e em “*O Sobrinho de Rameau*”, redigido entre 1762 e 1773 e não publicado em vida pelo autor, já não vemos o didatismo moral que caracterizava o momento anterior, e sim personagens destituídos de um senso moral unívoco e a presença de expedientes formais que distanciam o leitor de qualquer tese que supostamente pudesse ser defendida, eliminando assim a estrutura dualista antes usada. Esta apresentação buscará elucidar os elementos que caracterizam essa mudança.

191

A modernidade de Diderot

Em *Crítica e Crise*, Heinhart Koselleck descreve o processo de

332 1757.

333 1758.

334 1760.

335 1762.

nascimento e, especialmente, de queda do absolutismo clássico. O Estado moderno, segundo ele, ergue-se a partir da necessidade de superação dos conflitos religiosos, relegando a opinião moral e religiosa para o âmbito privado, enquanto estabelece, em registro distinto, uma ordem política. A Revolução Francesa, na outra ponta desse processo, marca o fim do absolutismo.³³⁶ Nesse ínterim, ao longo do século XVIII, surge a crítica iluminista, com seus efeitos corrosivos para o poder absoluto do Estado. O problema, conforme aponta Koselleck, é que a partir da ordem instaurada pelo absolutismo “o cidadão, desprovido de poder político, súdito do senhor soberano, entendia-se de um ponto de vista moral e, na medida em que sentia que a autoridade estabelecida abusava do poder, condenava-a como imoral”.³³⁷ Tendo em vista esse quadro geral, se passarmos a um olhar mais próximo do debate filosófico iluminista, veremos que essa moralização do discurso frequentemente faz referência à ideia de natureza. Como já indicava Jean Ehrard, “no combate em que se engajam os filósofos a ideia de natureza é sua arma mais eficaz, de uma só vez contra a tirania do sobrenatural e contra o artifício de certas convenções sociais”.³³⁸ Com o partido iluminista, portanto, o pensamento do século XVIII envereda por um dualismo que diferencia o “artifício de certas convenções sociais”, ou seja, o que de fato é, da natureza, ou do que *deve ser*.

No *Elogio a Richardson*, que comenta o romance *Clarisse* do autor inglês, mas que pode perfeitamente ser lido como a poética posta em prática em *A Religiosa*,³³⁹ Diderot exclama:

Ó Richardson! Eu ousaria dizer que a história mais verdadeira está cheia de mentiras, e que teu romance está cheio de verdades. A história pinta alguns indivíduos: tu pintas a espécie humana; a história atribuiu a alguns indivíduos aquilo que eles

336 Koselleck, *Crítica e Crise*, p. 19.

337 Ibid., p. 16.

338 Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, p. 156.

339 Roland Desné, *Introduction*, in: *La Religieuse*, p. 27.

não disseram, não fizeram: tudo o que atribuis ao homem, ele o disse e fez; a história abarca apenas uma porção da duração do tempo, apenas um ponto da superfície do globo; tu abarcaste todos os lugares e todos os tempos. O coração humano, que foi, é e sempre será o mesmo, é o modelo segundo o qual tu copias.³⁴⁰

Eis o que entendemos como a modernidade de Diderot. Ao exercer a crítica moral, tendo como fundamento a ideia de natureza, o autor opera a partir daí um nivelamento de todos os homens, pois “julgar criticamente é nivelar tudo, reduzir até mesmo o rei; é, 'em uma palavra, reduzir o homem, seja quem for, à condição de cidadão”³⁴¹ Esse nivelamento, com efeito, é condição da modernidade e marca sua ruptura com o ideário clássico, no qual, ao contrário, a moral se realiza no indivíduo que se distingue dos demais.

Recenseemos, sinopticamente, alguns elementos formais que ilustram na dramaturgia de Diderot o dualismo e o tom edificante de que já nos deu prova o *Elogio a Richardson*. Primeiramente, para que o efeito buscado por Diderot com suas peças – “nos fazer amar a virtude e odiar o vício”³⁴² – seja efetivo é necessário que esse teatro apague seus rastros de ficção, que crie o efeito ilusório. Daí a busca de um repertório de técnicas visando um naturalismo – a escrita em prosa, a pantomima³⁴³ – e a exigência de que o espectador, o índice maior de que se trata de uma ficção, seja ignorado.³⁴⁴ Em *A Religiosa* não é diferente. O leitor é levado a mergulhar na subjetividade da protagonista, Suzanne Simonin, tendo sobre os acontecimentos narrados não mais que suas impressões, ao invés dos fatos que um

340 Diderot, *Elogio a Richardson*, p. 23.

341 Koselleck, *op. cit.*, p. 105. O autor cita o verbete “*Critique*” da Enciclopédia.

342 Diderot, *Discurso sobre a poesia dramática*, p. 44.

343 “Há cenas inteiras em que é infinitamente mais natural que os personagens se movam do que falem”. *Ibid.*, p. 117.

344 “Quer compondo, quer representando, fazei de conta que o espectador não existe e não penseis nele em nenhum dos casos. Imaginai no prosaetório uma grande parede que vos separa da platéia e representai como se a cortina estivesse aberta”. *Ibid.*, p. 78-79.

eventual narrador em terceira pessoa pudesse relatar objetivamente.³⁴⁵ Esses expedientes se prestam à função de aproximar o espectador ou leitor da obra, encurtar as distâncias, fazê-lo envolver-se de tal forma que se comova ao invés de refletir. “O poeta, o romancista, o comediante chegam ao coração de uma forma enviesada e atingem tão mais segura e fortemente a alma, quanto ela própria se estende e se oferece ao golpe”.³⁴⁶ Por fim, acrescentemos que essa comoção tem propósito muito bem definido: “provoca em mim um movimento de interesse pelas desgraças da virtude e me custa lágrimas”, “me liga imperceptivelmente à sorte do homem de bem”³⁴⁷; numa palavra, como já se disse, tem como fim “nos fazer amar a virtude e odiar o vício”.³⁴⁸

Um retorno ao clássico?

Quando sai de cena o impetuoso defensor da virtude, vemos entrar lentamente um outro, que se assemelha a um senhor já de certa idade, de gestos mais contidos. Os arrebatamentos do entusiasmo dão lugar ao observador de sangue-frio, quase insensível.³⁴⁹ Um cotejo que separe, de um lado, a produção de Diderot desde os primeiros textos até meados da década de 1760³⁵⁰ e, de outro, a que tem início em fins

345 A protagonista-narradora dá prova do critério de exatidão das memórias que ora escreve – a impressão que lhe causaram os fatos narrados: “Como o meu protetor talvez o exija ou talvez porque me ocorra a fantasia de terminá-las [as memórias] numa época em que os fatos, distantes, já não estejam mais presentes na lembrança, achei que o resumo que as encerra, e a profunda impressão deles que em mim ficará enquanto viver, bastarão para que eu os recorde com exatidão”. Diderot, *A Religiosa*, p. 33-34. O próprio tempo da narrativa é condicionado à percepção de Suzanne: Com que celeridade ficou tudo preparado! Acertado o dia, feito o hábito, chegou o momento da cerimônia, sem que eu hoje perceba o menor intervalo entre essas coisas todas”. *Ibid.*, p. 37.

346 *Idem*, 1986, p. 43.

347 *Ibid.*, p. 44.

348 Ver nota 7.

349 *Idem*, 2000, p. 32-36.

350 Os *Ensaios sobre a pintura*, escritos para o *Salão* de 1765, é um dos últimos registros do dualismo e do utopismo diderotianos. Ali, Watteau é recriminado pela sua falta de grandeza, enquanto Greuze será elogiado por retomar a grandeza clássica num contexto burguês.

dessa mesma década e vai até o fim de sua vida, nos mostra esse movimento.

Com efeito, na ficção tardia de Diderot temos algumas inovações formais que o distanciam dos aspectos já apontados de sua dramaturgia e do romance que lhe é contemporâneo.

Começemos apontando a estrutura narrativa dos textos. N'O *Sobrinho*, por exemplo, somos conduzidos por um narrador que é também personagem, e acompanhamos suas impressões diante da figura exótica de Rameau. A retórica deste chega a embaralhar a cabeça do filósofo, que confessa:

eu estava confundido com tanta sagacidade e tanta baixeza, ideias tão certas e alternativamente tão falsas, uma perversidade tão geral de sentimentos, uma torpeza tão completa e uma franqueza tão incomum³⁵¹

e por vezes a dialética iniciada pelos diálogos não termina em síntese, mas no paradoxo. O leitor, que lendo *A Religiosa* era conduzido a emocionar-se com o sofrimento da personagem, para assim identificar-se imediatamente com ele, não é levado a aderir a tese alguma, já que nenhuma é defendida de fato, ou se o é, logo se lhe opõe uma tese contrária, e não há vestígio da precedência de uma ou de outra. Mas é em Jacques, o Fatalista e seu amo que a narrativa sofre um deslocamento ainda mais significativo. A estrutura do texto se constitui em três planos: um primeiro plano em que o autor-narrador, em terceira pessoa, conta a história de Jacques e seu amo, mas a todo momento faz digressões e se dirige diretamente ao leitor, imaginando interpelações deste e respondendo a elas³⁵² – note-se o contraste com a reivindicação feita no *Discurso*³⁵³ para que se esqueça o espectador.

351 *Idem*, *O Sobrinho de Rameau*, p. 211.

352 “Enquanto vos ia narrando esta história, que tomáveis por invenção... – E a do homem de librê que zabgarreava o rabeção? – Leitor, prometo contá-la; palavra, não deixareis de ouvi-la; mas permiti que volte a Jacques e seu amo”. *Idem*, *Jacques, o fatalista e seu amo*, p. 98.

353 Ver nota 9.

Sobre esse plano se estabelece a história de Jacques e seu amo, contada pelo autor-narrador e que constitui a ação da obra propriamente. Ora, as duas personagens não fazem senão perambular a cavalo enquanto Jacques conta a seu amo a história de seus amores. Aqui e ali são interrompidos e vivem algumas aventuras, e encontram outras personagens que também contam histórias. Essas histórias que entremeiam as andanças de Jacques e seu amo, tanto a história dos amores de Jacques quanto outras que ouvem ele e seu amo pelo caminho, como a da Sra. de La Pommeraye,³⁵⁴ são o material da reflexão ou do comentário filosófico de Jacques e seu amo.³⁵⁵ Todas elas trazem uma experiência pessoal, uma vivência, que os dois viajantes tratam de comentar. Jacques, vendo sempre nelas mais uma prova do determinismo que aprendeu com seu capitão; o amo, mais ouvindo que falando, e não necessariamente concordando com Jacques. O leitor, por sua vez, acessando esse material pela mediação das conversas dos dois, pode preservar uma distância, assegurada ainda pela comicidade. Não será sutilmente conduzido a aderir a este ou aquele princípio moral, mas o conto moral – ou seja, a experiência relatada e digna de ser julgada moralmente – lhe chegará mediatizado pela ironia de Jacques, do amo, ou do próprio narrador.

Outro elemento que destoa do dualismo e do moralismo de outrora é a elaboração das personagens feita pelo autor nessas obras. Ao contrário de um Dorval, ou de uma Suzanne, cuja principal ação nas respectivas tramas é sofrer em nome da natureza humana violentada pelos costumes, as novas personagens não trazem em si toda essa carga universal. São antes figuras muito peculiares e que se impõem por sua própria singularidade. Sua personalidade forte os torna únicos, e mesmo belos, de tal modo que ganham uma certa contundência estética que lhes coloca além do bem e do mal, o que poderia nos lembrar algo dos heróis de Corneille. Rameau, por exemplo, se insinua como uma figura que se impõe por sua particularidade e exotismo, defendendo teses absurdas do ponto de vista do Eu-Diderot, mas ainda assim incontornáveis em sua contundência. A personagem de Rameau

354 *Ibid.*, p. 114-154.

355 *Ibid.*, p. 154-159.

adquire assim certo status estético que lhe dispensa do compromisso com a virtude.³⁵⁶ O filósofo, por sua vez, se curva diante da originalidade de Rameau:

seu caráter difere dos demais, e rompe esta fastidiosa uniformidade criada por nossa educação, nossas convenções de sociedade, nossas habituais conveniências. Quando aparece um em uma companhia, é o grão de levedura que fermenta e que restitui a cada qual uma parcela de sua individualidade natural. Ele sacode, agita, faz aprovar ou condenar; faz surgir a verdade; revela as pessoas de bem; desmascara os patifes; é então que o homem de bom senso escuta, e decifra seu mundo.³⁵⁷

Amoralismo e determinismo

As reflexões morais apresentadas nesses textos perdem com isso todo caráter normativo, que víamos, por exemplo, na exaltação da virtude feita em *O Filho Natural*. Esse contraste, inclusive, aparece no interior do próprio Sobrinho, na oposição entre Rameau e o filósofo, seu interlocutor: enquanto este é incapaz de desvincular suas reflexões de sua adesão à virtude e a um naturalismo moralista, aquele distingue friamente, sem ser tomado por ojeriza ou deleite, o que a sociedade vê como ridículo, desonroso, vergonhoso e tira disso lições de como esquivar-se da infâmia, não tendo princípios morais normativos como critérios, mas seu próprio benefício e bem-estar, ou mesmo um critério que se poderia dizer estético: dar mais “graça” à sociedade.³⁵⁸ Com efeito, é gritante o contraste entre o amoralismo das personagens

356 “Se tem importância ser sublime em qualquer gênero, é sobretudo assim no mal. Escarra-se em um pequeno trapaceiro; não se pode deixar de ter certa consideração por um grande criminoso, cuja coragem nos espanta, cuja atrocidade nos leva a fremir. Prezamos em tudo a unidade de caráter”. Diderot, *O sobrinho de Rameau*, p. 259.

357 *Ibid.*, p. 193.

358 *Ibid.*, p. 279.

centrais em *O Sobrinho de Rameau* e em *Jacques, o Fatalista*, e o intuito moralizante contido nas peças e em textos como o *Elogio a Richardson*. Essa mudança tão radical na maneira de inserir e pensar a moral na obra de ficção, talvez se explique em parte por uma mudança de destinatário. Os textos a que nos referimos como caracterizando o primeiro momento do autor foram redigidos e publicados antes de 1760, quando, segundo Franklin de Mattos, “Diderot apostava principalmente em ganhar a opinião pública do tempo”³⁵⁹. As obras posteriores, porém, já circulavam apenas entre o restrito público de uma revista chamada *Correspondência Literária*, que informava à aristocracia europeia sobre a vida cultural parisiense, como foi o caso da publicação de *Jacques, o Fatalista*; ou nem isso, sendo relegadas à posteridade como é o caso de *O Sobrinho de Rameau*. É plausível pensar que essa restrição no público leitor fosse tomada por Diderot como uma licença para se especular livremente em matéria de moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIDEROT, Denis. *Discurso sobre a poesia dramática*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____ *La Religieuse*. Paris: Garnier-Flammarion: 1968.

_____ Obras romanescas I: *Jacques, o fatalista*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

_____ Obras romanescas II: *A Religiosa/ O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

_____ *Obras V: O filho natural ou as provações da virtude: conversas sobre o filho natural*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____ *Paradoxo sobre o comediante*. In: *Obras II: estética, poética e contos*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

359 Franklin de Mattos, *A cadeia secreta*, p. 42.

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

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

Butler e a vida precária: reflexões éticas sobre o outro

Renan Bird Ricieri

Mestrando em Filosofia pela UFPR

O artigo base desta apresentação se chama *Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation* de Judith Butler. As duas questões que funcionam como pilares centrais para esse texto são: alguém de nós possui a capacidade de responder eticamente ou a inclinação para isso em casos de sofrimento à distância, e o que torna esse encontro possível quando acontece? E a segunda: o que significa para nosso senso de obrigação quando estamos contra uma pessoa ou grupo, contra, mas invariavelmente unidos a estes que nós nunca escolhemos? Butler nos dá o exemplo de fronteiras que estão sendo redesenhadas ou territórios contestados, aqueles que não pertencem completamente a um determinado país.

O caso a ser estudado é: o que explica uma insurreição de uma parte do globo a respeito de um fato que acontece do outro lado e que não há nenhum vínculo com esse lugar, nem língua, nem cultura, apenas o sentimento de que o que acontece ou aconteceu é moralmente errado e deve ser corrigido. Segundo Butler, quando vemos isso acontecer, o que estamos vendo são os laços de solidariedade que emergem através do espaço e do tempo e que só são possíveis através da mídia.

A todo momento somos solicitados a agir moralmente. A todo momento vemos imagens que nos revoltam ou nos trazem aquele sentimento de que é preciso ajudar o próximo. E essas imagens nos compelem a agir através de meios políticos. E é nesse momento que já começa a se desenrolar o argumento de Butler. Muitas vezes essas imagens nos chocam e nos paralisam, não sabemos o que fazer, outras vezes sabemos, mas não fazemos. O ponto é: nós não somos sempre seres passivos no sentido de esperar algo nos afetar, então, deliberadamente, agimos. Algumas vezes somos solicitados a agir eticamente de um modo que não é necessário o nosso consentimento, também não é resultado de algum contrato ou acordo, nós apenas

agimos frente a uma demanda que não é possível nos prepararmos antecipadamente. Para tornar isso claro, Butler lança mão de imagens de guerra, sofrimento e destruição que nos convidam a nos aproximarmos da questão a respeito da distância e da proximidade.

O que está acontecendo está tão longe de mim que eu não tenho qualquer responsabilidade sobre isso? O que está acontecendo está tão próximo a mim que eu não posso não tomar responsabilidade? Se não sou eu que estou causando esse sofrimento, eu ainda tenho responsabilidade por isso?³⁶⁰

Algumas vezes essas imagens surgem na nossa frente e nós não temos escolhas a não ser sermos afetados por ela. Através disso, Butler entende que consentimento não é o suficiente para fundamentar nossas obrigações morais. E faz com que a receptividade se torne não apenas uma pré-condição, mas um traço constitutivo das obrigações morais. Este é o primeiro ponto do texto.

O segundo ponto do texto é o de que obrigações morais não emergem apenas dentro de comunidades estabelecidas, que falem a mesma língua ou compartilhem uma mesma cultura. Nem comunitarismo nem consentimento envolvem a noção de obrigação moral que Butler está trabalhando nesse texto. Butler quer chamar a atenção para uma relação ética diferente, uma relação mediada, através da mídia. Mídia entendida em sentido amplo: "Mídia nomeia qualquer modo de apresentação que nos passa alguma versão da realidade do lado de fora, que nos afeta, fazendo possível o registro da realidade, e de ser movido por isso em direção a alguma ação responsiva."³⁶¹

E é através dessa lente que podemos começar a entender a relação entre distância e proximidade das relações éticas e o sentimento de obrigação através da mídia.

360 BUTLER, 2012 - p. 135. Tradução nossa.

361 BUTLER, 2012 - p. 136. Tradução nossa.

Minha tese é de que o tipo de demanda ética que emerge através de circuitos globais nesses tempos dependem dessa reversibilidade de proximidade e distância. De fato, eu quero sugerir que tais laços são na realidade construídos através dessa mesma reversibilidade. Se eu apenas sou ligada àqueles que estão próximos a mim, já familiares, então minha ética é invariavelmente estreita, comunitarista, e exclusionária. Se eu apenas me sinto ligada àqueles que são "humanos" em abstrato, então eu rejeito qualquer esforço de tradução cultural entre minha própria situação e da dos outros. Se eu apenas me sinto ligada àqueles que sofrem à distancia, mas nunca para com aqueles que estão próximos a mim, então eu me coloco numa situação de manter uma distância segura que me permite sentir um sentimento ético. Mas se minha relação ética é mediada - e eu uso essa palavra deliberadamente aqui - confundir questões de localização de tal modo que o está acontecendo "lá" também acontece em algum sentido "aqui" e se o que está acontecendo "lá" depende do evento ser registrado em vários "outros lugares", então isso deve parecer que o conclave ético do evento se dá sempre em um "aqui" e um "lá" que são fundamentalmente ligados um ao outro.³⁶²

Para esclarecer seu ponto, Butler pretende apontar de onde saíram

362 BUTLER, 2012 - p. 137. Tradução nossa.

as suas ideias para essa aproximação. Ela trabalha nesse artigo com Levinas e com Arendt e pretende arrematar tudo se virando para o caso entre Israel/Palestina.

Primeiramente o caso de Levinas. Levinas possui, segundo Butler, duas categorias do pensamento ético. Uma que envolve a proximidade, que seria o modo como os outros nos afetam e nos compelem ou convidam a agir. Ser "afetado" implica uma proximidade corpórea. A segunda categoria não envolve qualquer proximidade em sentido físico, nem a de fazer parte de um mesmo círculo ou comunidade a qual pertencemos: "de fato, para Levinas, aqueles que agem sobre nós são claramente outros para nós; isso é assim precisamente não em virtude da semelhança que estamos ligados a eles."³⁶³

Butler pinça um aspecto da ética de Levinas que lhe é importante: o entrelaçamento da vida do outro e a minha. Cito:

Eu quero insistir em um certo entrelaçar entre a vida do outro, de todos os outros, e a minha - uma que é irreduzível a um pertencimento nacional ou afiliação comunitária. Em minha visão (que certamente não é somente minha) a vida do outro, a vida que não é nossa, é também nossa vida, uma vez que em qualquer sentido de "nossa" vida possui é derivado precisamente de sua sociabilidade já ser, e desde o seu começo, dependente de um mundo de outros, constituído dentro de e por um mundo social.³⁶⁴

Isso significa que, apesar de distintos, estamos unidos uns aos outros por um sem número de conexões diferentes, nossa vida nunca é somente nossa em um sentido egoísta. Claramente, essa experiência nem sempre é uma coisa boa.

363 BUTLER, 2012 - p. 139. Tradução nossa.

364 BUTLER, 2012 - p. 140-141. Tradução nossa.

Através desse conceito de entrelaçamento de vidas, os limites da vida de alguém também é espaço para a adjacência, um modo de proximidade espacial, temporal e de ligamento. Além disso essa aparente ligação entre as vidas é condição de ser exposto ao outro: "exposto a solicitação, sedução, paixão, ferimentos, exposição que nos mantém, mas que também podem nos destruir."³⁶⁵ Essa relação define aquilo que Levinas chama de "precariedade". Somos unidos pela precariedade, ou seja, o entrelaçar e a exposição ao outro que nos sustém e nos destrói.

Como esse entrelaçamento se dá antes mesmo de nós existirmos, na verdade nós nascemos dentro desse emaranhado, nossa relação ética não é algo que podemos exercitar como uma virtude, ela é anterior a essa noção de algo que se treina para exercer. É algo fora de nosso controle:

Essa relação precede a individuação, e quando eu ajo eticamente, eu sou desfeito como um ser entrelaçado. Eu me despedaço. Eu descubro que sou minha relação ao "você" cuja vida eu procuro preservar, e sem essa relação, este "eu" não faz sentido, perde seu ancoradouro nessa ética que é sempre anterior à ontologia do ego.³⁶⁶

Passamos agora à contribuição de Hannah Arendt ao pensamento de Butler sobre relações éticas. Se Levinas trabalhou com a noção de estarmos inseridos em relações anteriores a qualquer deliberação, Arendt será pinçada para lidar com a ideia de que nossas relações éticas são frutos de consensos.

Ambos, Levinas e Arendt, problematizam com a concepção liberal clássica de individualismo, isto é, a ideia que indivíduos

365 BUTLER, 2012 - p. 131. Tradução nossa.

366 BUTLER, 2012 - p. 142. Tradução nossa.

côncios entram em certos contratos, e suas obrigações se seguem de haver deliberadamente e volitivamente entrado em acordo com outra pessoa. Essa visão pressupõe que nós somente somos responsáveis por aquelas relações, codificadas por acordos, em que nós conscientemente e volitivamente entramos. E Arendt problematiza essa visão. De fato, isso foi a base de seu argumento contra Eichmann. Ele pensou que poderia escolher quais populações deveriam viver e morrer, e nesse sentido ele pensou que poderia escolher com quem coabitaria a Terra. O que ele falhou em entender, de acordo com Arendt, é que ninguém possui essa prerrogativa de escolher com quem coabitará a Terra. Nós podemos escolher de algum modo como vivemos e aonde, de modo local podemos escolher com quem viveremos. Mas se nós decidíssemos com quem coabitariamos a Terra, nós estaríamos decidindo qual porção da humanidade pode viver, e qual pode morrer. Se essa escolha é barrada para nós, isso significa que estamos sob a obrigação de viver com aqueles que já existem, e que qualquer escolha sobre quem pode ou não pode viver é sempre uma prática genocida, e apesar de não podermos questionar que genocídio aconteceu, e ainda acontece, nós estamos errados em pensar a liberdade em qualquer sentido ético como compatível com a liberdade de cometer genocídios. O aspecto não escolhido da coabitação terrena é, para Arendt, a condição de nossa própria existência como sendo ética

e seres políticos. Desta forma, exercer a prerrogativa do genocídio é destruir não apenas a condição de ser uma pessoa, constituída pela esfera política, mas em destruir a liberdade mesma, entendida como uma ação plural. Sem esta pluralidade contra a qual nós não podemos escolher, nós não temos liberdade, logo, sem escolha. E sem essa escolha, não somos pessoas. Este foi o argumento que Arendt fez sobre porque a pena de morte foi justificada para Eichmann: ele já havia destruído a si mesmo por não perceber que sua própria vida estava ligada àquelas que ele destruiu, e que a vida individual não tem sentido, não tem realidade, fora do paradigma social e político em que todas as vidas são igualmente valorizadas.³⁶⁷

De fato, Arendt argumenta contra a criação de um Estado baseado em um ideal de nação, de uma religião específica, de um povo escolhido. Ela previu que esse pensamento criaria uma nova classe de refugiados conforme o Estado de Israel crescesse. E eles se basearam no seu próprio caráter de refugiados para se estabelecerem como Estado. Arendt não argumenta em prol dos judeus perseguidos, ela argumenta em favor de todos aqueles que foram perseguidos e que não eram judeus, uma defesa clara da pluralidade da humanidade. Argumentou que Eichmann não cometeu um crime contra os judeus, mas um crime contra a humanidade. Qualquer ideia de um Estado purificado, de nação homogênea é o caminho para práticas genocidas. Desse pensamento deriva o fortalecimento de instituições e práticas que promovam a vida seja lá de quem for. Uma vez que o genocídio pode ser realizado não só por práticas afirmativas de extermínio, mas também como consequência de políticas negligentes.

367 BUTLER, 2012 - p. 142-143. Tradução nossa.

Butler utiliza essas categorias para pensar sua "ética da precariedade", uma ética que nos iguala ao menos em nossas condições passivas de sujeição à miséria, tanto material quanto espiritual. Ao pensar o caso Israel/Palestina, constatam-se os laços que unem esses dois povos, laços éticos reforçados pela destruição e desprezo pela vida do outro. Pensando com Butler a nossa realidade em uma escala diminuta, temos no Brasil nossos próprios laços reforçados pela violência. Quanto à demarcação de limites, como no caso Palestino, temos as reservas indígenas. Quanto ao desprezo pela vida do outro que divide a mesma cidade, temos os moradores sem-teto ou qualquer outro que se exponha mais ao modo irracional de combate às diferenças; combate este que nos coloca no trilho de políticas genocidas, como enunciado. Quando pensamos o outro que nos é próximo e que nos aparece tão distante, dependendo de como escolhemos ver, do meio (*medium*) que utilizamos: o que está acontecendo está tão longe de mim que eu não tenho qualquer responsabilidade sobre isso?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, J. *Precarious life, vulnerability, and the ethics of cohabitation*. Journal of speculative philosophy, Vol. 26, no. 2. 2012. Disponível em: http://www.ccs.unibe.ch/unibe/philhist/ccs/content/e6912/e220286/e259083/e364031/TextworkshopButler_ger.pdf .Acesso em: 16/10/2015

MILLS, C. *Undoing ethics: Butler on precarity, opacity and responsibility*. Disponível em: https://www.academia.edu/8989962/Undoing_Ethics_Butler_on_Precarity_Opacity_and_Responsibility . Acesso em: 16/10/2015

Antagonismos e proximidades entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia de Platão

Allan Diego Araujo

Mestrando em Filosofia pela UFPA

A grande chave do problema da nossa pesquisa se concentra na relação Nietzsche/Platão, procurando fugir da ideia comum que se transformou num “ clichê”, de que Nietzsche é um “ antiplatônico”. Ao contrário, procuramos mostrar com essa pesquisa, o quanto a interlocução de Nietzsche/Platão é muito mais plural e complexa do que esta visão estereotipada indica, elucidando o quanto alguns aspectos dessa relação sugere interessantes facetas que, numa abordagem superficial, permanecem insuspeitas. Cientes da crítica de Nietzsche à Platão, e certos de que está relação vai além das críticas, procuramos revelar um outro horizonte, a margem da face positiva da relação entre o filósofo alemão e o filósofo grego.

Ao pesquisar os grandes nomes que compõe o campo das principais influências sobre o pensamento de Nietzsche, quase em todas as fontes os nomes são sempre mesmos, sendo raríssimas as vezes que Platão aparece sem ser apontado somente como sendo o alvo principal das críticas nietzschianas. Fruto de uma interpretação unilateral, a tradição transformou a interlocução de Nietzsche com Platão em uma relação de críticas ferozes, engavetando a influência positiva de Platão no pensamento nietzschiano. Platão é sem dúvida o filósofo mais distante e extremamente próximo de Nietzsche, a quem nunca conseguiu se separar, pois, o sangue de Platão corre em suas veias.

Talvez, o motivo desta “ dificuldade” para se perceber essa proximidade entre o filósofo de Röcken e o filósofo de Atenas esteja no fato de que pouco compreendemos do pensamento de Platão, acabando sempre por rebaixar a sua filosofia em algum tipo de *platonismo*. Estamos muito mais próximos do *platonismo* do que de Platão, da mesma forma que Nietzsche vai dizer que “ o último cristão morreu na cruz”, sendo o cristianismo alguma coisa para além de Jesus Cristo, é o *platonismo* alguma coisa para além de Platão. É preciso, com

isso, entender que o que foi feito da filosofia platônica não é de responsabilidade de Platão. Essa é a grande “frustração” que intriga Nietzsche — e o que ele combate — aos produtores do *platonismo*.

É preciso deixar de lado as inúmeras afirmações que fazem de Nietzsche um opositor a Platão, se, assim, queremos de fato, compreender essa interlocução, pois, se aceitamos previamente essas conclusões generalizadas, iremos meramente “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”.

Apesar das críticas contra Platão, podemos encontrar inúmeras proximidades entre um e outro. Não são poucas as influências de Platão em solo nietzschiano. O próprio Nietzsche se dá conta de quão próximo de Platão ele estava: em uma confissão feita por ele em cartão postal a seu amigo Franz Overbeck, em outubro de 1883, espantado, diz:

Lieber alter Freund, beim Lesen
Teichmüllers Bin ich immer mehr starr vor
Verwunderung, wie wenig ich Plato kenne
und wie sehr Zarathustra πλατωνιζει.³⁶⁸

A leitura dos textos de Teichmüller (escrevendo sobre Platão), deixou Nietzsche “estarcido de espanto diante do fato de quão pouco conhecia Platão e do quanto Zarathustra platonizou.”

É preciso entender o que Nietzsche tinha em mente ao dizer isso a Overbeck. Este diagnóstico, parcial, de uma “platonização” de seu personagem merece uma avaliação aprofundada e cuidadosa. Sabemos muito bem que, diante de uma avaliação é possível surgir diferentes diagnósticos, e esse caso não deixa de ser diferente. Platão é uma das maiores influências nietzschianas e ao mesmo tempo, um filósofo ainda pouco compreendido. Se olharmos com atenção os passos da vida de Nietzsche, veremos que já no tempo que esteve em Pforta, de 1858 à 1864, ele começa a estudar grego antigo, Homero, os pré-socráticos, e a fazer as suas primeiras leituras das obras de Platão. Nietzsche vai adquirindo um grande conhecimento da filosofia antiga e com o passar

368 KSB - *Kritische Studienausgabe* 6, Nr. 469, p. 449.

dos anos tornando-se um leitor assíduo de Platão, com quem irá manter um diálogo direto e indireto, na grande maioria dos seus escritos. O filósofo de Atenas se torna uma figura intrínseca na raiz do pensamento do futuro mestre do eterno retorno, e, mesmo quando não citado em uma ou outra de suas obras, seu pensamento é fortemente presente.

Partindo de uma análise de seus personagens centrais, o Zaratustra de Nietzsche e o Sócrates de Platão, podemos entender melhor como se entrosam e se diferenciam esses dois autores. O principal entrosamento está em uma importante característica da postura filosófica: a crítica aos valores vigentes. Como afirma Wilson Frezzatti³⁶⁹, “a semelhança de Nietzsche e o Sócrates de Platão está para além dos conteúdos teóricos de seus pensamentos ou doutrinas.”. Tanto Zaratustra quanto Sócrates desconfiam dos conceitos e contestam os valores tidos em sua sociedade como incontestáveis, propondo a sua superação; e deste modo, enquanto personagens filosoficamente decisivos, ele são indivíduos que transvaloram valores.

Como exemplo, podemos citar o diálogo *A república*, onde Sócrates após rejeitar os valores tradicionais de Atenas traz uma nova proposta de reforma da formação e educação da sociedade ateniense. O mesmo faz Zaratustra quando se dirige a moralidade cristã. Parece que Nietzsche toma de Platão a característica contestadora dos valores vigentes e a utiliza em seus textos.

As semelhanças não param, e, como observa Stegmaier, podemos perceber uma forte proximidade entre Nietzsche e Platão quanto a busca por um filosofar que evite uma doutrinação. Sobre isso, Stegmaier diz,

[...] Platão não introduziu Sócrates nos seus diálogos como defensor de uma doutrina, mas sim como indivíduo que, enquanto indivíduo, permanece incomensurável, e que Nietzsche, que se apresenta a si próprio na sua obra como o indivíduo Friedrich Nietzsche, na multiplicidade das suas

369 2010.

máscaras, nunca se torna comensurável. O tipo Sócrates é, porém, ao mesmo tempo, o mais importante ponto de referência de Nietzsche, uma vez que é com este que se confronta de forma mais persistente [...]³⁷⁰

Por fim, se olharmos bem atentamente para os textos de Nietzsche de caráter político, podemos ver que há uma grande semelhança com o pensamento de Platão, e isso é resultado do apreço que Nietzsche tinha pela ambição política de Platão. O jovem Nietzsche se inspira abertamente no desejo de promover uma reforma da cultura manifestada no platonismo político, recusando o platonismo metafísico. A imagem de Platão como figura do reformador político é recorrentemente adotado por Nietzsche, pois segundo ele, “todos os compromissos filosóficos de Platão devem ser interpretados à luz de seu projeto de reforma política;” desse modo, podemos dizer que a visão tradicional sempre trouxe à discussão a crítica do platonismo metafísico, deixando de lado o interesse por parte de Nietzsche pelo platonismo político e, com isso, dando a sua filosofia um caráter unilateral.

A apreciação por parte do filósofo alemão em relação ao filósofo grego não para por aqui, há ainda, uma grande apreciação do pensamento de Platão em relação ao pensamento científico do século XIX. Ao falar da Física de sua época, que está totalmente fundamentada apenas nos sentidos, na matéria e no movimento, Nietzsche acusa esta de um gosto plebeu: acreditar somente naquilo que os olhos veem e as mãos tocam. Nesse sentido o pensamento platônico é superior ao pensamento científico do século XIX. No aforismo 14 de *Além de bem e mal*, lemos:

[...] o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar – entre homens, talvez, que desfrutavam de sentidos até mais fortes e imperiosos do que os de

370 STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. 2013, p. 95.

nossos contemporâneos, mas que sabiam ver um triunfo mais elevado em permanecer mestres desses sentidos: e isto mediante pálidas, cinzentas, frias redes de conceitos, que jogavam sobre o variegado torvelinho dos sentidos – a turba dos sentidos, como disse Platão. Nessa interpretação e superação do mundo à maneira de Platão havia uma espécie de *gozo* distinto daquele que nos oferecem os físicos de hoje [...]³⁷¹

Nietzsche também inclui os fisiologistas e os darwinistas, partidários da teoria da conservação de energia. De qualquer forma, ele não considera Platão um extremo decadente: ele é inferior à filosofia nietzschiana, mas superior ao pensamento dominante do século XIX.

Se formos mais à frente e observarmos as características dos filósofos do futuro veremos que,

[...] o filósofo, sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois do amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo³⁷²

371 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, 1992, p. 21.

372 NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, 1992, p. 118.

Sócrates e Zaratustra como as *más consciências* de seu tempo são aqueles que estão em oposição aos valores vigentes, que tem na sua filosofia não o objetivo de construir altares, mas destruir ídolos e ideais. Entretanto, Sócrates é decadente e Zaratustra o anunciador do super-homem e mestre do eterno retorno. Daí o projeto de inversão do platonismo. Sócrates está preso nas armadilhas da linguagem: pensa fundamentado em polos qualitativos opostos e absolutos. Zaratustra vive e experimenta as possibilidades produzidas pelo fluxo contínuo da mudança. Seu discurso supera a metafísica socrática, e pede novas experiências; ele não quer as mesmas de Sócrates nem as de Platão ou as dos sofistas e retóricos. A filosofia não deve ser o refúgio dos fracos. O filósofo do futuro deve dominar a si e criar seus próprios valores e impô-los como dominantes, deve ser um verdadeiro legislador, tornando-se sinônimo de querer e criar – é dar vazão à Vontade de Potência. Ele cria valores, recicla velhos valores, re-dispõe, reordena. Ao seu tempo eles serão superados por outro filósofo do futuro, de um futuro ainda mais distante. E assim por diante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

213

FREZZATTI Jr, W. *Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 61-72, 2010.

GIACÓIA Jr, O. *O Platão de Nietzsche e o Nietzsche de Platão*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997.

LOPES, R. *Nietzsche e a interpretação cética de Platão*. Artefilosofia, Ouro Preto, n. 13, p. 18-40, 2012.

NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2000.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos: 1985-2009. Org. Jorge Luiz Wiesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vózes, 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

Deficiência e saciedade em Platão (*Górgias*, *Fédon* e *República IX*)

Yasmin Tamara Jucksch

Mestranda em Filosofia pela UFF

No passo 83b-c do *Fédon*, encontramos a afirmação de Sócrates de que o maior dos males possíveis ao homem está associado ao prazer: “(...) quando os homens são excessivamente afetados pelo prazer (...), o mal que daí advém supera ainda o que qualquer um possa imaginar (...)”, e também a de que esse mal, sendo o “(...) pior deles todos, o mal extremo, esse, sofrem-no eles [os homens] sem se dar conta.”

A carência desiderativa insaciável voltada ao prazer em excesso, nesta passagem, inclui o que já fora dito, no passo 64d-e, sobre quaisquer prazeres “corporais”. O corpo e seus apetites por “comida, bebida”, “toda a casta de adornos” e “outras demasias concernentes ao corpo” são descritos como causa de desmedida e distorção, e seus consequentes prazeres e dores como ilusórios frente ao prazer da lucidez e sanidade da alma, para as quais são obstáculos³⁷³. A deficiência e a carência pelos *pathe* prazerosos que em última instância advêm sempre dos sentidos são apresentadas, portanto, como o desejo da própria alma pelo pior dos males que sobre ela poderiam se abater. Esse mal é metaforicamente apresentado nas imagens da doença e do corpo-prisão, cuja raiz comum é o desejo de encadeamento pelo próprio encarcerado, ou o estranho desejo do doente pela própria infecção.

Ora, o fato de que o mal seja aprazível comporta corolários ontológicos, éticos e epistemológicos que gravitam em torno desta espécie de regozijo que provém da doença: a compreensão da filosofia como medida sanitária e restauradora da *psyché* platônica passa, portanto, pela caracterização da filosofia no *Fédon* como uma morte que se dá não como extinção ou aniquilação, mas como uma concentração da alma em si mesma (*autèn kath'hautèn*, 64c), enquanto resistência que redundará na redescoberta e na consequente manifestação da sua

373 *Fédon*, 65b.

natureza original. Esta concentração, apontada metaforicamente como o ato da própria “morte”, age como um remédio ou antídoto contra o pior dos males, proposto por Sócrates enquanto apanágio da assunção da imortalidade. A filosofia manifestar-se-ia, assim, como um contínuo processo de afastamento do que infecta e cega a alma, por um lado, e de aproximação, por outro, de insuspeitáveis prerrogativas anímicas que ela, abatida pela natureza infecciosa do desejo pelo devir³⁷⁴, torna-se incapaz de excogitar.

Tais questões remetem a outra passagem, no *Górgias*, na qual Sócrates conta a Cálicles que ouvira um certo sábio (“provavelmente siciliano ou itálico”) comparar a alma a uma pipa, por sua tão grande vulnerabilidade aos ventos das circunstâncias. E “a porção da alma dos não iniciados em que se localizam as paixões, justamente por ser incontentável e nada reter, [o sábio] comparou a um tonel furado, que por isso mesmo nunca revela saciedade à alma”³⁷⁵. Esta passagem do *Górgias* parece corroborar uma das teses centrais do *Fédon*, que é a de que a causa concreta das emoções, por tratar-se sempre do que é essencialmente visível, não é verdadeira³⁷⁶. Isso porque, segundo a passagem em questão, nem a mutabilidade das circunstâncias ou do movimento sensível induz a alma à verdade, nem o apetite alcança a saciedade desejada – seja porque a vincula ao mutável e ao inconstante, seja por ser ele mesmo mutante e insaciável.

Neste diálogo também encontramos a referência socrática ao que seja “o pior de todos os males”, que é, em 469b-c, “(...) cometer alguma injustiça” ou, em 477a-b, a própria “maldade da alma”. Enquanto a ênfase na discussão sobre o que seja o pior mal, no *Fédon*, recai sobre a ignorância, no *Górgias* ela pende para a injustiça, e ambas, junto com a intemperança, definem numa relação de proporcionalidade geométrica o que os respectivos diálogos descrevem como o pior dos males possíveis ao homem.

Obviamente, essa maldade atinente à alma vincula-se intensamente ao desejo por certos procedimentos que resultam em prazeres que são, nos dois contextos, considerados inferiores. No entanto, a essa

374 *Fédon*, 67a.

375 493a-c.

376 83c.

caracterização negativa do prazer e do desejo – que levaria a concluir erroneamente que Platão os recusa e despreza – temos no *Górgias* a transposição metafórica dos anseios da alma para o plano fisiológico dos apetites corporais, na qual o alimento puro opõe-se ao contaminado e equipara-se àquilo que é capaz de propiciar prazeres inigualáveis ao filósofo. E a certos prazeres indizíveis e divinos, isto é, à “reunião com os deuses”³⁷⁷, Sócrates contrapõe, no *Fédon*, toda a classe de prazeres humanos cuja ausência significaria a desvalorização e o esvaziamento da vida para a maior parte dos homens³⁷⁸.

Mas não só o diagnóstico do que seja o mal extremo aproxima os dois diálogos: em ambos encontramos a ideia de depuração ou libertação possível, e também em ambos ela é comparada ao restabelecimento da saúde. Em 477e, Sócrates e Cálicles concordam depois de um extenso raciocínio que a injustiça, a intemperança e os demais vícios da alma são os piores males do mundo; em seguida, comparando a necessidade de remédios para a restauração da sanidade do corpo com a necessidade do castigo e da punição como antídoto para a maldade, Sócrates acrescenta que sempre vale a pena suportar a dor de um tratamento médico, mesmo que seja necessário enfrentar a própria amputação³⁷⁹. Essa analogia sugere que os prazeres provenientes da infecção são, nesse contexto, em muito inferiores aos que advêm graças à condição de sanidade do corpo, isto é, que o prazer desejado numa condição de ignorância é em muito ultrapassado pela saciedade causada pela sabedoria ou pelo que Sócrates chama no *Fédon* de “contato com o que é divino e puro”³⁸⁰.

Esse ponto remete-nos, na *República IX*, à indicação incisiva desse prazer mais pleno de realidade, “ligado ao imutável, imortal e verdadeiro, e que é mais real “(...) do que aquilo que está adstrito ao mutável e mortal”³⁸¹:

377 *Fédon*, 69c; 67a; 63c.

378 *Fédon*, 63c; 65a.

379 *Górgias*, 478c-d; 480b-c.

380 83e.

381 *República IX*, 585c.

[...] aquilo que se enche mais realmente de coisas mais reais, goza mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer; ao passo que o que participa de coisas menos reais se enche de uma maneira menos verdadeira e menos sólida, e é quinhoeiro de um prazer menos seguro e menos verdadeiro.³⁸²

Isso acontece, segundo Sócrates, nos homens que não possuem

[...] a experiência da sabedoria e da virtude [...], e por aí andam errantes toda a vida, sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos ou elevando-se ao verdadeiro alto, nem se encherem do Ser realmente, nem provarem o que é um prazer sólido e puro [...].³⁸³

Este prazer “sólido e puro” já aparecera em um passo anterior do próprio livro IX, em que o próprio Gláucon, endossado por Sócrates, afirmara que “a natureza do prazer que procede da contemplação do ser, é impossível a qualquer outro saboreá-la, exceto ao filósofo”³⁸⁴. Estes prazeres superiores em realidade e qualidade parecem estar em consonância com a recuperação, no *Fédon*, do conhecimento cujo lugar é a alma³⁸⁵ – para a qual a condição de possibilidade é o exercício de morte que visa a desautorização do corpo³⁸⁶ –, dando-se como uma espécie de homologação da alma consigo mesma, isto é, como uma descoberta de veladas excelências anímicas que não deixaria de ser, em si mesma, satisfatória e prazerosa.

382 PLATÃO. *República* IX, 585d-e.

383 PLATÃO. *República* IX, 586a.

384 582c.

385 65d, 69a-c, 79d, 83a-b, 84a-b.

386 66a, 79c, 81a, 84b.

Essa saciedade causada pela sabedoria seria resultado deste processo de inversão axiológica dos prazeres e dores comumente atuantes (como referida no *Protágoras*, 357a-b), permitindo à alma o (re)conhecimento da sua natureza sã e original. Tal processo equiparar-se-ia à administração de um remédio: se no *Górgias* o que livra do mal é o castigo e o acusar-se a si mesmo³⁸⁷, e no *Fédon* o que purifica é o exercício de morte, ambos se equivaleriam. O “treino de morrer e estar morto” enquanto antídoto para a ignorância seria, também, uma espécie de castigo auto imposto pelo filósofo, já que enquanto processo de inversão valorativa dos prazeres e dores, ou de “voltar as costas ao corpo”³⁸⁸ o exercício de morte não é, enquanto “remédio” ou “castigo”, nem fácil nem aprazível – embora se processe, pela alma, com vistas a prazeres que lhe são sumamente preciosos.

Dessa forma, a imagem da alma carregada de máculas corporais e que toma quase sempre por verdadeiro o que o corpo *lhe diz*³⁸⁹, contrastaria sobremaneira com a sua capacidade para concentrar-se na rememoração das Formas³⁹⁰³⁹¹, isto é, para a “audição” daquilo que se dá como um “discurso” especial que pode ser “colhido” ou “reminescido” (porque disposto na própria alma):

[...] quando a filosofia toma conta de uma alma [...], a exorta a isolar-se e a concentrar *em si* todas as forças, a não se fiar senão *dela mesma* em tudo o que capte *em si e por si*

387 480b.

388 *Fédon*, 83a.

389 “Na verdade, cada sentimento de prazer ou dor é como pregos que fixassem a alma ao corpo; e assim a agrafam a ele, a enleiam na substância corporal, por tal forma que tudo aquilo que o corpo *lhe disser* ela toma por verdadeiro” (PLATÃO. *Fédon*, 83d).

390 66a.

391 “Falo em geral, incluindo, por exemplo, a Grandeza, a Saúde, a Força, em resumo, a realidade de todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas precisamente é. (...) aquele de nós, que com maior profundidade e rigor se dispuser a meditar na realidade mesma das coisas que indaga, é quem mais perto está de atingir o conhecimento de cada uma delas. (...) Ora, isto só poderá realizá-lo em plena pureza o homem, que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos (...)” (PLATÃO. *Fédon*, 65d-e).

através do pensamento, quando toma por objeto a realidade dos seres em si mesmos.³⁹²

A dimensão propriamente ética do esforço do filósofo para navegar rumo ao *lógos* anímico – movimento apenas possível se e na medida em que o corpo particular (*idion*) é silenciado – parece compor-se exatamente com mudança de rumo epistemológica do famigerado trecho sobre a segunda navegação³⁹³, em que Sócrates, no intuito de examinar a verdade dos seres, conta como se esquivara da pretensão de tomar contato com as coisas através dos sentidos (o que o conduziria à cegueira intelectual) passando, ao contrário, a refugiar-se nos *lógoi*. Dessa forma, o caráter ético e epistemológico desse processo compõe-se numa tríade cujo terceiro vértice é ontológico, uma vez que, se a ação e a resistência que caracterizam o processo de morte são condições de possibilidade para o conhecimento e o contato com “o que é puro e verdadeiro”, isto, por sua vez, possibilita à alma a plenificação ou efetivação do seu próprio *télos*.

Em meio a essas questões, impor-se-ia, portanto, a seguinte pergunta: prazer e desejo comportariam valores sempre negativos que fundamentam a definição platônica do mal no *Fédon* e no *Górgias*, ou, ao contrário, são também requeridos para o exercício de morte – sendo, nesse caso, puras medidas neutras que em si mesmas não são objeto de recusa ou de apologia, mas cujo valor corresponderia, vetorialmente, à qualidade das fontes de saciedade em direção a que se inclinam? Ao que parece, a segunda alternativa ganha fôlego se nos basearmos nas relações anteriormente traçadas, e também na afirmação socrática de que é a presença ou a ausência de filosofia na alma que determina a qualidade daquilo para o que ela tende, e conseqüentemente a qualidade peculiar do prazer decorrente desse desejo³⁹⁴.

No *Fédon* e no *Górgias*, respectivamente, o desejo pelo prazer da saúde e da justiça é o que causa o desejo pela dor do remédio e do castigo, com vistas a prazeres superiores que não passam pelo desprezo

392 PLATÃO. *Fédon*, 83a.

393 *Fédon*, 99c-100e.

394 *Fédon*, 82d.

do organismo nem pela recusa absoluta da sensação e dos prazeres, mas sim pelo predomínio da alma sobre o corpo enquanto estabelecimento de uma situação que não é de fato, mas de direito. “Não te parece que o divino é naturalmente feito para comandar e dirigir, e o mortal para obedecer e servir?”³⁹⁵. É o que parece indicar Sócrates quando, na mesma passagem, afirma que “(...) *calando* em si a *violência* das paixões, (...) [a alma] contempla o que é verdadeiro (*tó aletbés*), divino (*tó theíón*) e não sujeito às contingências da opinião (*tó adóxastón*)”, refugiada “no que é puro, (...) imortal e idêntico a si mesmo (...)”³⁹⁶.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRISSON, L. A Prova pela Morte: Um Estudo Sobre o Fédon de Platão. In: *Revista Hypnos - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*. São Paulo: número 9 (2002).

BURGER, R. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. Yale University Press. New Haven and London (1984).

CASERTANO, G. Discurso lógico e exigência ética no Fédon. In: *Revista Hypnos - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: número 1 (2014).

DIXSAUT, Monique. *Ousia, eidos et idea dans le Phédon*. *Revue Philosophique*, n. 4 (1991)

_____: De la Philosophie comme mort a la mort du philosophe (Phédon). *Séminaire d'élèves à l'ENS* (2003).

DORTER, K. The dramatic aspect of Plato's Phaedo, *Dialogues*, 8 (1969-1970).

395 *Fédon*, 80a.
396 84a-b.

DORTER, K. *Plato's Phaedo, An Interpretation*. Toronto-Buffalo-London, 1982.

FESTUGIÈRE, A.J.: *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*. 2ªed. France: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

MUNIZ, Fernando. Prazer, Sensação e Errância em Platão. *Kléos* n.5/6. 23-34 (2001).

_____: *A Potência da Aparência: um estudo sobre a hedoné e a aisthesis nos Diálogos de Platão*. Tese. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1999.

PAKALUK, M. Degrees of Separation in the Phaedo. *Phronesis*, vol. 48, (2003).

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____: *Oeuvres complètes*. Tomes I à XII. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1920-1956.

_____: *Fédon*. Tradução e introdução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

_____: *Fédon*. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ªed.Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____: *Górgias*, trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____: *Phaedo*. Tradução, introdução e notas: David Gallop. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009 [1993].

_____: *Phaedo*. Tradução e notas :Bostock, D.: Plato's Phaedo. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002 [1986].

_____: *Phaedo*. Tradução e notas: Burnet, J.: Plato's *Phaedo*. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.

VLASTOS, G. Reasons and Causes in the *Phaedo*. In: *The Philosophical Review*, Vol.78, No.3 (1969): Duke University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183829>.

_____: Separation. In: ANNAS, J. (org). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume V. Oxford; Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

WIGGINS, David. *Teleology and the Good in Plato's Phaedo*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1986. 4:1-18

Diderot contra o rococó ou o elogio a Greuze

Kamila Cristina Babiuki

Graduanda em filosofia pela UFPR

Com base na leitura dos *Ensaio sobre a pintura*, de Denis Diderot, sobretudo dos trechos intitulados *O que todo mundo sabe sobre a expressão e alguma coisa que ninguém sabe* e o *Parágrafo sobre a composição onde espero falar dela*, pretendemos mostrar alguns dos aspectos que permitem ao nosso autor empreender um elogio ao pintor Jean-Baptiste Greuze. Faremos, de início, uma breve definição do rococó, comparando-o em linhas gerais com a arte clássica francesa. Em seguida, sempre por meio dos escritos de Diderot, mostraremos os princípios norteadores da arte clássica, os quais ele pretende retomar no século XVIII.

No período em que Diderot escreve os *Ensaio sobre a pintura* a França cortesã vive a importância da etiqueta. Ela concede prestígio à sociedade de corte e tem uma função simbólica bastante exaltada. Na corte, não é conveniente agir de forma espontânea, uma vez que isso sabotaria o espetáculo no qual a vida fora transformada desde o século XVII com o rei Luís XIV. As atividades da corte foram transformadas em espetáculos cujos significados se ligavam sobretudo à repartição do poder e à forma como as pessoas eram vistas. Esses espetáculos eram repletos de detalhes, mas excluía qualquer elemento de profundidade moral. Pode-se dizer que a grande maneira antiga foi substituída pela pompa e delicadeza do Rei Sol.³⁹⁷

Nos Salões do século XVIII, Diderot vê imagens que retratam a vida da corte. No século anterior, a etiqueta já possuía um papel bastante significativo, mas se ligava a uma dimensão política. Enquanto isso, no Século das Luzes, as telas começaram a retratar as atividades de corte apenas de forma sutil e pequena se comparada ao período anterior, sobretudo com o desenvolvimento do rococó. Esse estilo se caracteriza pelo apelo ao ornamento que se mostra de forma delicada e às expressividades superficiais, recebendo, por vezes, conotações fúteis.

397 Cf. Elias, 2001, Capítulo V.

O papel do ornamento nas telas do rococó é bastante significativo. Enquanto nas obras do século XVII podemos ver cenas cujos detalhes se relacionam diretamente à história que é narrada, concentrando-se especialmente nas expressões das personagens, nas telas do rococó o cenário e as cores ocupam o papel principal. Os elementos que são requisitados para compor suas telas não se ligam diretamente às necessidades humanas. Os quadros desse período retratam acontecimentos da rotina diária da sociedade de corte que tinham significados bastante rasos em relação à moral antiga. Seus temas são piqueniques, jogos de corte, as chamadas festas galantes, entre outros. Até mesmo as dimensões físicas desses quadros eram diferentes das anteriores, pois foram reduzidas uma vez que eles eram destinados sobretudo à decoração de interiores, de ambientes como os boudoirs.

No pensamento de Diderot, nada daquilo que se vê na tela pode ser ocioso ou supérfluo. As telas expoentes do rococó são o contrário disso. Há nelas inúmeros artifícios, o que exclui a unidade dos eventos. A falta de unidade é um elemento que atrai a atenção de Diderot e o ajuda a argumentar contra o rococó. Para nosso autor o tema representado deve ser um só.³⁹⁸ Esse aspecto é encontrado na pintura clássica, e permite a compreensão da grandiosidade além de uma narrativa presente na composição e permeada de recursos morais. Para isso, acrescenta-se à unidade de temas a centralidade da narração em um único acontecimento ou evento. Quando Diderot aborda essa temática, ele não tem, contudo, a intenção de retomar o período clássico, mas sim de empregar sua grandiosidade para representações com uma temática moderna, trazendo consigo elementos grandiosos como aqueles do período anterior.

Diderot reivindica para as composições algo de selvagem, bruto, surpreendente e enorme.³⁹⁹ Isso quer dizer que os elementos que devem estar presentes nas artes de imitação são contrários àquilo que se vê nas telas do rococó. O que podemos ver, segundo Diderot, é pequeno e superficial, e não atinge o observador do modo como

398 Cf. Diderot, 2000, p. 192.

399 Cf. Diderot, 2000, p. 194.

deveria, isto é, de maneira arrebatadora.⁴⁰⁰ Diderot quer que as obras de arte não retratem apenas os traços efeminados da sociedade do século XVIII, mas a grandiosidade antiga com temas modernos. O rococó, com pintores como Watteau, rompe com a Grande Maneira e o Grande Gosto clássicos, optando pelo “pequeno”.⁴⁰¹

Junto com esse caráter diminutivo das telas do rococó, literal e figurativamente, veio também um rebaixamento da narrativa se comparado ao período anterior. Diderot não deixa de notar que as obras do período são ricas no que diz respeito à técnica utilizada, mas isso não é o suficiente. Não se deve colocar, em sua opinião, a técnica ou os cenários em primeiro plano, mas sim a narrativa.⁴⁰² Para ele, os dois elementos principais que devem ser anteriores à cor e à técnica, são a unidade e a centralidade. “*Que o tema seja um só.*”⁴⁰³ Com essa afirmação da unidade do tema, voltamos à crítica da representação da etiqueta e dos atos da sociedade de corte. Esses dois elementos (unidade e centralidade) são necessários, então, para que a tela contenha uma narrativa; porém, não uma narrativa qualquer. É preciso que a pintura seja *bene moratae*, i.e., ela deve contar uma história que traga consigo um princípio moralizante, que arrebate o observador no sentido de o fazer lembrar da cena que ele acaba de ver e refletir sobre ela.

Nas composições do rococó, quando as telas concentram diversas personagens, elas não se ligam a partir de um acontecimento retratado nas telas, como adiantamos. O aspecto da unidade dos eventos, que é tão caro a Diderot, não aparece aqui. É possível perceber nelas diversas narrações que compõem a imagem, dando a impressão de que as personagens estão unidas apenas por contingência, e não com fins narrativos. Podemos ver isso em *l'Accordée de Village*⁴⁰⁴, de Antoine Watteau. Basta aqui apontar que nenhum dos indivíduos presentes na

400 É importante notar que quando afirmamos que as telas do rococó são pequenas e efeminadas dizemos respeito à forma de representação que tomava lugar no rococó. As mulheres ocupavam papel central na sociedade francesa cortesã e, portanto, também nas representações, o que justifica esse adjetivo (Cf. FIGUEIREDO, 2015, p. 97-8).

401 Cf. FIGUEIREDO, 2015, p. 104.

402 Cf. DIDEROT, 2000, p. 195.

403 DIDEROT, 2000, p. 192.

404 1735.

tela é a personagem central da obra. Vemos muitas pessoas, mas, devido ao grande número e à distância em que elas se encontram, não conseguimos perceber suas expressões. Algumas estão de costas, todas distantes, elementos que dificultam a compreensão da narrativa. Não há qualquer personagem que se encontre em primeiro plano ou um evento em torno do qual a narrativa aconteça. O lugar em que a cena se encontra é bastante exaltado, mas cada grupo de indivíduos poderia narrar uma história diferente que não se liga a um tema central. Isso significa que a unidade e a centralidade, tal como são entendidas por nosso autor, estão ausentes desse quadro, o que exclui consigo o princípio moral da narrativa, justificando o adjetivo ‘supérfluo’ empregado por Diderot.

Não é difícil perceber a diferença entre uma tela de Watteau e outra de Charles Le Brun. Tomemos como exemplo *As Rainhas da Pérsia*⁴⁰⁵. O momento aí representado é a chegada de Alexandre, o Grande, na casa de Dario III, antigo rei dos persas, depois de tê-lo vencido na batalha de Isso no ano de 333 a.C. Vemos a família de Dario, a qual estava sendo mantida em cativeiro.⁴⁰⁶ Quando Alexandre entra na tenda a mãe de Dario, a mulher mais velha ali presente, confunde Heféstion, vice comandante do exército, com Alexandre. A tela mostra a senhora pedindo perdão pelo erro. As demais personagens consistem no restante da família e seus criados. Centrada nesse acontecimento e com clareza da história, a tela não possui mais do que uma narrativa. Como mencionamos anteriormente, todos os elementos que aparecem na tela se ligam ao acontecimento, excluindo ornamentos ou objetos supérfluos. A partir disso, pode-se perceber todos os elementos da história ao olhar para o quadro, algo que, como vimos, não era possível no período do rococó.

Cada uma dessas personagens mostra, com suas expressões, as paixões que experimentam naquele momento – vemos rostos suplicantes, com medo, espantados, etc. – algo muito diferente do que aparecia no período do rococó. A personificação das paixões pode ser notada especialmente pela expressão do rosto. Segundo o próprio Le

405 1660.

406 Cf. BAYNHAN, 2009, p. 304.

Brun, esses traços são essenciais para uma tela. Ele afirma que é por meio do rosto que se pode melhor ver a representação das paixões; ele funciona como um espelho da alma.⁴⁰⁷ As expressões que são vistas nos rostos contribuem para a compreensão da narrativa. Nessa tela de Le Brun, os olhares são eloquentes e quase conseguimos ouvir as personagens narrando as histórias. Diferente da tela de Watteau, tem-se aqui clareza daquilo que está sendo representando, podemos ver todas as faces, o que nos permite relacionar as personagens ao evento que é narrado na tela.

Algo muito semelhante acontece nos quadros de Greuze. No Salão de 1765, quando Diderot fala sobre o esboço de *O Filho Ingrato*, ele nos conta que a história por trás daquela cena é a de um filho que abandona a família para seguir o serviço militar, uma narrativa que foi inspirada na parábola do filho pródigo. Na tela, ele deixa a família, mas não sem que haja protestos da parte dos que ficam. “*Seu pai está indignado; ele não poupa palavras duras a esse filho desnaturado que não conhece mais pai, mãe ou deveres, e que lhe faz injúrias por reprovação.*”⁴⁰⁸. Nosso autor é enfático em seus comentários a respeito dessa obra. Segundo ele, “*Tudo é entendido, ordenado, caracterizado, claro nesse esboço.*”⁴⁰⁹.

Parece-nos que, na visão de Diderot, os quadros de Greuze contêm em si todos os elementos de um bom quadro. Ele conta uma história e contém aspectos que comovem o observador de modo que o princípio moral ali presente cumpra seu papel. Assim como as expressões presentes em *As Rainhas da Pérsia*, aquelas das composições de Greuze também são eloquentes e parecem manifestar as paixões das personagens, contribuindo para a nossa compreensão e para a ação do princípio moral. A narrativa de Greuze é forte e grande. As composições tratam de temáticas domésticas, mas possuem verdade em todos os seus detalhes.⁴¹⁰ O objetivo disso, segundo lemos na pena de Diderot, é afetar o observador, mostrando a natureza do homem. No trecho *O que todo mundo sabe sobre a expressão e alguma coisa que ninguém sabe* dos *Ensaíos*, Diderot, assim como Le Brun, dá atenção especial às

407 Cf. LE BRUN, 1727, p. 1.

408 DIDEROT, Salão de 65, tradução nossa.

409 DIDEROT, Salão de 65.

410 Cf. DIDEROT, 2000, p. 200.

expressões, sobretudo às do rosto. Ele afirma: “*Que vossa cabeça seja em primeiro lugar a de um belo caráter. As paixões pintam-se mais facilmente sobre um belo rosto.*”⁴¹¹. Isso nos mostra a importância e atenção dedicada por nosso autor ao caráter expressivo das telas, o que nos ajuda a compreender sua opinião a respeito do rococó e o elogio a Greuze.

Podemos concluir dizendo que as semelhanças entre os quadros de Le Brun e Greuze se encontram sobretudo na expressividade das personagens. Cada um ali presente personifica uma paixão (medo, súplica, cólera, piedade); além disso, a narrativa tem um centro gravitacional. A expressão das paixões é o que nos permite interpretar com mais precisão cada uma delas a fim de compreender o quadro. Como vimos, os quadros do auge do rococó não apresentam essas características, mas sim as telas do período clássico, o que nos ajuda a compreender o elogio que nosso autor faz a Greuze devido a sua semelhança com esse período, porém com uma temática renovada, a saber, doméstica. Essa temática aproxima a tela da vida daquele que a observa, facilitando a ação do princípio moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYNHAN E.J., Power, Passion and Patrons, Alexander, Charles Le Brun and Oliver Stone, *in*: Alexander the Great, a New History, org. Waldemar Heckel and Lawrence A. Tirtle, West Sussex: Wiley – Blackwell, 2009.

DIDEROT, D. Ensaio sobre a pintura, *in*: Obras II, org. J. Guinsburg, São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Salão de 65*, disponível em <http://eduscol.education.fr/louvre/greuze/d-ingrat.htm> acessado em 20 de outubro de 2015.

ELIAS, N. *A Sociedade de Corte*, trad. Pedro Sússekkind, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

411 DIDEROT, 2000, p 185.

FIGUEIREDO, V. Diderot e as mulheres, um debate do século XVIII, *in*: Discurso, nº 45, pp. 95-118, 2015.

GREUZE, J.-B. *Le fils ingrat* (1777). Óleo sobre tela. Musée du Louvre, Paris.

LE BRUN, C. *Expressions des Passions de l'âme*, Paris: Jean Audran, 1727.

_____. *Les reines de Perse aux pieds d'Alexandre* (1660). Óleo sobre tela. Musée National du Château, Versailles.

WATTEAU, A. *L'accordée de village* (1735). Óleo sobre tela. Sir John Soane's Museum, London.

Kant e a metafísica como ilusão necessária da razão

Lucas Batista Axt

Graduando em Filosofia pela UFPR

Certamente, o aspecto pelo qual a Dialética Transcendental é mais celebrada é por sua sistemática refutação da Metafísica, em sua pretensão de erigir uma doutrina sobre Deus, a alma e o mundo. Cabe aqui comentar que, no que toca a sua estrutura, a Crítica não traz nenhuma inovação além de sua Estética Transcendental. No mais, o livro está organizado de acordo com os manuais de metafísica da escolástica tardia alemã, de Wolf, Meyer, Baumgarten e, antes deles, Suárez. Nestes autores, distingue-se uma *Metaphysica Generalis*, a ontologia, ciência daquilo que é comum a todos os entes, dos predicados mais gerais do Ser, e uma *Metaphysica specialis*, que se divide segundo a diferença dos entes que conhecemos, Deus, alma e mundo. Facilmente se reconhece aqui a divisão da Lógica Transcendental em sua Analítica e sua Dialética. O resultado da crítica à ontologia efetuada na Analítica é que, nas palavras de Kant, “As suas proposições fundamentais são meramente princípios da exposição dos fenômenos, devendo o soberbo nome de ontologia (...) ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro”⁴¹². Mas a pretensão de constituir uma ciência a partir do puro pensamento, independente da sensibilidade, não é também a pretensão das disciplinas da *Metaphysica specialis*? Sim. O que nos propomos a analisar aqui é que tipo de remanejamento conceitual Kant tem de fazer para que possa, no primeiro parágrafo do Apêndice à Dialética Transcendental, afirmar que a Dialética confirma os resultados da Analítica, a saber, que “todas as nossas tentativas de conhecimento para além da experiência possível são enganosas e infundadas”⁴¹³, mas também afirme que as ideias da razão são ao mesmo tempo tão naturais

412 B303.

413 B670.

quanto às categorias do entendimento, ainda que constituam uma “ilusão irresistível que nem a mais poderosa crítica pode corrigir”⁴¹⁴.

Assim, Kant enuncia: “Tudo o que se funda na natureza de nossas forças tem que ser adequado a um fim e concordar com o correto uso dessas forças, contanto que queiramos impedir um certo equívoco e descobrir a sua direção verdadeira e própria”⁴¹⁵, de modo que teremos agora de determinar o legítimo uso imanente dessas ideias. Tal como já fora mostrado no primeiro livro da Dialética, a razão é uma faculdade completamente distinta do entendimento. Ela não corresponde à uma maior extensão deste, mas à uma operação que lhe é própria. Seria interessante examinar mais detidamente a dedução das ideias da razão feita neste primeiro Livro. Dado nosso tempo, fiquemos com algumas definições mais gerais : se o entendimento fora definido outrora como faculdade das regras, a razão será denominada faculdade dos princípios⁴¹⁶, Um conhecimento a partir de princípios para Kant é “aquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos”⁴¹⁷. Tal empreendimento não pode ser levado a cabo pelo entendimento, na medida em que este necessita da “colaboração” da sensibilidade (seja através de uma intuição pura, no caso da matemática, seja pelas condições de uma experiência possível, na física). A razão, diz Kant,

jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade a priori mediante conceitos, a qual pode denominar-se unidade da razão e é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento⁴¹⁸.

414 B670.

415 B671.

416 B356.

417 B357.

418 B359.

Em resumo: o princípio da razão em geral em seu uso lógico é “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade do conhecimento”⁴¹⁹. A passagem para seu uso transcendental se dá pois subjaz a este princípio um princípio da *razão pura*: “se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada”⁴²⁰. A razão portanto, buscará o conceito incondicionado que contenha em si a totalidade das condições.

O Livro Segundo da Dialética mostrará justamente que a indistinção entre faculdade das regras e dos princípios, leva o dogmático a tomar princípios lógicos como suficientes para afirmar a realidade do conhecimento de tais objetos. Ao fim desse empreendimento, de fato puramente negativo, Kant retomará no Apêndice uma consideração positiva das ideias da metafísica, agora de modo mais determinado e sistemático. A retomada disso se inicia em B672:

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo de maneira que através delas sejam dados conceitos de certos objetos. No caso em que forem compreendidos desse modo, não passarão de simples conceitos racionalizantes (dialéticos). Ao contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja o uso regulativo, que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto.

As ideias, diz Kant em seguida, constituem o “focus imaginarius”, um ponto de onde parece partir nossos conceitos, mas que não existe

419 B364.

420 B364.

realmente, na medida em que se situaria para além da experiência possível. Contudo, nesse prolongamento ilusório da experiência até o incondicionado, ela teria a importante utilidade de “propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão”⁴²¹. Tal benefício, mais que uma utilidade adicional, é absolutamente necessária se

além dos objetos que estão diante dos nossos olhos também quisermos ao mesmo tempo ver aqueles que se situam longe às nossas costas, isto é, em nosso caso, quando quisermos exercitar o entendimento para além de toda experiência dada (...), por conseguinte, com vista também à sua extrema e máxima ampliação possível⁴²².

Esta tese, se bem compreendida, nos parece fazer ver a Crítica com outros olhos. Afinal, poderíamos tomar a Analítica Transcendental como um esforço para, refutando a tradição metafísica, mostrar que nossos conceitos, sem as intuições, são cegos e não dão a conhecer nada, o que se alcançara em grande medida ao mostrar que as categorias do entendimento só possuem um sentido objetivo se referidas à uma intuição; por outro, responder ao ceticismo humeano, ao mostrar que as leis da natureza possuem um fundamento a priori, capaz de lhes conferir validade universal. Ora, são esses importantes resultados da Analítica que, a primeira vista, parecem ser relativizados pelo trecho do Apêndice que acabamos de ler. O conhecimento, para além da experiência dada, o entendimento em seu máximo uso, depende necessariamente da remissão a ideia de uma coisa que está para além de toda experiência possível, em última instância, como veremos, a ideia de Deus.

Podemos afirmar a partir disso que a ciência, da qual, para muitos intérpretes, a Crítica daria o fundamento filosófico, depende de uma

421 B672.

422 B673.

ilusão, de ideias de objetos destituídos de qualquer positividade? Antes de se decidir acerca disso, façamos mais algumas considerações. Até este momento da Crítica, vimos que as condições de possibilidade do conhecimento, isto é, a estrutura transcendental do sujeito, compunha-se das formas puras da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento. Vimos como, no início da Analítica, foi importante para a “revolução copernicana”, isto é, para a tese segundo a qual é o sujeito quem constitui a verdade, elevar as categorias do entendimento para além de sua função lógica, lhes conferindo o estatuto transcendental. No léxico kantiano quer dizer que não dizem respeito a mera forma dos juízos (universais, afirmativos, categóricos, etc), mas a condições a priori de possibilidade do objeto, da experiência. É o caráter transcendental das categorias, como aludimos, que lhes garante a objetividade e validade universal. Mas poderiam as ideias ter esse mesmo estatuto? Kant admite a evidente função de princípio lógico que a ideia de unidade sistemática ou racional possui, ao auxiliar o entendimento na unificação de suas regras. Mas elas devem ser mais que isso:

Todavia, se o modo de ser dos objetos ou a natureza do entendimento que os conhece como tais são em si mesmos destinados à unidade sistemática, e se em certa medida esta pode ser postulada a priori mesmo sem tomar em consideração um tal interesse da razão, (...), então isto seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetiva e logicamente, enquanto método, mas também objetivamente.⁴²³

Não é possível nos alongarmos aqui nos vários exemplos e aplicações desse princípio. Em linhas gerais, todos dizem respeito a unidade de certos fenômenos naturais (a ideia de “força fundamental”,

423 B676.

as ideias de gênero e de espécie, etc), que em última instância remetem à uma unidade sistemática da natureza. Não obstante essa ideia não ser encontrada em lugar algum, isto é, sem ser conhecida, tem de ser tomada, nas palavras de Kant, como “objetivamente válida e necessária”⁴²⁴. No fundamento desses princípios lógicos, haveria esse princípio transcendental que põe como condição para o conhecimento particular ganhar sistematicidade, a unidade da multiplicidade de conhecimentos do entendimento, isto é, pensar o conhecimento particular necessariamente sob o fundo de uma totalidade que lhe garante sentido.

Lembremos que ambição de conhecer a totalidade dos fenômenos fora vetada na crítica à Cosmologia, como um procedimento que leva à razão à um estado de aporia e contradição consigo mesma. Se agora há uma aceção de totalidade que é bem vinda para o conhecimento, é porque a função regulativa a permite tomar numa outra significação. Franklin Leopoldo e Silva, num interessante artigo em que procura mostrar o papel positivo e sistemático da Dialética para a Crítica, confere fundamental importância a distinção operada por Kant entre a “significação metafísica” das ideias, da sua “significação transcendental”, distinção que tem sua matriz na diferença entre conhecer e pensar. Tal distinção é evocada por Kant, com muita ênfase, quando se trata de mostrar que é ela quem possibilita a liberdade e com isso a moralidade, isso tanto ao longo do 2º Prefácio quanto na resolução da terceira antinomia. Franklin Leopoldo e Silva procura mostrar, o que também é nosso objetivo aqui, que tal distinção cumpre um papel fundamental já na crítica do uso especulativo da razão. Assim, ele mostra que Kant, ao excluir o “conhecimento” da razão do âmbito do conhecimento propriamente dito, reservando este exclusivamente ao entendimento,

resguarda o alcance subjetivo da razão, demarcando-o fora da aplicabilidade objetiva, ou da determinação. Ao determinar o objeto nessa imanência, Kant nega o

424 B679.

objeto transcendente como conhecimento possível, sem ter de abandoná-lo inteiramente, porque a objetividade do entendimento não é a negação da razão, mas uma realocação do conhecimento racional que, ao mesmo tempo em que o mantém no lugar supra-sensível que ele tradicionalmente já ocupava, o destitui, a ele e a esse lugar, do valor cognitivo atribuído pela metafísica.⁴²⁵

A totalidade, que em sua significação metafísica, como referindo-se de modo constitutivo às coisas, é enganosa, torna-se necessária como princípio transcendental regulador, que faz com que a experiência se constitua visando a sistematicidade, “enquanto independentes da experiência, prescrevem-lhe, regulativamente, a sistematicidade na sua mais ampla aceção. A totalidade deve ser construída na experiência porque ela é uma condição indeterminada dessa mesma experiência.”⁴²⁶ Essa expressão, “condição indeterminada da experiência”, ilustra bem nosso ponto: a limitação do nosso conhecimento a experiência possível, alcançada na Analítica, não é o fim, mas o meio que permite medir a envergadura completa da razão e conferir legitimidade ao impulso natural da razão a se elevar acima da experiência, da qual Kant fala já nos primeiros parágrafos do 1º prefácio.

O que apresentamos até aqui não esgota o tema, e sim constitui o pressuposto sob qual analisaremos todo o Apêndice, bem como proporemos um balanço da **Crítica**, orientados pela ideia de que o puro pensar, independente das condições da sensibilidade, além de fundamental para a moralidade, possui uma função imprescindível para o conhecimento, conferindo legitimidade aos objetos da metafísica. Num segundo momento, procuraremos apontar o lugar da ideia de Deus na **Crítica**, a saber, como a ideia de um ente necessário que garante a unidade máxima de nossos conhecimentos, a unidade conforme um fim. Esse passo tem como objetivo apontar para um

425 2005, p. 102.

426 LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 109.

problema que não se esgota nesta obra: a **Crítica do Juízo** retomará a questão da teleologia, e o exame de conceitos como o de “unidade sistemática”, “finalidade” e “inteligência suprema” no Apêndice nos parece uma condição para a compreensão de como essa questão é tratada por Kant em diferentes momentos do desenvolvimento de sua filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Dialética e Experiência*. in.: Dois Pontos. Curitiba, São Carlos, vol. 2 n. 2, p. 97-112, outubro, 2005

O Conceito de Amor em Hannah Arendt

Roberta Crivornica

Doutoranda em Filosofia da Educação pela USP

Na tese de doutorado de Arendt, defendida e publicada em 1929, com o título *O Conceito de Amor em Agostinho (Der Liebesbegriff bei Augustin)*⁴²⁷ encontramos alguns temas recorrentes em seu pensamento, como o desenvolvimento de seu conceito *amor mundi*, traço característico do pensamento arendtiano: *amor mundi*, em que o genitivo tem o sentido de ‘por amor ao mundo’ ou ‘amor pelo mundo’. Como se pode ler numa carta de Arendt a Jaspers, datada de 6 de agosto de 1955, *Amor Mundi* fora o título provisório escolhido por ela para aquela que viria a ser uma das suas principais obras teóricas, *A Condição Humana*, publicada em 1958.⁴²⁸

O tema central da tese de Arendt sobre *O Conceito de Amor em Agostinho* é a importância do próximo, Arendt questiona por que o amor ao próximo desempenha um papel tão importante em Agostinho, uma vez que o amor a Deus é tomado a partir de um esquecimento de si para um retorno à origem, extramundano. Assim o que Arendt busca compreender é como o esquecimento de si no campo das experiências e na relação entre os homens no mundo pode, em Agostinho, remeter ao retorno à origem e à fruição de Deus para a felicidade eterna.

Na interpretação que Arendt faz de Agostinho tornar-se uma questão para si mesmo (*quaestio mihi factus sum*) faz com que ele busque em si mesmo, no seu interior e em sua memória, as respostas para sua busca pela felicidade eterna, reconhecendo que o objeto digno do amor livre do medo não se encontrava no mundo exterior, mas sim no interior do ser, em si mesmo.

Tornar-se uma questão para si é para Arendt o momento no qual “[...] o homem descobre o Ser como um todo e a si mesmo como radicalmente diferente de todos os outros seres; [...], torna-se consciente

427Para a divisão, comentários e citações seguiremos a versão: ARENDT, Hanna. *Love and Saint Augustine*. SCOTT, Joanna Vecchiarelli. STARK, Judith Chelius (org.). University of Chicago PRESS, Chicago. 1996.

428 Cf. DUARTE 2003, p. 2.

da consciência, começa a pensar; [...] se pensa como indivíduo e projeta um novo modo individual de vida”⁴²⁹, não é isolar-se do mundo em que vive, mas, reconhecer-se como um ser individual entre plurais, capaz de compreender e conferir significados ao mundo compartilhado.

Na interpretação que Arendt faz em sua tese de doutorado ela considera que no âmbito da tradição cristã o universo como criação de Deus deve ser entendido como um todo contendo todas as coisas ao mesmo tempo, como os próprios homens são partes deste todo, eles nunca podem, por essa razão, compreendê-lo, pois, “Onde quer que você se volte para vê-lo, você verá as partes”⁴³⁰.

Para ilustrar essa concepção de um todo contendo todas as coisas ao mesmo tempo recorreremos ao prólogo do *De Ordine* de Agostinho, no qual ele explica a ordem do universo, que guia e governa o mundo, comparando o universo a um mosaico e Deus ao artista. Num mosaico é valorizado tanto cada pedra como o conjunto harmônico da totalidade das pedras; só existe um mosaico na sua totalidade com a contribuição de cada pedra com a sua parte na gravura, na medida em que uma difere da outra, compondo o todo. Moacyr Novaes escreve que “quem olha apenas a pedra, não vê a beleza do mosaico; igualmente, a alma verá desordem enquanto olhar apenas para si mesma, na medida em que ela própria, tomada isoladamente, é desordenada. Mas, se o olhar para si mesma resultar em reconhecimento da própria desordem, como fragmento cujo sentido será dado apenas pelo todo, então o conhecimento de si propiciará uma reordenação”⁴³¹.

Arendt utiliza este conceito da relação com o próximo, o qual denominará como pluralidade, como o conceito fundamental sobre as questões políticas que irá elaborar em suas obras, e compreenderá o tornar-se uma questão para si mesmo (*quaestio mihi factus sum*) de

429 ARENDT, 1987, 86.

430 “Since men themselves are parts of the whole, they cannot for this very reason ever see it “Wherever you turn to see it, you will see parts”. *Love and Saint Augustine*. p.59 / “Se a beleza desta ordem não nos agrada, é porque, inseridos no mundo como partes, em razão da nossa condição mortal, não podemos perceber o conjunto a que os pormenores que nos ofendem se ajustam com toda a harmonia e proporção”. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XII, 4.

431 NOVAES 2003, 108.

Agostinho como momento no qual o homem se compreende como um ser singular, capaz de compreender e dar significado ao mundo partilhado entre plurais, não é um isolamento no mundo, mas é um aparecer ao mundo e reconhecer a sua ordem de acontecimentos.

Já em *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951, Arendt ao escrever sobre o isolamento dos homens sob um poder totalitário volta à questão da pluralidade humana e sua forma de estar entre os homens no mundo compartilhado.

O isolamento do homem causado pelo totalitarismo, para Arendt, “é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”⁴³², difere da solidão do homem quando ele torna-se uma questão para si mesmo.

Segundo Arendt, o isolamento causado pelo totalitarismo, o qual “o terror só pode reinar absolutamente entre homens que se isolam uns contra os outros”⁴³³ é a tentativa de exterminar a pluralidade humana e o espaço em que esta pluralidade aparece – o mundo do domínio público, no qual cada homem se insere por atos e palavras, originando “a teia de relações que os homens estabelecem entre si [...] que é capaz de conferir um sentido ao mundo”⁴³⁴.

Arendt finaliza *Origens do Totalitarismo* e sua teoria sobre a tentativa do totalitarismo exterminar a pluralidade dos homens pelo isolamento e destruição do domínio público, expondo pela primeira vez sua ideia de natalidade, como a promessa do novo, a qual, como veremos, tem fundamento na filosofia de Agostinho e também percorre suas obras posteriores. Arendt finaliza com a seguinte passagem:

Initium ut esset homo creatus est – “o homem foi criado para que houvesse um novo começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.⁴³⁵

432 ARENDT 2012, 633.

433 ARENDT 2012, 632.

434 CARVALHO 2013, 17.

435 ARENDT, 2012, 639.

O centro das teorias políticas de Arendt é composto pelas noções de “pluralidade” e pela “natalidade”, as quais são indissociáveis. A natalidade em Arendt, como *initium*, como a capacidade que todos os homens têm de iniciar algo novo e romper com a cadeia dos acontecimentos, garante a pluralidade dos homens e “diz respeito à dinâmica entre o mundo historicamente constituído e a chegada dos novos, que podem intervir nele”⁴³⁶, diz respeito à capacidade que cada ser singular, tem de agir no mundo compartilhado.

Posterior ao *Origens do Totalitarismo* os conceitos de pluralidade, assim como o de natalidade, aparecem em *A Condição Humana*, publicado em 1958.

É na atividade da ação que encontramos os conceitos de pluralidade e de natalidade mais desenvolvidos em Arendt, que descreve a ação como “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo”⁴³⁷, a ação para Arendt ocorre na vida política, no espaço do domínio público e, “a pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”⁴³⁸.

Verificamos aqui que a pluralidade não é apenas a principal condição da vida política, mas é a condição pela qual existe a vida política, é a essência da própria política em Arendt. Sem a pluralidade dos homens não existiria a vida política, e isso se relaciona com a própria natalidade que garante a pluralidade dos homens e a liberdade de ação “Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa”⁴³⁹. Em seus textos de teoria política, Arendt fortalece sua teoria de que é precisamente nesse espaço

436 ALMEIDA 2009, 15.

437 ARENDT 2010, 8.

438 ARENDT 2010, 9.

439 ARENDT 2011, 216.

comum de "pluralidade" da experiência humana no qual é garantida pela "natalidade" que ocorre a “vida pública”⁴⁴⁰.

Se a pluralidade, assim como a natalidade são conceitos fundamentais nas obras de Arendt *A Condição Humana* por que, então o conceito do amor em Arendt tem relevância? Por que, como escrevemos no início, numa carta para Jaspers, de 6 de agosto de 1955, Arendt escreve que *Amor Mundi* fora o título provisório escolhido por ela para aquela que viria a ser uma das suas principais obras teóricas?

Arendt em sua tese de doutorado *O conceito de amor em Agostinho* compreende que o amor é fundamentalmente o amor como desejo que orienta em direção ao objeto desejado, que pode ser considerado como uma busca inquieta por um objeto eterno – amor como *caritas* – ou por um objeto mundano e perecível – amor como *cupiditas*.

O amor como *caritas* é considerado por Arendt aquele que orienta o homem pela busca de objetos duráveis, livres do medo da perda, é o amor que orienta o homem para fruição da felicidade junto ao seu objeto de desejo, e, que requer escolha e responsabilidade.

Na interpretação que Arendt faz da busca de Agostinho pelo amor eterno e livre da perda do medo, ela constata que embora esta busca o oriente para fora do mundo (*quaestio mihi factus sum*), para um amor extramundano, o amor ao próximo como mandamento cristão - amar ao próximo como a si mesmo - confere um novo significado na convivência entre os homens, o orientando para o mundo, significado que para Arendt não está no fato de ser um mandamento cristão, mas está na origem dos seres singulares enquanto criação divina e enquanto condição humana.

Esta tensão entre a busca pela felicidade orientada pelo amor para algo extramundano e a busca orientada para algo mundano, segundo Arendt, reside no fato de que cada ser singular possui duas origens: uma origem enquanto criatura (*creari*) que tende para o retorno

440 "She would keep this argument unmodified in the early 1960s revisions. At the same time, in her political theory texts of the same period, she would insist that is precisely this common ground of "plurality" in the human social experience and "natality" in public life that have been lost to the tradition of Western philosophy - but not to its "unsystematic" new beginners, such as Augustine and herself." ARENDT, Hanna. *Love and Saint Augustine*. p. 122.

extramundano e torna o mundo um deserto para si, e, uma origem na condição humana (*generatione*), fundamentada num passado histórico, que é a descendência comum de todos os homens instituída em Adão.

Na origem do homem como condição humana o amor ao próximo deixa de ter relação com Deus, o amor fundamentado na origem dos homens em Adão passa a ser uma expressão de interdependência entre os homens, que representa o desejo de que os homens perdurem neste mundo.

Se para Agostinho o amor é um amor orientado para Deus – *amor Dei*, em Arendt esse amor passa a ser orientado para o mundo – *amor mundi*. O mundo que para Arendt consiste em coisas produzidas pelo homem e tudo aquilo com que os homens entram em contato, pois “o que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”⁴⁴¹, é este mundo que vai garantir a pluralidade e a natalidade dos homens.

Esse mundo comum que os homens compartilham é “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos”⁴⁴², esse mundo transcende a duração de nossa vida, esse mundo, e, só pode ser preservado pela responsabilidade pública de que todos estão “interessados no mesmo objeto”⁴⁴³ e pela educação orientada para o cultivo do amor ao mundo, em *A Crise na educação* Arendt escreve:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e jovens.⁴⁴⁴

O amor orientado para o mundo – *amor mundi* - é, portanto, para Arendt, a possibilidade da preservação do domínio público e através da

441 ARENDT 2010, 11.

442 ARENDT 2010, 67.

443 ARENDT 2010, 70.

444 ARENDT 2011, 247.

decisão de educar os novos orientados para que amem o mundo em que vivem faz com que esses sintam-se em casa para exercer a liberdade através da ação, da promessa do novo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira de Santos, S.J. e

Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural. 1999

_____. *Diálogo sobre a ordem*. Trad. Paula e Silva. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

_____. *Oeuvres Complètes de Saint Augustin*. Trad. Poujoulat & Raulx. Bar-Le-Duc, Paris, 1864.

ARENDDT, H. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Love and Saint Augustine*. SCOTT, Joanna Vecchiarelli. STARK, Judith Chelius (org.). University of Chicago PRESS, Chicago. 1996.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo e revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

ALMEIDA, V.S. *Amor Mundî e Educação: Reflexões sobre o pensamento da Hannah Arendt*. Tese (Doutorado). Orientação: José Sérgio Fonseca

Roberta Crivorncica

de Carvalho – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. *Educação: uma herança sem testamento*. Livre Docência, 2013 (mimeo)

DUARTE, André. *Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi*. 2003. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25. Acesso em: 22/04/2015.

NOVAES, Moacyr. *Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana*. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 97-112, 2003.

Virtude e justiça numa perspectiva sintomatológica em Nietzsche

Natália Santos Lima Buenos Aires
Graduanda em Direito pela UNICAP

O presente trabalho é uma investigação acerca dos conceitos de virtude e justiça sob a ótica da sintomatologia. Conceitos como fisiopsicologia e sintomatologia são a forma de Nietzsche se contrapor às análises metafísicas, típicas da tradição ocidental.

O que está em jogo e ao mesmo tempo à mostra é um corpo julgador não o julgamento, um corpo virtuoso e não a virtude. Isso quer dizer que o foco do trabalho é investigar quais os sintomas decorrentes da maneira de se pensar a justiça atrelando-a à ideia de virtude tradicional e nessa esteira mostrar que não existe uma essencialidade na virtude nem na justiça. Isso porque não estamos na esfera da *Cogitatio natural universalis*, a saber o âmbito dos pressupostos subjetivos supostamente inquestionáveis. Desta feita, o filósofo alemão faz uma crítica radical ao ir até a raiz do problema superando a “genealogia azul”, a metafísica e estabelecendo a “genealogia cinza”. Tudo isso porque ao empreender sua visada aos valores, não está buscando uma origem pura e essencial e sim as valorações que subjazem os valores. Assim, Nietzsche também rompe com os utilitaristas que colocavam o surgimento do valor pela sua utilidade e rompe também com a ideia de relativismo do valor. Na criação do valor se observa categorias como nobre/vil, forte/fraco, saudável/doentio, e essa valoração é o que importa para a genealogia juntamente com o *Páthos* da distância. Percebe-se então que o que deve ser problematizado não é essência da coisa a definição do valor e sim o sintoma que o subjaz. Isso denota uma tipologia, pois por não lidar com substâncias o modo de avaliação só pode ser por tipos, tipos de vida.

Em Nietzsche a vida tem o lugar de centralidade. Para Roberto Esposito, sua filosofia é uma Biofilosofia, e a vida como Nietzsche utiliza não é num sentido de conservação, nem de estabilidade, mas de

potência, intensidade, o que ele chama de vontade de poder, esta sendo entendida como relações de forças que criam corpos.

Cada corpo – da perspectiva fisiopsicológica ou institucional- é constituído por relações de forças que estão em conflito constante, pois os centros de poder são variáveis, então os corpos não são eternos e nem são substâncias, são formas precárias. Essa nova compreensão do corpo como sendo marcado por história, e pelas forças que o atravessam quebra com toda uma tradição metafísica que via o corpo como uma coisa em si. Dessa forma, a justiça pode ser compreendida como uma expressão de certa configuração de forças variáveis. Como toda força só atua em luta ou em confronto com outra força, Nietzsche refere-se sempre às forças no plural. Daí que os corpos sejam constituídos dessas forças, e as perspectivas jurídico-morais são sintomas dessas forças. Nesse aspecto, vamos analisar como essa relação entre sintomatologia e perspectiva jurídico-moral se efetivou no ocidente.

1. Do Ocidente como patologia

Quando Nietzsche fala em ocidente, via de regra ele se refere a aspectos da cultura greco-romana e a judaica-cristã. O foco da crítica de Nietzsche é a modernidade ocidental, para ele esta é decadente, no sentido de que os valores os quais ela exalta são massificadores e mortificadores. As ideias modernas de dignidade do homem e dignidade do trabalho promovem a conservação da escravidão moderna. Isso porque o homem moderno é fragmentário, tem que se dividir entre o trabalho e a necessidade da arte, o Estado não está voltado para a preocupação com a potência da cultura e sim para a manutenção de desejos individuais geralmente voltados para assegurar a proteção dos bens dos indivíduos. Esses indivíduos, cada vez mais voltados ao trabalho, acham que esse dispêndio de tempo é uma virtude.

Nietzsche contrapõe ao homem moderno o homem grego, mostra que não havia esses fantasmas conceituais para a justificação da sua existência, já que ela é encarada como disputa. A maneira de os gregos

se portarem frente à existência, afirmando-a em seu caráter trágico, é o que faz Nietzsche considera-los como um povo saudável.

A ideia de justiça na modernidade, principalmente nos discursos jurídicos ainda é permeada pela ideia de virtude, de homem virtuoso. Essa lógica é a reverberação da tradição socrático-platônica de que a virtude a razão e a felicidade estão intrinsecamente ligadas. O problema dessa forma de entender a justiça é que ela exclui tudo aquilo que é diferente, tudo o que não se enquadra nessa equação.

A nível mais profundo de investigação - no sentido de não nos restringirmos somente aos discursos jurídicos - a ideia de julgamento percorreu um longo caminho no qual a dívida que era resolvida em blocos finitos, como diria Deleuze, a saber, o corpo do indivíduo e depois de um longo processo passou a ser transcendente a um nível inultrapassável, quando a dívida se torna infinita para com Deus. Por exemplo, os métodos de suplício que expunham o corpo do condenado ao público, o corpo como campo de inscrição da dor, foram substituídos por outra forma de resolução: a marcação agora passa a se inscrever na alma.

Como mostra Foucault em *A verdade e as formas jurídicas*, os discursos jurídicos consideram que essas novas formas de marcação, que deixaram de atuar sobre o corpo, surgem como formas de evolução racional do direito penal; todavia o olhar genealógico revela que essa mudança não foi motivada por uma racionalidade, nem por um olhar sobre o humano, mas foram engendradas por uma série de relações de forças políticas, econômicas e devires, que fizeram vir à tona novas formas.

Na *colônia penal*, a história de Kafka contém uma boa descrição dessa situação. Escrita em 1914, a novela conta a chegada de um explorador na colônia e o oficial o apresenta a uma máquina que inscreve no corpo do indivíduo a sua infração. Assim máquina escreve com grandes agulhas de maneira lenta, fazendo com que seja um método bem doloroso; o condenado também não tem direito a defesa; o explorador, ao se deparar com essa máquina de tortura medieval, fica estarrecido, pois ele, europeu e encucado pelas ideias modernas, ideias iluministas, acha um absurdo tamanha violência e crueldade com o ser humano.

Mas será que a forma de “fazer justiça”, que se desenvolve na modernidade é menos cruel que as marcações corporais? A correção da alma, o “endireitamento” do indivíduo, a busca por seu arrependimento, a instigação do sofrimento da alma, será realmente uma forma racional e mais positiva? Citemos Nietzsche:

Por qualquer tormento que alguém inflige a um corpo alheio, todos gritam atualmente; há indignação imediata contra um homem capaz disso; trememos já com a ideia de um tormento que poderia ser imposto a um homem ou animal, e sofremos de modo insuportável, ao ouvir sobre um ato comprovado desse gênero. Mas ainda estamos longe de sentir da mesma forma geral e determinada, em relação aos martírios da alma e o horror que é infligi-los. O cristianismo utilizou-os numa escala inaudita e ainda prega constantemente essa espécie de tortura; chega a queixar-se, com total inocência, de deserção e tibieza, quando se verifica um estado sem esses tormentos. — De tudo isso resulta que a humanidade ainda se comporta, ante a morte na fogueira, as torturas e instrumentos de tortura espirituais, com a mesma angustiada paciência e indecisão de outrora, ante as crueldades infligidas nos corpos de homens e animais.⁴⁴⁵

Ou seja, a doutrina do juízo – a vida colocada numa situação de julgamento constante - é uma forma espiritualizada de crueldade, ela não é menos cruel que a marcação corporal. O homem moderno como já foi dito, estabelece mantos ideológicos que encobrem a sua condição fragilizada, mas está sob a expiação da dívida infinita.

445 NIETZSCHE, 2008.

2. Da Fisiopsicologia

“A psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento”⁴⁴⁶.

Partindo da morfologia da vontade de poder, de uma análise de como as forças atuam, Nietzsche apresenta a fisiopsicologia como critério de ir até a emergência dos valores. Pra isso é necessário o rompimento com várias crenças que são abstratificações do real, o que o filósofo alemão chama de “grandes erros”. Por exemplo, a ideia de livre arbítrio, de causa e efeito, de unidade do sujeito, de hierarquia do ser humano frente aos outros seres. Essas ideias são fundamentadas na crença de um sujeito unitário causador da ação, superior às outras espécies pois há a “dignidade do homem, direitos humanos” e ainda a crença de que o sujeito tem livre arbítrio, então, se ele tem discernimento e age de determinada forma desviante é porque ele quer e portanto a ele pode ser imposta uma penalidade. “A doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de querer achar culpado”⁴⁴⁷.

O que legitima, o que dá o poder a determinados sujeitos julgarem as ações alheias? Justamente essas interpretações moralizantes que promovem a culpabilização do indivíduo. Pela teoria da vontade de poder, empreende-se uma nova forma de ver o corpo, ou seja, de vê-lo na sua multiplicidade perspectivística.

3. Do filósofo como médico da civilização

A fisiopsicologia é a forma utilizada pelo filósofo como médico da civilização, pois opera de modo diferente à de determinar o que é verdadeiro e o que é falso, comum na tradição filosófica. O filósofo

446 NIETZSCHE, 1992.

447 NIETZSCHE, 2006.

como médico da civilização é aquele que vai atestar quais são os tipos de avaliações que dão origem ao valor.

A metáfora médica permeia toda a obra de Nietzsche e é de fundamental importância para o seu pensamento já que corpo e vida são conceitos chave. A posição do filósofo como médico rompe com a figura de filósofo julgador, pois seu parâmetro avaliativo não fica na seara dos valores estabelecidos, ele é um atestador, um sintomatologista e criador de valores.

Conclusão

Há possibilidade em Nietzsche de se pensar a justiça e virtude numa perspectiva extra-moral, a virtude sem moralina, - a *virtú*. Essa justiça em Nietzsche é a aceitação incondicional da existência, aceitação trágica, o amor fati. Pois como já foi explanado a vida não deve ser julgada, ela é quem avalia. Dessa forma, toda antropomorfização do mundo é uma tentativa de apreensão da pluralidade, através das ideias de leis, ordem moral no mundo, causa e efeito etc. Desdivinizar a natureza e recolocar o homem como fazendo parte da mesma relação de forças, é inocentar a existência, é liberá-la da moralidade e colocá-la no terreno da ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das letras, 2006;

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 1992;

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das letras.

Crítica da Razão Negra: Achille Mbembe e o devir-negro da filosofia

Luís Thiago Freire Dantas

Doutorando em Filosofia pela UFPR

A publicação do livro *Crítica da Razão Negra* de Achille Mbembe⁴⁴⁸ contribui para a discussão contemporânea da Filosofia Africana, não somente a este eixo filosófico, mas à própria atividade filosófica. Isto se deve em grande parte, porque Mbembe problematiza as compreensões filosóficas sobre a determinação do que é o humano através da presença do Negro. Um dos pontos dessa problematização é construído pela posição da *Crítica da Razão Negra* que não pretende ampliar a discussão dos limites do conhecimento humano, no sentido de uma analítica do entendimento, e sim questiona a distinção entre entendimento e instinto, mente e corpo, pois “a expressão ‘razão negra’ remete para o conjunto das deliberações acerca da distinção entre o instinto animal e a *ratio* do homem – sendo o Negro o testemunho vivo da própria impossibilidade dessa separação”⁴⁴⁹.

Com isso, Negro seria uma categoria “esclarecida” por essa peculiaridade, pois conforme argumenta Mbembe, o pensamento europeu significou o Negro e a Raça enquanto um imaginário semelhante, ou ainda, associando um ao outro. Isso se deve na medida em que a tendência da tradição europeia abordou frequentemente a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) e um mesmo mundo, “mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho”⁴⁵⁰.

Contudo, tal movimento consolidou-se na mente ocidental devido a três momentos importantes para tal construção: i) espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século XV a XIX), homens e mulheres originários da África foram transformados em

448 2014.

449 MBEMBE, 2014, p. 63.

450 MBEMBE, 2014, p. 10.

homens objetos, homens-mercadoria e homens-moeda; ii) acesso à escrita datada no final do século XVIII, quando, pelo seus próprios traços, os Negros, estes seres-capturados-pelos-outros, conseguiram articular uma linguagem para si, reivindicando o estatuto de sujeitos completos do mundo; iii) No início do século XXI através da globalização dos mercados, a privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrincado crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais⁴⁵¹.

Principalmente, porque Mbembe interpreta o neoliberalismo não somente como um modelo econômico, mas também enquanto a época ao longo da qual o tempo se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro e, além disso, os acontecimentos mundiais detêm um valor de mercado que podem ser computados e avaliados conforme uma reserva de despejo que põe o resto como não utilizável ou, ainda, remanufaturado para atender as exigências do mercado. Dessa forma, o humano distanciar-se-ia do animal, pelo fato de que este não produz e, conseqüentemente, o Negro carregaria a imagem ambígua do humano-animal: “Se o homem se opõe a animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda de modo ambíguo, a possibilidade animal”⁴⁵², ou seja, da não-produção.

Isto provém da percepção colonial do Ocidente perante os demais povos, porque, conforme explica o filósofo sul-africano Ramose⁴⁵³, a racionalidade seria a alta diferenciação do humano perante os animais: “A definição de Aristóteles de ‘homem’ como um animal racional formou a base filosófica para o racismo no Ocidente. Para poder ser considerado como um ser humano era necessário ser racional”⁴⁵⁴ e a partir disso impõe-se o selo do racismo que “é a afirmação de que outros animais de aparência humana não são verdadeiramente e plenamente humanos”⁴⁵⁵. Então, se formos acompanhar o procedimento lógico da metafísica ocidental atenta-se que o Negro no nosso mundo é habitado por um corpo estranho, já que não recusa

451 MBEMBE, 2014.

452 MBEMBE, 2014, p.63.

453 2014.

454 RAMOSE, 2014, p. 4.

455 RAMOSE, 2014, p. 4.

peremptoriamente a animalidade, dessa maneira, para Mbembe, “debater a *razão negra* é, portanto, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do Negro; como o reconhecemos; como conseguimos identificar o espírito animal que ele possui; em que condições pode a *ratio* penetrar e governar a *animalitas*”⁴⁵⁶.

Tal construção é possível devido ao fundamento que a ordem colonial se mantém, pois para esta ordem a Humanidade seria uma substância que, entretanto, pode ser dividida em espécies e subespécies permitindo a diferenciação, separação e classificação hierárquica que por fim são mantidas em uma distância. Por conseguinte, se a Filosofia Europeia consolidou-se por meio de uma separação radical entre humano e animal, Mbembe atenta que impulsionado pela modernidade o distanciamento ocorre também entre humanos. Distanciamento explicado por um dos influentes pensadores para a Razão Negra, Aimé Césaire. No *Discurso sobre o Colonialismo* encontra-se a linha argumentativa que apresenta o “contato” entre colono e colonizado perpetuado pelas diferentes formas de violência, de maneira que o Eu (fechado em si mesmo) na correspondência com o Outro (expõe o mundo), inicia de um não reconhecimento de humanidade para uma animalização e, por fim, uma coisificação: “Nenhum contato humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizador em criado, ajudante, comitê, chicote e o homem indígena em instrumento de produção. É a minha vez de anunciar a equação: *colonização*= *coisificação*”⁴⁵⁷.

Assim, racismo e especismo provêm de um movimento único que procura normatizar a própria humanidade diante da qual o Negro “serviu para designar não seres humanos como *todos os outros*, mas uma humanidade (e ainda) *à parte*, de um gênero particular [...] pareciam ser o testemunho da *diferença na sua crua manifestação* – somática, afetiva, estética e imaginária”⁴⁵⁸. E tais manifestações negras estão enclausuradas no Corpo, que conforme a escrita de Fanon, o negro é sobredeterminado pelo exterior não sendo, apenas, remetido a uma ideia, mas, sobretudo pela aparição:

456 MBEMBE, 2014, p.63, grifos do autor.

457 CESAIRE, 1978, p. 25.

458 MBEMBE, 2014, p. 88, grifos do autor.

Eu [homem negro] era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com ‘y’a bon banania’.⁴⁵⁹

Portanto, a discussão revelada pela *Crítica da Razão Negra* encaminha para a necessidade da reflexão filosófica em se deparar com os limites da própria legitimação de Filosofia, porque se a Razão Branca consolidou-se através do maior status do humanismo ocidental⁴⁶⁰ então a *Razão Negra* remete para as várias versões daquele enredo que se estabelecia como único e de uma configuração repetitiva. Inclusive, porque, o Negro existe historicamente e é indissociável da nossa modernidade que procura invariavelmente fazer dos *Condenados da Terra* “o resultado de um brutal trabalho de controlo e seleção cujo os pressupostos raciais são bem conhecidos”⁴⁶¹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Kwame. **Na casa do meu pai: a África na Filosofia da Cultura**. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2010.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

459 FANON, 2008, p. 106.

460 APPIAH, 2010.

461 MBEMBE, 2014, p. 296.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

RAMOSE, Mogobe. **An African Perspective on Justice and Race**. Disponível em: them.polylog.org/3/frm-en.htm. Acesso em: 20/09/2014.

Deleuze e o romantismo kantiano

José Geraldo Silva Junior
Graduando em Filosofia pela UFPR

I - Introdução

Deleuze, entre 1953 e 1967, publicou uma série de obras de caráter monográfico: Hume⁴⁶², Nietzsche e a Filosofia⁴⁶³, A Filosofia Crítica de Kant⁴⁶⁴, Proust e os Signos⁴⁶⁵, Nietzsche⁴⁶⁶, O Bergsonismo⁴⁶⁷ e Apresentação de Sacher-Masoch⁴⁶⁸, trabalhos estes que não se limitam à reprodução ou à explicação de conceitos. Na verdade, estas produções são realizadas em função de uma problemática filosófica singular, cujo amálgama, culminaria na própria filosofia de Deleuze.

Neste artigo enfocaremos o texto sobre Kant, especialmente seu capítulo três, no qual o filósofo francês, com base na Crítica do Juízo, fala de um “romantismo kantiano”. Nosso objetivo é compreender o que é este “romantismo kantiano” e avaliar suas implicações no pensamento de Deleuze.

O objeto central de análise de Deleuze nos três capítulos que compõem sua obra sobre Kant é a doutrina das faculdades. Em sua tarefa de compreender as faculdades humanas e as suas operações, faz uma cuidadosa análise da “Crítica da Razão Pura”, da “Crítica da Razão Prática” e da “Crítica da Faculdade do Juízo”.

Ao abordar as diferentes relações estabelecidas entre as faculdades para conhecer, desejar e sentir, Deleuze situa-as em dois sentidos: 1) segundo as relações de representação em geral (conhecer, desejar, sentir); 2) como fontes de representações (entendimento, razão, imaginação).

462 1953.

463 1962.

464 1963.

465 1964.

466 1965.

467 1966.

468 1967.

Tanto em sua análise da Crítica da Razão Pura quanto na da Crítica da Razão Prática, observa que para o exercício de uma faculdade no primeiro sentido, uma faculdade no segundo sentido é chamada a legislar e a distribuir às outras faculdades sua tarefa específica. Já na Crítica da Faculdade do Juízo essa imposição de uma faculdade sobre as demais não ocorre, segundo Deleuze.

Na Crítica da Razão Pura, onde está em questão o conhecimento, o entendimento legisla na faculdade de conhecer. Neste caso, inclusive, a própria razão se submete ao papel que lhe designa o entendimento. Na Crítica da Razão Prática, onde está em questão a existência de uma forma superior da vontade, a razão é legisladora, constituindo a pura forma de universalidade da lei. Já na Crítica da Faculdade do Juízo, onde está em questão a existência de uma forma superior de sentir, não há, de acordo com a interpretação de Deleuze, uma faculdade legisladora. Ao não alcançar por sua própria conta uma função legisladora, a imaginação se libera, de maneira que todas as faculdades juntas entram em um livre acordo.

Na Crítica do Juízo, portanto, diferentemente do exercício determinado das faculdades nas outras críticas, Kant teria se deparado com um exercício livre e desregrado de todas as faculdades o que implicaria, segundo Deleuze, em passar a entender o senso comum estético não mais como complementar aos dois outros, mas como possibilitador deles.

É justamente essa maneira das faculdades se exercerem livremente que revela, segundo Deleuze, um Kant "profundamente romântico"⁴⁶⁹. Vejamos de mais perto a abordagem deleuziana da Crítica da Faculdade do Juízo.

II - Faculdade de sentir superior

Na Crítica da Faculdade do Juízo está em questão a existência de uma forma superior da faculdade de sentir. A pergunta que atravessa essa investigação é, segundo Deleuze, "haverá representações que

469 DELEUZE, 1991, p.131.

determinem a priori um estado do sujeito como prazer ou dor?"⁴⁷⁰.

A faculdade de sentir, responde, é superior quando é desinteressada em seu princípio. O importante não é o objeto representado, mas o efeito da representação. Um prazer é superior quando é a expressão sensível de um juízo puro. Este juízo puro pode ser reconhecido, por exemplo, no juízo estético do tipo "é belo".

Diante deste juízo estético, operado indiferentemente à existência de um objeto material, Deleuze formula a seguinte questão: qual é a representação cujo efeito é este prazer superior? Trata-se da representação de uma pura forma resultante da reflexão de um objeto na imaginação, "em oposição ao elemento material das sensações que esse objeto provoca enquanto existe e age sobre nós"⁴⁷¹.

Para Kant, expõe Deleuze, o belo não está na cor ou no som, considerados demasiado materiais e entranhados nos sentidos, mas está no desenho, na composição, enquanto manifestações da reflexão formal. Em Kant, "a representação refletida da forma é causa, no juízo estético, do prazer superior do belo"⁴⁷².

Desta primeira incursão na faculdade de sentir em seu estado superior extrai o que ele denomina de dois caracteres paradoxais e coligados: 1) o prazer estético não depende de qualquer interesse da razão e é ele próprio desinteressado; 2) a faculdade de sentir sob sua forma superior não é legisladora, pois para que assim o fosse seria preciso que se exercesse sobre objetos, porém ela permanece inteiramente indiferente a existência dos objetos.

Ao explorar o exercício livre da imaginação na formação do juízo "é belo" acrescenta que, ao se exercer desta forma, a imaginação faz um acordo com o entendimento sem que este, todavia, se exerça sobre ela com um conceito determinado. A imaginação "se relaciona com o próprio entendimento como sendo a faculdade dos conceitos em geral; relaciona-se com um conceito indeterminado do entendimento"⁴⁷³.

Este acordo entre a imaginação e o entendimento indeterminado possibilita que a imaginação saia de sua função de esquematizar e

470 DELEUZE, 1976, p.65.

471 *Idem*, p.66.

472 *Idem*, p.66.

473 *Idem*, p.68.

manifeste sua profunda liberdade, tornando-se imaginação produtiva e espontânea.

É deste acordo, diz Deleuze, que emerge um senso comum propriamente estético, ou seja, o gosto. "Com efeito, o prazer que supomos comunicável e válido para todos, nada mais é do que o resultado desse acordo. Não se realizando sob um conceito determinado, o livre jogo da imaginação e do entendimento não pode ser intelectualmente conhecido, mas apenas sentido"⁴⁷⁴.

Embora o papel da imaginação na formação do senso estético seja importante, Deleuze salienta que não se pode atribuir a ela uma função legisladora, como atribuímos ao entendimento na formação do senso lógico e à razão no senso comum moral. O motivo pelo qual a faculdade de sentir não legisla sobre objetos é que não há nela uma faculdade que seja legisladora, que determinaria o papel das outras faculdades em relação a esses objetos. Pelo contrário, o senso comum estético pressupõe uma pura harmonia subjetiva onde a imaginação e o entendimento se exercem espontaneamente, cada um por sua conta.

Deleuze, a partir da constatação da possibilidade de uma relação livre e indeterminada entre as faculdades no senso estético, insistirá que este não completa o senso comum lógico nem o senso moral, mas os funda ou os torna possíveis. É justamente a capacidade de livre harmonia das faculdades que possibilita que uma faculdade assuma uma função legisladora e determinante.

Ele verá ainda neste acordo livre entre as faculdades o mais profundo da alma. Já o mais elevado é detectado no interesse prático da razão, correspondente à faculdade de desejar e que subordina até mesmo a faculdade de conhecer.

Além do juízo estético do tipo "é belo" há um segundo tipo: "é sublime". No sublime, a imaginação entrega-se a uma atividade diferente da reflexão formal. O sentimento do sublime é experimentado diante do informe ou do disforme. A imaginação entra em confronto com seu próprio limite e, ao ser forçada a atingir seu máximo, sofre uma violência capaz de conduzi-la a um poder extremo.

No sublime a relação não é mais entre a imaginação e o

474 *Idem*, p.68.

entendimento, mas entre a imaginação e a razão. A razão impulsiona a imaginação a ir até o limite de seu poder e reunir em um "todo" a imensidão do mundo sensível. Este "todo", que tem como substrato algo de inteligível ou supra-sensível, é uma "Ideia sensível".

A formação da "Ideia sensível" depende de um "acordo-discordante" entre a imaginação e a razão. Primeiro há um desacordo, e a razão exige que a imaginação em sua potência declare não ser nada frente à ideia. Neste momento, "a imaginação parece perder sua liberdade, e o sentimento do sublime ser mais uma dor do que um prazer"⁴⁷⁵.

Entretanto, o desacordo entre imaginação e a razão não termina com a determinação desta sobre aquela, mas na afirmação de um acordo simultaneamente discordante entre as faculdades, possibilitando que da dor emerga o prazer e a imaginação, nas palavras do próprio Kant, "que fora do sensível não tem onde se sustentar, sente-se entretanto ilimitada graças ao desaparecimento de seus limites"⁴⁷⁶.

A análise do sublime aprofunda o que Deleuze já havia aventado com a análise do belo, isto é, o senso comum estético é condição de possibilidade do senso comum moral e lógico. Na esteira deste raciocínio, relacionará o destino supra-sensível da imaginação na formação do sublime ao aparecimento do ser moral. "O sentido do sublime é engendrado em nós de tal maneira que prepara uma finalidade mais elevada, e nos prepara a nós mesmos para o advento da lei moral"⁴⁷⁷.

III - Interesse da razão X interesse racional

Deleuze retoma a discussão do juízo do belo buscando encontrar o princípio de sua gênese. Enquanto a formação do sublime é inteiramente subjetiva, no caso do belo, além de um acordo subjetivo entre as faculdades, Deleuze suspeita que haveria em sua formação um princípio objetivo.

Essa suspeita lhe levará a reconhecer que em Kant existe um *interesse*

475 *Idem*, p.70.

476 KANT, C.J, §29 *apud* DELEUZE, 1976, p.70.

477 DELEUZE, 1976, p.71.

racional pelo belo. Porém, este interesse pelo belo não altera a proposição anterior de que o belo não é objeto de um interesse da razão. O interesse racional, diferentemente, “não se refere à forma bela enquanto tal, mas à matéria empregada pela natureza para produzir objetos capazes de se refletirem formalmente”⁴⁷⁸.

Ao não dizer respeito ao senso do belo, mas a uma produção do belo na natureza, o interesse racional pelo belo pode, defende Deleuze, servir em nós de princípio para para uma gênese do próprio senso do belo. Exterior ao livre acordo de nossas faculdades subjetivas Deleuze enxerga também um acordo contingente entre a Natureza e nossas faculdades. Logo a formação do juízo de gosto “é belo” antes da relação entre nossas faculdades subjetivas pressupõe uma relação entre a natureza e as faculdades acionada por um interesse racional.

O belo produzido na Natureza, acrescenta, não obedece a um fim, mas relaciona-se a um poder sem finalidade apropriado por acaso ao exercício harmonioso das faculdades humanas. Segundo o próprio Kant, "somos nós que recebemos a natureza favoravelmente, enquanto que ela mesma não nos faz qualquer favor"⁴⁷⁹.

Com a admissão do interesse racional pelo belo da natureza, a tese do acordo da imaginação se exercendo livremente e do entendimento indeterminadamente ganha consistência, afastando de algo apenas presumido para ser entendido como engendrado, vivificado, por este interesse. "O interesse do belo testemunha uma unidade supra-sensível de todas as nossas faculdades, como um "ponto de concentração no supra-sensível", de onde decorre seu livre acordo formal ou sua harmonia subjetiva"⁴⁸⁰.

IV – O romantismo kantiano

Após discutir o interesse racional pelo belo produzido pela natureza, Deleuze introduz o conceito kantiano de gênio apresentando-o como a faculdade das "Ideias estéticas" que a partir da matéria da natureza cria a intuição de uma natureza diferente da que nos é dada. Aqui já não

478 *Idem*, p.72.

479 KANT, C.J, § 58 *apud* DELEUZE, 1976, p.84.

480 DELEUZE, 1976, p.74.

estamos mais no campo da recepção da beleza produzida pela natureza, mas no campo da produção do belo na arte a partir da rica matéria dada pela natureza.

Ao perscrutar a gênese do belo e verificar um interesse racional não pela forma do belo refletida na imaginação, mas pela matéria mesma empregada pela natureza para produzir o belo, e após verificar a capacidade do gênio de simbolizar artisticamente o belo da natureza criando imaginativamente uma natureza diferente da natureza dada, Deleuze afirma a existência de uma dimensão material na estética formal de Kant, o que revela, no seu entendimento, um “romantismo kantiano”. À estética da linha e da composição, portanto da forma, Kant, diz Deleuze, “acrescenta uma meta-estética das matérias, das cores e dos sons. Na Crítica do juízo, o classicismo acabado e o romantismo nascente encontram um equilíbrio complexo”⁴⁸¹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

_____. “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia de Kant”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.). **Dossier Deleuze**. Holón Editorial, Rio de Janeiro, 1991.

KANT, Emmanuel. **Crítica a faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

481 *Idem*, p.77.

Superprodução e plebe na *Filosofia do Direito* de Hegel

Hernandez Vivan Eichenberger

Universidade Federal do Paraná

Os parágrafos §§243-248 concentram temas cruciais na *Filosofia do Direito* de Hegel. Nesse curto espaço textual estão condensados os temas da superprodução, da pobreza e da plebe. Esses temas encontram-se intimamente correlacionados. A superprodução promovida nas sociedades moderna não aplaca a pobreza, a qual por sua vez é condição da formação de uma classe social cujo principal traço é sua anomia social, seu desprezo pelas instituições. A plebe, no entanto, não se caracteriza apenas pela pobreza, mas à pobreza se soma um elemento moral de indisposição à ordem. Hegel não se furta em acentuar o caráter paradoxal da questão: estamos diante de sociedades afluentes incapazes de suprimir a pobreza ou, em suas palavras, “A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta as sociedades modernas”⁴⁸². Essa aparente impossibilidade de resolver o problema da produção de riqueza que se irmana a processos sociais de degradação moral e das condições de vida de setores expressivos da população decorre do fato de que os produtos em demasia não podem ser gratuitamente distribuídos em virtude de que essa ação romperia um dos traços mais fundamentais das sociedades civis modernas: a autossustentância pelo trabalho – apanágio que as distingue, por exemplo, das sociedades antigas fundadas na escravidão. Nesse sentido, estamos diante de um problema tipicamente *moderno*. O saldo até esse momento da exposição é desanimador: sociedades ricas que produzem pobreza, mais especificamente que engendram uma classe pobre e moralmente corrompida, cujos laços com as instituições são sobremaneira frágeis.

Todavia, ainda que Hegel apresente a questão em termos graves trata-se, no limite, de um falso problema para ele. Segundo o filósofo,

482 HEGEL, 1996, p. 75.

essa contradição apenas leva às sociedades a se redimirem de seu caráter economicamente fechado, desenvolvendo-se em direção a uma economia mundial mais ampla. Os produtos que alguns tem em excesso aos outros faltam; e vice-versa. Além disso, em relação às pessoas que sobram – e que, por isso mesmo, são as candidatas à formação da plebe –, Hegel recomenda o instituto da colonização, sistemática e organizada pelo Estado. O resultado da investigação hegeliana parece ir no sentido de que sociedades cerradas são incapazes de lidar com os problemas que suas dinâmicas interiores mal acomodam. Conforme Hegel, “Por essa sua dialética, a sociedade civil-burguesa é impelida além de si mesma”⁴⁸³. Entretanto, ainda que esse processo se desdobre de forma potencialmente impetuosa, estamos diante de uma dialética basicamente apaziguadora. Óbice e solução estão muito próximos.

Todavia, parece ser possível concluir mais daquilo que Hegel assenta. Isso porque a dilatação do âmbito no qual o problema inicial se desenrola não o modifica essencialmente. Ainda que o espaço em que a contradição de uma sociedade afetada por dinâmicas superprodutivas e, conseqüentemente, promotoras de pobreza devido aos valores internos que conserva, seja espacialmente alargado, o movimento básico que orienta essas sociedades permanece o mesmo. Em outras palavras, parece lícito concluir que expandir o movimento produtor da contradição que Hegel diagnostica não o interrompe. Hegel não parece expor uma boa razão para pensarmos que a lógica produtora de contradição própria à sociedade civil-burguesa seja estancada; ao contrário, ele crê que expelindo-a para outros espaços seja suficiente. A isso acrescenta-se, virtualmente, outro problema: o escoamento de homens que a colonização prevê, a principal solução aventada, ainda que seja passível de notável plasticidade, esbarra na finitude do mundo. Outra saída possível, interdita em função dos valores que orientam a empresa filosófica hegeliana, seria preconizar sistemas econômicos que não se fundassem no trabalho livre. Isso, todavia, Hegel não pode conceber, o que se evidencia, sobretudo, mas não apenas, do seu elogio dirigido à libertação das colônias e a crítica permanente que adota ao longo de sua obra à instituição da escravidão.

483 HEGEL, 2010, p. 224.

Tratar-se-ia de um problema realmente? Há diversas opiniões entre os comentadores. Há aqueles que creem que Hegel teria logrado êxito em mostrar que a transição da sociedade civil-burguesa ao Estado ocorre de modo rigoroso. Há, contudo, aqueles que pensam o contrário. Hegel, ao bater-se com a dinâmica corrosiva da sociedade civil-burguesa, teria se ressentido de uma injustificável estupefação ante o problema, sem oferecer quaisquer respostas aceitáveis. Ou, como outra resposta possível, Hegel teria esbarrado em um problema cuja solução apresentou padeceria de uma notável fragilidade que seria, ela própria, um limite produtivo de sua filosofia, isto é, um ponto que permitiria revê-la sob outra luz. Essa posição é bem representada pelo comentador alemão Frank Ruda: “Em suas poucas notas sobre a plebe, Hegel oferece todos os recursos que nós precisamos para traçar a falha de sua própria ‘filosofia política’ e sua concepção de Estado”⁴⁸⁴. Nossa pesquisa, sem necessariamente comprometer-se com o projeto esboçado por Ruda, a saber, pensar a passagem entre Hegel e Marx a partir da plebe, encaminha-se nessa última via. De fato, parece-nos que Hegel ofereceu respostas, mas, segundo uma leitura imanente e as exigências de seu próprio sistema, incapazes de sanar as dificuldades que ele mesmo elenca.

Por fim, há uma dimensão, a qual sem resolver o ponto em questão, adiciona mais elementos para se pensar as características que definem a superprodução e a plebe nas sociedades modernas. Hegel em suas preleções reunidas sob o título de *Filosofia da História*, em uma passagem fundamentalmente digressiva, admite que foi devido a incapacidade de colonizar novas áreas que a Revolução Francesa efetivamente ocorreu. Dada a escassez de terras na Europa moderna não se foi possível dar vazão à população francesa sobrando. Nas palavras de Hegel, “Decerto, se ainda existissem as florestas da Germânia, a Revolução Francesa não teria ocorrido”⁴⁸⁵. Essas florestas seriam, precisamente, o lugar propício para se alocar os descontentes que se avolumam e que a colonização aparece a fim de remediar. Assim, a sociedade civil francesa sofreu tensões inarredáveis, ensejo indispensável da revolução. Ainda que não

484 RUDA, 2011, p. 4.

485 HEGEL, 1995, p. 78.

seja, obviamente, o caso de se pensar que a finitude do mundo tenha efetivamente se dado, é possível pensar, conforme as alternativas que sumariamos acima, que trata-se da “finitude razoável” do mundo – europeu, bem entendido. Ou seja, os conflitos desencadeados pelo movimento interno da sociedade civil-burguesa francesa não puderam ser deslocados e disso seguiu-se, inevitavelmente, a revolução. Daí que a questão traçada acima ganhe força e forma: não se trata, como talvez fosse possível inferir da leitura da *Filosofia do Direito*, de uma questão a ser eternamente posposta devido à grandeza do mundo, mas sim de um problema presente a Hegel. Adicionalmente, a questão de necessidade histórica da Revolução Francesa, marco de época na história do espírito humano segundo Hegel, precisa ser redefinida segundo essas coordenadas.

Desse modo, podemos assinalar que há um vínculo entre pobreza, superprodução, colonização e, eis o elemento novo assinalado pela *Filosofia da História*, revolução. Em outros termos, o movimento exposto na *Filosofia do Direito* como que não se cumpriu: as pressões sociais não puderam ser amaciadas pela série de medidas que Hegel narrou em seu célebre compêndio de filosofia política – embora, é justo notar, que a relação entre acontecimento empírico e exposição conceitual seja mais complexa. O tema da revolução, entretanto, é ausente na *Filosofia do Direito*, de maneira que cabe a questão do quanto ele consta no horizonte de preocupações de Hegel, uma vez que a passagem que versa sobre o aspecto inerentemente conflituoso e explosivo da sociedade civil-burguesa apareça em roupagem distinta na *Filosofia da História*. Esse vínculo, porém, ainda necessita de maiores investigações a fim de que seja melhor situado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVINERI Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974

HEGEL, G.W.F. *A sociedade civil-burguesa (Textos Didáticos)*. Tradução de Marcos Lutz Muller, Campinas: IFCH/UNICAMP, n° 21, 1996.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília: UNB, 1995.

_____. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alli*, São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1989.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008.

RUDA, Frank. *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, London / New York: Continuum, 2011.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélío Schneider, São Paulo: É Realizações, 2014.

Husserl e a herança cartesiana: do *ego* psicológico à subjetividade transcendental

Edson Ribeiro de Lima

Doutorando em Filosofia pela UFPR

Dentre os muitos paralelismos afirmados entre o pai do *Cogito* e o fundador da Fenomenologia, certamente o problema do sujeito possui um papel fundamental. Afinal, se Husserl afirma que a “fenomenologia é o sonho secreto de toda a filosofia moderna”⁴⁸⁶, é em Descartes que ele encontra o germe de uma filosofia verdadeiramente rigorosa. Mesmo o tema do transcendental teria aí sido vislumbrado pela primeira vez na história da filosofia: “As sementes da filosofia transcendental encontramos-nos historicamente em Descartes”⁴⁸⁷. Deste modo, constatamos algo no mínimo inusitado ao percorrermos o tema do transcendental na fenomenologia: nas *Investigações lógicas*, onde não há ainda o transcendental observamos um Husserl efetivamente cartesiano em seus temas e, a partir de 1907, um Husserl que se refere freqüentemente ao pai do cogito, mas num nível de análise que lembra muito pouco os fundamentos cartesianos estritos, pois a redução – que possibilitaria o “verdadeiro transcendental” – não faz restar nada das oposições que ainda vigoravam nas *Investigações* de 1900. Como pergunta Pedro Alves, “por que razão, no momento em que a fenomenologia a si mesma se determina como um filosofia transcendental, se põe ela surpreendentemente sob o signo de Descartes e não de Kant (...)?”⁴⁸⁸. É sabido, também, que ao mesmo tempo em que Descartes vislumbra a possibilidade de uma filosofia realmente científica, põe tudo a perder ao confundir o transcendental com o empírico. “Entre a idéia sem efetividade, seja em Descartes seja na posteridade cartesiana, e a efetividade kantiana da idéia do transcendental, por que razão a fenomenologia insiste apesar de tudo na reivindicação de uma filiação

270

486 *Erste Philosophie*, Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, Hua VII.

487 *Krisis*, Beilage VIII, Hua VI, p. 415.

488 ALVES, PEDRO M. S., “*Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*”, p. 302.

que, olhados os legítimos sucessores de Descartes, se arrisca a só se poder afirmar como uma descendência bastarda?”⁴⁸⁹

Se a confusão entre o transcendental e o empírico encontra no conceito de sujeito seu fio condutor, é necessário, portanto, investigar os seus motivos. Esta “confusão” se torna ainda mais grave ao lembrarmos que Descartes toma como fundamento filosófico a evidência e a exigência de encontrar apenas conteúdos que sejam certos e indubitáveis, “(...) uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que nos parecem manifestamente ser falsas (...)”⁴⁹⁰. Com efeito, se “antes de Descartes, havia sempre um conteúdo que o pensar não havia colocado e que se devia acolher como verdadeiro antes de filosofar. É com esse *habitus* que rompe a resolução cartesiana de tomar por primeiro princípio metafísico a ‘certeza imediata do pensar’ e, por conseguinte, de não reconhecer como verdadeiro senão o que comporta ‘a evidência interior da consciência’”⁴⁹¹. Aos olhos de Husserl, contudo, este rompimento parece não ter sido completo. Ou ainda, a *epoché* cartesiana não tirou todas as conclusões que poderia ter tirado a partir do princípio da dúvida, uma vez que quando Descartes “descobre” o *ego* “ele o determina como uma esfera obtida por abstração do corpo e, neste momento, só pode concebê-lo como *mens sive animus sive intellectus*. Este ego só poderá ser visto agora como um resíduo do mundo, como uma ‘região’ oposta a uma outra região, e a independência da subjetividade em relação ao mundo será interpretada como a separação (*Trennung*) entre duas substâncias”⁴⁹².

O problema do sujeito, assim, parece vir acompanhado do papel que a redução deveria exercer na economia do método fenomenológico. Ora, é a redução fenomenológica e transcendental a responsável pelo ultrapassamento da posição natural rumo à conquista de um território propriamente fenomenológico.

489 ALVES, *idem ibidem*, p. 303.

490 DESCARTES, “*Meditações*”, primeira meditação, §2, p. 94.

491 LEBRUN, GÉRARD “*Hegel e a ‘ingenuidade’ cartesiana*”, in *Revista Analytica*, vol. 3, n° 1, p. 158, 1998.

492 MOURA, CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE “*Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*”, in *Revista Analytica*, vol. 3, n° 1, p. 197, 1998.

A compreensão da sensibilidade enquanto exterioridade absoluta, separada do entendimento, é apenas um dos momentos da confusão ou mistura cartesiana entre o transcendental e o empírico. Remontando às origens deste mal-entendido, a comunicação pretende analisar, sobretudo, a formação do sujeito de Descartes à luz da descrição fenomenológica. Portanto não se trata simplesmente de realizar uma comparação entre Husserl e Descartes para, ao fim, apresentar o diagnóstico fenomenológico: é preciso investigar, principalmente, os motivos que animam, desde os fundamentos, o projeto racional de ambos os filósofos.

É somente com a redução da objetividade que a atitude fenomenológica tem início. A reflexão que produz um corte entre a região consciência e a região do mundo na atitude natural precisa recuar ainda mais e operar, primeiramente, uma redução eidética da vivência. A primeira redução já não pertence mais ao campo psicológico, logo ela não opera por um simples ato de abstração das qualidades inessenciais dos objetos empíricos. A primeira redução move-se já no domínio das essências: neste o objeto é somente o que nos aparece como *cogitatum* do *cogito*. O que assim se evidencia é a consciência pura como correlato essencial do objeto reduzido, consciência esta que já não possui qualquer predicado substancial como ocorre no âmbito do psicologismo. O que o psicologismo realiza sem a redução é somente uma mudança de objeto, não de atitude, permanecendo (no que se refere ao problema do conhecimento) tributário de todos os prejuízos naturalistas.

É necessário apresentar a redução como a atitude propriamente fenomenológica, pois esta instala-se numa região aquém de toda oposição e dualidade, na qual a própria posição natural é tematizada⁴⁹³. A atitude reflexiva nos mostra que ali onde parecia haver somente uma atitude ingênua já habitava o transcendental de modo não tematizado.

493 Cf. BARBARAS, RENAUD, in “*Introduction à la phénoménologie de Husserl*”, p. 91: “O mundo não é posto, ele é reencontrado, descoberto. O próprio da atitude natural é justamente que o mundo se dá como *anterior* e *fundador* dos atos pelos quais eu me refiro a ele – e não como o correlato destes atos, ou seja, como posto por eles. Assim, em virtude desta própria tese natural, a dimensão propriamente subjetiva da relação ao mundo é, ela mesma, concebida de modo *intramundano*.”

Temos, pois, a posição de existência dos objetos reduzida perante a consciência pura em que o que aparece é tomado como um dado (*Gegebenheit*) absoluto. “Nada inquirimos então acerca de fenômenos psicológicos, não falamos deles, nem de certas ocorrências da chamada realidade efetiva (cuja existência permanece inteiramente em questão), mas do que é e vale, quer exista ou não algo como a realidade objetiva, quer seja ou não legítima a posição de tais transcendências”⁴⁹⁴.

A redução transcendental, por conseguinte, reduz toda transcendência objetiva ao absolutamente dado à consciência, a um campo de imanência transcendental. Neste sentido, pouco interessa a existência efetiva do puramente percebido. O mundo é isto que se apresenta enquanto pensado, expresso pela fórmula tardia que a *Krisis* nos apresenta: *Ego-cogito-cogitata qua cogitata*. O dado numa vivência puramente considerada é um dado absoluto.

Porém, a partir da caracterização feita acima não acabamos recaindo na mesma posição de Descartes ao estabelecer a certeza apodítica do *Cogito*? Isto exige que retornemos mais uma vez à noção de intencionalidade e o estatuto radical que Husserl lhe confere como essência da consciência.

Como é sabido, nas *Meditações cartesianas*, Husserl afirma que a fenomenologia poderia mesmo ser considerada, em certa medida, como um neocartesianismo. No entanto, um dos muitos aspectos que separam Husserl do pai do *Cogito* é o conceito de intencionalidade que está na base da compreensão de consciência pela fenomenologia⁴⁹⁵. Ou seja, toda consciência visa algo que não ela mesma, rumo

494 *Die Idee der Phänomenologie*, p. 61.

495 Descartes ao atravessar todo o percurso da dúvida metódica chega à conclusão indubitável de que é algo enquanto duvida: “Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.” (Descartes, *Meditações metafísicas*; meditação segunda). O problema posterior será o de saber como se dá a relação entre a consciência e os objetos compreendidos como duas instâncias separadas, como exteriores enfim. Esta separação, para Husserl, é a continuação filosófica dos prejuízos galilaicos que estavam na base da teorização da natureza, pois Galileu, ao enxergar o mundo pelas lentes da geometria, fazia “abstração dos sujeitos” e compreendia a natureza como “mundo de corpos realmente fechado sobre si”. Com a redução, não faz sentido pensar o subjetivo oposto ao não-subjetivo. O objetivo torna-se também subjetivo como seu ato correlato.

constantemente para fora de si. Mas Husserl divide ainda a intencionalidade em psicológica e transcendental e, segundo seu juízo, seu mestre havia ficado apenas na primeira. Além desta distinção, Husserl dá ainda um passo radical ao definir a intencionalidade como essência da consciência e, neste sentido, a consciência não preexiste ao seu ato. A unidade da consciência não está dada previamente à multiplicidade das vivências, não sendo, desta maneira, mera condição de possibilidade para as vivências. Antes, é no interior do próprio fluxo da vivência que a consciência se dá. Os atos da consciência são definidos como vivências intencionais, e não como atividades psíquicas; distante de qualquer compreensão psíquica, a consciência é “(...) referência intencional”⁴⁹⁶.

Em relação à posição natural é necessário compreender que a natureza e seu sentido se determinam pelo sentido intrínseco da referência intencional da consciência, e não o inverso. O que existe para nós não é uma realidade oculta por detrás dos fenômenos que nos apareceria através de signos ou imagens. A própria estrutura “concreta” dos fenômenos nos dá o fluxo “todo” da realidade, como correlato essencial dos atos da consciência. Deste modo a essência da consciência ruma para “fora” de si, “a essência de todo cogito atual implica que ele seja consciência de algo”⁴⁹⁷. E, na medida em que a consciência é incondicionalmente consciência de algo, o problema cartesiano de saber se pode estar tão certo da existência do mundo quanto está certo da existência da consciência é, no mínimo, despropositado. “É preciso atentar que *não é aqui a questão de uma relação entre algum evento psicológico, que chamaríamos de vivência, e um outro existente real da natureza (realen Dasein) com o nome de objeto – ou de uma ligação psicológica que se produziria entre um e outro na realidade objetiva (objektiver)*. O que está em jogo são ao contrário as vivências consideradas puramente em função de sua essência, *das essências puras*, assim como o que é incluso *a priori* na essência, segundo uma relação de *necessidade incondicionada*”⁴⁹⁸.e potenciais tomadas em sua

496 *Investigações Lógicas V*, §11.

497 *Idéias I*, §36, p.115.

498 *Idéias I*, §36, p. 116.

plenitude concreta, mas todos os momentos reais (*reellen*) suscetíveis de serem descobertos neste fluxo e em suas partes concretas”⁴⁹⁹.

A consciência fenomenológica, desde as *Investigações lógicas*, é compreendida como a unidade pura, e não empírica, das vivências. “Se distinguirmos o corpo do eu e este do eu empírico e restringirmos o eu psíquico puro a seu conteúdo fenomenológico, o eu puro permanece reduzido à unidade da consciência, ou seja, à complexão real das vivências [...]”⁵⁰⁰. E mais adiante: “O eu, fenomenologicamente reduzido, não é nada peculiar que paira sobre as múltiplas vivências; é simplesmente idêntico à unidade sintética própria a estas”⁵⁰¹. Ou seja, a consciência não é nada além do próprio fluxo de vivências considerado puramente. O princípio de sua unificação é encontrado sinteticamente no interior do próprio fluxo. Não é necessário que para a “consciência de” exista ainda um outro fluxo por trás de si como seu fundamento: a consciência é consciência não posicional de si. Desde então a intencionalidade é este “indicar”, esta “direção” que expressa um sentido sem mesmo, num primeiro momento, reivindicar qualquer base intuitiva. Por outro lado, conhecemos também o teor antiformalista expresso no lema “*zu den Sachen selbst*” pelo qual as *Investigações* se tornaram célebres. Resta que devemos esclarecer estes problemas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Husserl:

Die Idee der Phänomenologie, Haag: Martinus Nijhoff, Band II, 1958.

Erste Philosophie, Haag: Martinus Nijhoff, Band VII, Erster Teil, 1956.

Idées directrices pour une phénoménologie (Introduction generale à la phénoménologie pure), Trad. Paul Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950.

499 *Idéias I*, idem, p. 117.

500 *Investigações Lógicas V*, §4, p.480.

501 *Idem, ibidem*, p. 480.

Investigaciones lógicas, Trad. Manuel G. Morente e Jose Gaos, Madrid: Alianza, 1976.

Phänomenologie, Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana, 1962.

Méditations cartésiennes, Trad. Gabrielle Peiffer et E. Lévinas, Paris: Vrin, 1947.

Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

Outras Obras:

Alves, Pedro M. S. – *Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

Barbaras, Renaud – *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris: Les Éditions de la Transparence, 2004.

Conrad-Martius, H. – *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in Edmund Husserl 1859-1959, Haag: M. Nijhoff.

Descartes, René – *Meditações*, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, in Col. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Lebrun, Gérard – *Hegel e a “ingenuidade” cartesiana*, in Revista Analytica, volume 3, número 1, 1998.

Moura, Carlos Alberto Ribeiro de – *Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*, in Revista Analytica, volume 3, número 1, 1998.

_____ - *Crítica da razão na fenomenologia*, São Paulo: Nova Stella, EDUSP, 1989.

Husserl e a herança cartesiana: do ego psicológico à subjetividade transcendental

Nabais, Nuno – *A evidência da possibilidade (A questão modal na fenomenologia de Husserl)*, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

Da transfiguração do “mundo da arte” de Arthur Danto à teoria institucional de George Dickie: a natureza da arte a partir de uma análise comparada.

Eloiza Henequin

Pós-Graduação pela UFPR

A questão filosófica que envolve a natureza da arte é antiga. Diversos teóricos apresentaram, ao longo da história da arte, teses visando elucidar ou, pelo menos, justificar a natureza da arte inserida em cada contexto específico. Entretanto, a partir da metade do século XX essa necessidade de conceituar a arte impôs-se, notadamente, em virtude das mais diversas formas de manifestações artísticas que se apresentaram no cenário cultural, em especial no campo das artes visuais.

Desde os anos de 1950, o interesse filosófico pela natureza da arte indicava que a produção moderna havia evidenciado uma tendência que parecia ser norteadora a toda produção artística desde o início do século XX. Tal tendência consistir-se-ia na apropriação do objeto de arte como sua própria natureza, ou melhor, a autonomia da arte frente à outras práticas.

No campo da Estética, foram desenvolvidas várias teorias que podemos dividir em dois grandes grupos. O primeiro, agrupava teorias que buscavam caracterizar a experiência da arte com base na fenomenologia. O outro, reunia teorias que se preocupavam com a definição e a hermenêutica da arte. Nesse último grupo, os estudos desenvolvidos foram influenciados pela filosofia analítica e, mais especificamente, pela filosofia da linguagem. Nessa linha, destacamos a obra de Arthur Danto, que visava buscar uma definição essencial para a arte.

Arthur Danto, influenciado por manifestações artísticas que despontaram nas décadas de 1950 e 1960, principalmente pelos *readymades* e pela obra de Andy Warhol, publicou o artigo “*The Artworld*”, em 1964. Seu trabalho apresentou uma nova alternativa para

a tarefa de definição da arte: o conceito de “Mundo da Arte” como instrumento de legitimação para objetos indiscerníveis. Segundo Danto, a questão da natureza da arte para a filosofia é ampliada em sua complexidade ao tentar diferenciar dois elementos indiscerníveis, sendo um tomado como obra de arte e o outro como um objeto de uso comum.

No supracitado texto, Danto abordou questões surgidas com as práticas artísticas como problemas eminentemente filosóficos. Para Arthur Danto, caberia à filosofia entender e, portanto, fornecer um embasamento teórico à questão da natureza da arte. Para tanto, o filósofo propõe respostas para além do âmbito da crítica e da teoria da arte.

Para analisar a trajetória da obra de Arthur Danto precisamos considerar fatos do contexto político-sócio-cultural da época. As novas vanguardas artísticas associadas à mudança do polo artístico mundial - de Paris para Nova York - influenciaram a radicalização de uma quebra de paradigma que já estava em curso desde o início do século XX.

Ainda que a filosofia da arte refletisse em suas posições o que se passava na arte desse momento, ou seja, a perda de referenciais estéticos e formais, Arthur Danto é o primeiro filósofo a examinar a produção artística de seu tempo como exemplar do que se passa na arte e, a partir deste ponto, elaborou suas considerações teóricas.

Para Danto a questão da crise do estatuto da arte só poderia ser colocada, e mais ainda, colocada da maneira que havia sido posta, pela arte de seu tempo. Quando examina a produção de Andy Warhol só pode fazê-lo levando em conta tudo o que envolve o momento histórico, da história da arte, em que este havia produzido sua obra. “... numa época em que os afrescos de uma igreja eram o que se considerava arte, essa questão simplesmente não se colocava, porque a arte não existia como instituição. É a contradição constitutiva do regime estético. Os universos de percepção não compreendem mais os mesmos objetos, nem os mesmos sujeitos, não funcionam mais nas mesmas regras, então se instauram possibilidades inéditas”⁵⁰².

Segundo Danto, a “representação da representação” ligada a certo

502 DANTO, 2010, p. 165.

tipo de procedimento ou de instituição sempre foi necessária para identificar uma coisa como pertencente ao universo da arte. Danto aponta que no mundo contemporâneo há uma contradição máxima no campo artístico, isto porque qualquer coisa pode entrar na esfera da arte. “Mais do que nunca, a arte contemporânea se constitui como uma esfera à parte, com as pessoas que a produzem, com as instituições que a fazem circular, seus críticos”⁵⁰³.

Danto sugere que o espectador do “Mundo da Arte” é uma pessoa informada, conhecedora do “ambiente” artístico e que possui um senso estético bem desenvolvido para reconhecer os objetos como obras de arte. Isto porque, para Danto faz-se necessário um prévio conhecimento intelectual para perceber a obra de arte e poder participar do que ele denomina “atmosfera”, ou seja, esse âmbito de significação em que ocorre as relações entre público e obra. Apenas esse espectador diferenciado pode vivenciar a experiência estética, desconsiderando julgamentos de gosto, apreciações subjetivas e avaliações qualitativas.

A partir de 1969, o filósofo norte-americano George Dickie passará a utilizar o termo “Mundo da Arte”, apresentado por Danto, numa tentativa de aproximá-lo ao funcionamento de uma instituição social. No artigo *Defining Art*, de 1969, George Dickie apresenta elementos do que viriam a compor a primeira versão da “Teoria Institucional da Arte”. Neste artigo, parece claro que Dickie assume as premissas de Danto e pretende avançar com aquilo que acredita ser a explicitação do conteúdo de sua tese principal, por meio de uma definição real que escapasse às restrições previstas pelas teorias da arte apresentadas até aquele momento.

A teoria de Dickie apresenta-se como uma tentativa de acomodar os novos fatos ao mundo da arte, servindo como uma teoria da arte. O que ele produziu foi um tipo de definição que poderia ser chamada de “formal”. Segundo Dickie, se as obras de arte parecem não possuir em comum nenhuma propriedade específica, talvez a essência da arte não resida nas suas propriedades estéticas.

Para Dickie as teorias tradicionais da arte falharam em tentar apontar um conceito essencial para a arte. Isto porque, assim como a

503 DANTO, 2006, p. 15.

teoria que relaciona a arte à representação tomou a imitação como essência da arte, e se concentrou em uma propriedade relacional da obra, isto é, na relação entre a arte e o seu conteúdo; a teoria da arte como expressão enfatizou a relação da arte com as emoções ou sentimentos do artista.

Para a “Teoria Institucional da Arte” tal como as pessoas, os objetos podem adquirir determinados estatutos apenas porque há instituições capazes de os outorgar. Desta maneira, também os objetos adquirem o estatuto de obra de arte, porque pertencem ao âmbito da instituição “Mundo da Arte”.

Dickie vislumbra no sucesso histórico dos *readymades* uma indicação fundamental para uma possível definição do conceito de arte. “Na grande confusão causada por aqueles objetos e seus correlatos havia algo, pelo menos, que a reflexão filosófica sobre a arte não devia excluir: o “mundo da arte”, ou seja, uma instituição que funciona a partir da normatização de práticas (ações) sociais que definem o lugar próprio da arte, e que compreende nas suas normas: artistas, historiadores, espaços de exibição, críticos, público em geral, assim como as teorias que funcionam como condicionantes para algumas obras.”⁵⁰⁴.

Dickie chama de “ação de conferir estatuto de arte” essa ação tipicamente humana, e que teria ficado evidente, apesar de sempre ter existido, a partir do dadaísmo, movimento que propunha como arte objetos triviais conscientemente escolhidos. O poder da concessão do estatuto da arte não acontece quando um artista cria, imagina e produz uma obra de arte, nem quando coloca à disposição sua obra para que seja apreciada, ou ainda, quando um artista visualiza propriedades especiais em um objeto encontrado com o intuito de exibi-lo para apreciação e avaliação.

O ato de conferir ao objeto de arte a condição de candidato à apreciação deve ser realizado pelo artista, pelo curador, crítico, esteta, galerista, espectador, e assim por diante, em função do conhecimento teórico e de experiências adquiridas e enriquecidas pelo pertencimento ao próprio mundo da arte.

504 DICKIE, 2007, p. 106.

Dickie aceita o pressuposto de Danto de que o entendimento filosófico da arte tem início quando se percebe que nenhuma propriedade visível distingue a realidade da arte em geral. Nesse sentido, ele estaria seguindo a perspectiva aberta por essa observação, ao propor um deslocamento da análise para as propriedades extrínsecas à materialidade das obras a fim de responder à pergunta sobre a natureza da arte. Dickie, além de valorizar a ação do artista ou do grupo de pessoas envolvidas no processo de criação e exposição de obras, busca metodologicamente evitar que casos particulares se tornem contra-exemplos que desabonem a validade universal da definição do conceito de arte.

O Mundo da Arte é, portanto, para Dickie, uma tentativa de acomodar os novos movimentos artísticos como manifestações legítimas de arte. Se as obras de arte parecem não possuir em comum nenhuma propriedade específica, diz Dickie, é porque simplesmente a essência da arte não reside em supostas propriedades, mas se encontra presente no contexto que as define como tal. No sentido de entender esse contexto, Dickie aponta para seu caráter estrutural: a estrutura complexa na qual se inscrevem as obras de arte da qual fala Danto.

De acordo com Dickie, Danto estaria se referindo, efetivamente, à natureza institucional da arte quando indica a interpretação e a necessidade do conhecimento teórico para a contemplação e entendimento da arte.

Entretanto, não obstante a proximidade interpretativa dos dois filósofos, há uma discrepância teórica entre suas concepções de Mundo da Arte. Enquanto o mundo da arte para Danto compreende a teoria e a história da arte, Dickie faz uma abordagem mais sociológica e prática. Na sua teoria, a arte é uma atividade guiada por regras e os membros do mundo da arte desempenham papéis pré-determinados que são, em sua maioria, convencionais e que devem, portanto, ser apreendidos.

O ponto crucial de divergência entre as teses dos dois filósofos parece ser a própria noção de “Mundo da Arte”. Para Dickie, o termo serviria para intitular “uma certa instituição social” na qual os “especialistas” agem em nome da mesma. Para Danto, por sua vez, é aquele que nos permite ver alguma coisa como arte, encerra também um caráter institucional, mas em decorrência, por certo, da própria

Da transfiguração do “mundo da arte” de Arthur Danto à teoria institucional de George Dickie: a natureza da arte a partir de uma análise comparada

estrutura estabelecida e identificável – composta pelas obras de arte historicamente ordenadas e pelas teorias artísticas – que o constitui.

Poderíamos inferir que os especialistas de Dickie agem em nome de “certa instituição social” (o Mundo da Arte), enquanto que os especialistas de Danto são informados pelas teorias artísticas e pela história da arte, ou, de acordo com sua revisão, pelo mundo historicamente ordenado das obras de arte, emancipadas por teorias que são elas mesmas historicamente ordenadas⁵⁰⁵.

Não há no sentido apresentado por Dickie nenhuma referência à constituição dessa “certa instituição social”, mantendo-se, desse modo, a circularidade da Teoria Institucional da Arte, ao passo que na versão de Danto, a remissão a um conjunto de razões capaz de fundamentar a classificação da obra de arte não é apenas possível, é estritamente necessário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DANTO, Arthur C. *A Transfiguração do Lugar-Comum*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. *Após o Fim da Arte, A Arte Contemporânea e os Limites da História*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. *O Mundo da Arte*. In: *O que é Arte? A perspectiva analítica*. Trad. Carmo D'Orey. Lisboa: Dinalivro, 2007. p. 79-100.

_____. *O filósofo como Andy Warhol*. *Ars: Revista do Departamento de Artes Plásticas da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo*. Vol. 1, n. 4, pp. 98-115. São Paulo: ECA/USP, 2004.

DICKIE, George. *Art and Aesthetic: An Institutional Analysis*. Cornell University Press, 1974.

505 DANTO, 2006, p. 38.

Eloiza Henequin

_____. *Defining Art*. In: *American Philosophical Quarterly*.
Volume 6, Number 3, July 1969, pp. 253-256.

_____. *Introdução à Estética*. Trad. de Vitor Guerreiro.
Revisão científica de Desidério Murcho. Lisboa, Bizâncio, 2008.

_____. *The Art Circle*. Haven Publications, 1984.

_____. *What is Art?* In: *O que é arte? A perspectiva analítica*.
Trad. Carmo D'Orey. Lisboa: Dinalivro, 2007. p.101-118

Espectros do outro em Merleau-Ponty e Lévinas

André Dias de Andrade

Doutorando em Filosofia pela UFSCAR

O elemento comum e que servirá de base para o diálogo entre os autores, Merleau-Ponty e Lévinas, se encontra na noção de “transcendência”, já que tal noção situa o lugar que a relação com o outro ocupa em suas filosofias. Deve-se compreender primeiro como a transcendência é o movimento próprio em direção a uma dimensão intersubjetiva a partir da qual toma forma a relação social. Esse movimento e território comum se evidenciam na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, uma vez que ali a percepção não é compreendida como uma dentre as faculdades do sujeito, mas como abertura originária ao sentido e, portanto, a outrem. Além disso, tal descrição encontra um viés mais fundamental para a relação do que aquele quando buscamos pensar outra pessoa enquanto sujeito, tal qual a mim mesmo, e incorremos nas dificuldades de somente admitir sua subjetividade de maneira indutiva ou de o reduzir a um mero objeto. Não é preciso acrescentar ao corpo um espírito, de modo que a intersubjetividade, compreendida como relação perceptiva entre corpos – leia-se “intercorporeidade” – passa a ser possível.

O campo perceptivo, quando considerado numa perspectiva fenomenológica que não separa o percebido de sua significação, possui o elemento comum para se erigir a relação social, já que nele o sentido percebido aparece desde já no modo de um “nós” (*on*) e não de um “eu”. Desse modo, a defesa de que toda filosofia deve começar por uma investigação do corpo próprio, havendo neste momento de sua obra a defesa de um “primado da percepção”, impele que pensemos outrem e o mundo humano como dimensões próprias ou modalidades existenciais do real enquanto tal. A noção de transcendência refere-se ao outro e ao mundo como objetos transcendentais, o que nos leva a considerar como tal transcendência *de fato*, em que a existência se define como uma orientação a um “alheio” e a um “alheio”, envolve também uma imanência *de princípio*, sendo sempre no campo perceptivo que se manifestam.

Na perspectiva de Lévinas, temos que a transcendência possui um sentido distinto daquele descrito por Merleau-Ponty. Pois se, para este, não se pode afirmar a existência de um objeto em-si ou de uma alteridade para além do percebido, e todo “alhures é sempre algo que se viu ou que se poderia ver”⁵⁰⁶, o deslocamento que tal questão sofre em Lévinas nos permite coloca-los em diálogo. Já não se trata de pensar a transcendência em um sentido *real*⁵⁰⁷ ou ontológico, mas em um sentido *ético*, de modo que Lévinas acuse toda perspectiva estritamente fenomenológica de comprometer o sentido possível à alteridade: do ponto de vista de uma investigação sobre a dimensão comum, uma *arché* ou um elo que une os termos em relação, da qual julgamos – à primeira vista – se aproximar Merleau-Ponty, a questão não encontra resolução e todo “outro” se reduz ao “mesmo”.

A proposta de Lévinas, portanto, é instituir um “primado da ética”⁵⁰⁸, concebendo esta como “filosofia primeira”, em vez de um discurso sobre o ser. Pois se a experiência da transcendência em direção ao outro não faz remissão a uma totalidade virtual em que ambos estaríamos contidos, o Mesmo e o Outro, isso significa que a alteridade não pode e nem deve ser conhecida; ela deve ser assumida do ponto de vista ético. É possível aqui ponderar a respeito da relação de retomada e superação que Lévinas visa empreender à fenomenologia. Se o autor entrevê um aspecto positivo à elaboração da *intencionalidade* pela fenomenologia, segundo a qual toda consciência e experiência possíveis se relacionam a um transcendente, que todo ato possui um correlato, não obstante salienta que sua capacidade de romper com o conhecimento estritamente teórico e o sentido objetivável⁵⁰⁹ não vai até

506 MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 379; cf. 411 questiona: como encontrar *alhures* uma presença de si a si?

507 Mesmo na fenomenologia, quando esta ainda se isenta de qualquer compromisso com uma ontologia dos objetos naturais, temos que sua conversão do ser ao sentido ainda compreende neste último a “efetividade” ou “realidade efetiva” (*Wirklichkeit*), de modo que tal relação de conhecimento, de modo geral, também repousa sob a inflexão de sentido que Lévinas procura realizar.

508 LÉVINAS, 1961, p. 77.

509 E tal leitura da fenomenologia se faz presente desde seu primeiro trabalho, ainda em 1930, sobre Husserl. Em *Théorie de L'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* antevê a possibilidade da fenomenologia liberar a filosofia do primado do conhecimento e,

o fim, sendo toda transcendência subsumida à forma de um *objeto* de conhecimento.

A alteridade radical do Outro não poderia figurar sob a forma de um objeto, desdobrar-se completamente ao olhar duma consciência, de modo que é preciso converter a intencionalidade em *desejo*, ou seja, numa relação a um desejado que, ao não convertê-lo em tese, resguarda-lhe a transcendência – uma relação ética que mantém que vincula e, ao mesmo tempo, mantém a separação e a diferença entre seus termos. Tal intencionalidade em sentido novo se relaciona com a ideia de *infinito*. A relação com outra pessoa é relação ao infinito na medida em que me aproxima dele, mas mantém sua absoluta exterioridade; o conteúdo mesmo desta ligação assimétrica transborda uma relação cognitiva do tipo sujeito-objeto. Mantendo-se fiel à letra de Descartes, o infinito é aquilo que concebemos mas não compreendemos, tal como outrem é um ideado que extrapola a ideia que dele temos. Pensar que a relação a outrem é mais originária que a relação a objetos é pensar que a ética vem antes da teoria do conhecimento e, segundo Lévinas, da ontologia.

assim, compreender “objetos” que não são da ordem da teoria, mas da prática (termo empregado aqui e que podemos tomar como preambular à “ética”). “Uma vez que a verdade não se encontra essencialmente no juízo, mas na intencionalidade intuitiva, nosso contato com o mundo dos valores usuais e práticos tem, sob essa rubrica, um direito legítimo [...]. A existência de um valor, seu modo de se apresentar à vida, não tem a estrutura ontológica do ser representado teoricamente” (LÉVINAS, 1930, p. 191). Deve-se esclarecer fenomenologicamente, o que não significa aqui apenas “teoricamente”, estas “maneiras de existir” dos valores. Mas a fenomenologia de Husserl ainda concederia um papel privilegiado à teoria, sendo a coisa material o modelo de coisa em geral e, deste modo, tendo como horizonte o *conhecimento*. Como dissemos o Outro é o “objeto” ou “fenômeno” por excelência de uma experiência que não é saber ou conhecimento, mas assunção e valor éticos. Alguns anos mais tarde, ainda sobre Husserl, escreverá que “o próprio contato com as coisas é sua intelecção, sem isto o objeto não poderia ‘afetar’ o pensamento, não poderia se lhe tornar interior e a noção mesma de interioridade permaneceria não explicada. [...] Não é por seu conteúdo sensível, mas por sua objetividade que o objeto se refere à consciência. O idealismo fenomenológico não é então o resultado do fato de que o sujeito está encerrado nele mesmo. Ele é comandado por uma teoria do sujeito, pelo fato de que ele está aberto a tudo, que ele é universal, que ele se relaciona a tudo” (LÉVINAS, 1949, p. 32-33)).

Assim, cremos que a censura levinasiana ao esquema fenomenológico, através da inserção da figura do Outro como infinito, como um *noema* ou *cogitatum* que sempre extrapolam sua *noese*, pode mesmo ser estendida à teoria de Merleau-Ponty, não apenas com a elaboração de uma intencionalidade “noemática”, “motora”, “corporal”, referentes à *Fenomenologia da Percepção*, mas posteriormente, em seus últimos escritos ao pensar um vínculo entre Eu e Outro mais fundamental que aquele descrito pela própria intencionalidade. Reconstruímos o que Lévinas diz a respeito disso, em escritos mais tardios, de modo a procurar demonstrar a insuficiência mais geral em abordar a questão do Outro. A intenção crítica de Lévinas pode então ser vislumbrada em toda sua envergadura: não se trata apenas de recusar as intencionalidades “objetivantes” como insuficientes à experiência da alteridade, mas de julgar insatisfatório todo e qualquer empreendimento ontológico, tal como Merleau-Ponty propõe no limiar dos anos 1960.

Nesse momento é possível fazer remissão ao aparato conceitual com que Merleau-Ponty compreende o campo fenomenal e, neste, a especificidade da transcendência do Outro. Se na época da *Fenomenologia da Percepção*⁵¹⁰ há ainda a dificuldade de se desvencilhar do sentido como tendo uma forma de presença, a qual guarda um aspecto positivo em que o dado deve estar inteiramente desdobrado no campo perceptivo e, portanto, torna difícil a elaboração de um sentido para a alteridade, consideramos que em textos posteriores poderia ocorrer um “acerto de contas”, uma vez que Merleau-Ponty elabora uma ali uma nova concepção de intersubjetividade. Trata-se de pensar um relação *indireta* ou *lateral* de sentido, entretida na linguagem, em que Eu e Outro não são campos de presença incomunicáveis, mas sistemas diacríticos. Assim, não se trata de pensar a presença do Outro, seja ela real ou ética, mas de renovar o problema geral da intersubjetividade.

Assim, nossa intenção foi enunciar os termos do debate em ambos os autores; sobre como a intencionalidade e o desejo se chocam no papel de abertura à transcendência, seja esta de caráter fenomenológico

510 1945.

ou ética, a fim de demarcar a questão da alteridade como uma questão limítrofe entre a fenomenologia e seus opositores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LÉVINAS, E.. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1984.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

_____. *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*. Paris: Le livre de poche, 1990.

_____. *Hors Sujet*, Paris: Le Livre de Poche, coll. Biblio-essais, 1997.

MERLEAU-PONTY, M.. *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*, Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Les Aventures de la Dialectique*, Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

O Conceito de “sem Estado”: a dinâmica do direito de ter direitos em Hannah Arendt

Luigi Giuseppe Barbieri Ferrarini

Instituto de Criminologia e Política Criminal

Hannah Arendt concebe o direito de ter direitos como resposta a um quadro de total desconsideração dos direitos humanos, conjecturados, por uma convicção comum, como inalienáveis e inerentes a todos os indivíduos; em síntese, a autora identifica que de nada valeria ser dotado de tais direitos caso inexistente um Estado disposto a garanti-los, com o qual teriam um vínculo de nacionalidade. A máxima evidência desta conclusão foram os movimentos totalitários, que, nos campos de concentração e extermínio, destruíram fisicamente milhões de pessoas, tomando-as como plenamente descartáveis e supérfluas.

Assim, em tentativa de entender como foi possível o aparecimento de tais movimentos, Hannah Arendt efetuou uma análise de sua época, identificando que as organizações totalitárias se valeram de um quadro de esfacelamento da autoridade política – último estágio de uma crise que já se manifestava nas esferas da religião e da tradição –, que tornou a nação nova fonte legitimadora da soberania dos Estados, ao mesmo tempo no qual ocorria o reconhecimento legal dos direitos humanos para aqueles reputados como cidadãos.

Para compreensão de tal fenômeno, deve-se notar que a autora revela que a dúvida, resultante particularmente da ciência moderna, fez com que os homens não mais cressem nas verdades que seriam a si reveladas, passando-se a confiar somente naquilo que se produzia. Por tal razão, deixou o homem de ser definido como *animal rationale*, tornando-se o *homo faber*; todavia, abandonando a fabricação de objetos destinados a perdurarem no mundo, passando a trabalhar tão somente para satisfazer suas necessidades biológicas e para poder consumir, transformou-se o indivíduo, deste modo, no *animal laborans*.

Logo, nesta condição, não teriam mais os homens tempo para a contemplação – necessário para ver o mundo e se compartilhar experiências com os demais –, posto que o *animal laborans* destinaria seu

tempo livre tão somente para seu lazer e consumo. Diante deste quadro, ocupado tão somente em fabricar e consumir, o indivíduo abandonou a esfera pública, tornando-se completamente desvinculado das experiências passadas e desarticulado dos demais, perdendo seu vínculo com a tradição. Tais condições tornaram possível o surgimento do totalitarismo, pois a esfera pública se transformou num mero espaço administrativo, não mais sendo o local onde os indivíduos se interligariam.

Ademais, como mencionado, deve-se observar que a dúvida, característica da época moderna, afetou significativamente a religião e a autoridade. Naquele contexto, para que se pudesse falar em autoridade, deveria se considerar uma fonte transcendente da qual esta emanaria, e, inclusive, seria reconhecida como legítima pelas partes envolvidas. Neste sentido, percebe-se que seria característica dos Estados absolutos tal fonte de autoridade transcendente, pois a soberania dos reis era advinda de um direito divino, revelando-se, também neste aspecto, a crise da religião. Entretanto, além de não mais se poder confiar em uma autoridade revelada, com o declínio das monarquias absolutas e com as Revoluções modernas fez-se necessária uma nova fonte legitimadora de soberania, local que foi ocupado pelo ideal de nação.

Criou-se, naquele momento, a ideia de uma tríade existente entre um Estado, caracterizado por uma nação, em um determinado território; assim, fez-se presente um movimento de demarcação das fronteiras nacionais, com o intento de que a população encontrada no território de um Estado fosse identificada com a nação que o representasse. Desta relação, foi criado entre os indivíduos e seus Estados correspondentes o vínculo da nacionalidade, que, por sua vez, garantiria a tutela dos direitos daqueles que fossem considerados como seus cidadãos, inclusive contra os demais Estados. Ademais, ao mesmo tempo em que se buscava identificar o espaço territorial dos Estados com um determinado grupo de indivíduos correspondente à sua nação, passou-se a realizar a afirmação constitucional dos direitos humanos, principalmente daqueles considerados como de primeira dimensão, ou seja, entendidos como direitos contra o poder do Estado.

Entretanto, estes dois fatores – busca da determinação territorial de acordo com uma nação e a constitucionalização dos direitos do homem

– fizeram com que diversos grupos de pessoas não pudessem ser identificados enquanto nacionais de nenhum país, tratando-se, em grande parte, daqueles oriundos da dissolução dos Impérios multinacionais.

Estes indivíduos, constituídos pelas minorias e apátridas, justamente por se encontrarem fora da estrutura da tríade de identificação existente entre Estado, nação e território, não estavam juridicamente tutelados, pois a si não se aplicariam os direitos destinados aos nacionais, cidadãos. Todavia, sua presença em território alheio não se mostrava como problema, até que, após a Primeira Guerra Mundial e em decorrência desta, formou-se um quadro de extremo desemprego, inflação e deslocamentos maciços de populações. Deste modo, com o fim de preservar o “povo estatal”, surgiram políticas de desnacionalização e desnaturalização, sendo o alvo destas, aqueles indivíduos que, por alguma razão, não poderiam ser considerados como nacionais.

Tais pessoas seriam consideradas como indesejáveis onde quer que fossem, não existindo para si um lugar no mundo. Para onde quer que migrassem, sofreriam restrições de direitos ou, de forma ainda pior, sequer seriam considerados pelas leis. Percebe-se desta forma que, enquanto era identificada a ordem jurídica dos Estados com o vínculo de nacionalidade, não haveria leis para os apátridas e para as minorias, tornando-se, estes, indivíduos “sem Estado”.

Desta maneira, considerando-se que inexistentes leis aplicáveis a tais indivíduos, bem como representando estes um incômodo onde quer que se estabelecessem, tornavam-se plenamente supérfluos, descartáveis, o que culminou na “solução” de seu extermínio físico nos campos de concentração.

Diante de tais fatos, Hannah Arendt percebeu que de nada valeriam direitos considerados como inerentes a todos se não existisse um Estado empenhado em afirmá-los.

Por tal razão, a pensadora concebe o “direito de se ter direitos”, tendo em vista que, antes e mais importante de se considerar o homem dotado de direitos natos, fundamentais, deve-se possuir o direito de tê-los. Destarte, não se poderia confiar em direitos simplesmente dados,

mas estes deveriam ser construídos pelos homens em conjunto, na esfera pública, o que seria possível, tão somente, através da cidadania.

Para que tal construção ocorresse, seria necessário um espaço público no qual todos os indivíduos se identificassem como iguais, o que demonstra que a perda dos sem Estado não foi simplesmente territorial, mas, essencialmente, a perda da possibilidade de se expressar e comunicar em uma comunidade política.

Somente através da cidadania seria possível, a cada um dos indivíduos, pugnar pela afirmação de seus direitos, pois, com esta, haveria uma comunidade política onde todos seriam considerados iguais, com um consequente processo de equalização de diferenças. Para Hannah Arendt, o homem é caracterizado por, essencialmente, estar entre outros homens, sendo inerente a si a pluralidade. Logo, retirar qualquer indivíduo de sua comunidade política, como no caso dos apátridas e das minorias, seria o mesmo que tomar de si a condição de sua existência.

Tão somente através do discurso poderão os indivíduos expressar suas diferenças, aquilo que faz de cada um ser singular. Logo, evidenciase o pensamento da autora, pois somente a cidadania, que torna legalmente todos os homens iguais na esfera política, possibilitaria o espaço de fala necessário para a equalização das diferenças.

Portanto, muito antes de se considerar a existência de direitos inalienáveis e inerentes a todos os indivíduos, deve-se ter o direito de ter tais direitos. Isto significa, para Hannah Arendt, a possibilidade de participação em uma comunidade política e o acesso a esta, garantido através da cidadania. Assim, será criada uma esfera onde prevalecerá o discurso, e, por convenção do corpo político, será reconhecida a igualdade entre todos os indivíduos, revelando que os direitos do homem não podem ser considerados como dados, mas devem ser construídos pela própria humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* 1. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 136.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt: Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*. Dijon: Payot Lausanne, 2000.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a17.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2013.

FERREIRA DE ALMEIDA, Francisco António de Macedo Lucas. *Direito Internacional Público*. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 2003.

FRANÇA. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, de 2 de outubro de 1789. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/Droit->

francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>. Acesso em: 11 abr. 2013.

FRY, Karin. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HOBBSBAWN, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Era dos extremos: o breve século xx: 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 13.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 17.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LISOWSKI, Telma Rocha. *A Apatridia e o “Direito a ter Direitos”*: Um Estudo sobre o Histórico e o Estatuto Jurídico dos Apátridas. Disponível em: <http://www.pge.pr.gov.br/arquivos/File/Revista_PGE_2012/Artigo_4_A_Apatridia.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2013.

OLIVEIRA, Luciano. *10 lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2012.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano*. São Paulo: Saraiva, 2006.

SÉMELIN, Jacques. *Purificar e Destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

SOUKI, Nádía. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SPEER, Albert. *Spandau: os diários secretos*. Tradução de Guilherme da Nóbrega Cesariano. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.

Psicopolítica e capitalismo das emoções: da teoria crítica a Byung-Chul Han

Benito Eduardo Araujo Maeso

Professor Assistente - IFPR

Partamos de uma afirmação corajosa: o conceito de biopolítica não permite a compreensão da subjetivação e poder atuais - ou do funcionamento do capitalismo hoje. No regime neoliberal a prioridade não é a exploração do biológico, somático ou corporal, mas a da *psique* como força produtiva e consumidora, assim como o capital produz formas imateriais. Certamente ainda existe a fábrica, o horário de trabalho, os procedimentos e a materialização do produto. Porém, tais categorias de análise são impossíveis de serem aplicadas sem ressalvas, por exemplo, na indústria de softwares, no funcionamento da Bolsa de Valores ou no Facebook.

Em suma, há matéria, mas se produz e se consome o imaterial: “informam-nos que as empresas têm alma⁵¹¹”. Uma produção deste tipo imbrica-se a um consumo de igual matriz – de emoções, estilos e impulsos, no qual o produto é um modo de vida mais do que um objeto - e a um tipo bastante específico de distribuição: a Internet. A relação do indivíduo com o trabalho e consigo mesmo se modifica: da aplicação vertical de poder entre indivíduos e entre instituições e indivíduos, hoje temos uma sociedade em rede na qual a dominação se dá em fluxos horizontais de controle e vigilância contínuos. Não são mais o exame, a sanção normalizadora e a autoridade as *principais* ferramentas de adestramento, mas a política do “poder-Poder”, “poder-fazer” e seus derivados (depressão, a Síndrome de Burnout e as drogas psicoativas de rendimento). As novas técnicas de poder – mais eficazes do que as baseadas na coerção e na repetição - se coadunam ao neoliberalismo, o novo modo de pensar do capitalismo, que arranca o indivíduo do contexto histórico que forma sua compreensão de realidade e o transforma em “empresário de si”, o trabalhador que é

297

511 DELEUZE; 1992 : 211.

dono de si e, dialeticamente, explora a si mesmo: é seu próprio senhor e escravo.

Eros e Psique

A ideia de um capitalismo “psíquico” não é exatamente nova: a ideia marcuseana da sociedade administrada opera com base em dois princípios fundamentais: a mais-repressão⁵¹², resultado de condições sociais específicas e mantida no interesse da dominação social; e o princípio de desempenho, um apelo por produtividade no qual o não cumprimento da “meta” traz ao indivíduo a sensação de culpa: “com sua consciência coordenada, sua intimidade abolida, suas emoções integradas em conformismo, o indivíduo não dispõe mais de “espaço mental” suficiente para desenvolver-se contra o seu sentimento de culpa⁵¹³”.

A culpa coletiva⁵¹⁴ produz a falsa individualidade, compartilhada com o grupo permitindo diferenciação (ainda que ilusória) e pertencimento simultâneos. Para Marcuse, este processo não elimina a agressividade, que se voltaria ao diferente (à alteridade) e, *in extremis*, ao próprio ser agressivo, agora alzo de si mesmo, bloqueado e reprimido.

A produção e o consumo reproduzem e justificam os processos de dominação: a sedução e cooptação se dá, talvez em maior grau, quase por uma escolha “voluntária” – mascarada em liberdade de escolha: sob a ilusão da autonomia, “os bens e serviços que os indivíduos compram controlam suas necessidades e petrificam suas faculdades”. Marcuse vê este processo como efeito da mudança no direcionamento das pulsões: a tecnologia reduz o tempo necessário para a produção de bens, liberando Eros do trabalho.

512 A necessidade de um nível de repressão do Eros acima daquele que é necessário para a existência da civilização, pois o desenvolvimento da tecnologia liberaria os corpos do trabalho e o Eros excedente precisaria ser desviado para outras atividades – como o consumo - no intuito da própria preservação das estruturas sociais.

513 MARCUSE, 1955 : 98.

514 Relacionada a uma passagem rápida do superego sobre o estágio de individualização em direção a uma socialização prematura do ego por um sistema de agentes e agências (intra e extrafamiliares).

O treinamento e obediência física ainda existem, mas a obediência mental tem papel mais decisivo, travestida por uma pretensa *liberdade de escolher obedecer*. Para executar uma tarefa com precisão e eficiência, mais do que desenvolver habilidades e respostas físicas, é preciso acreditar no que se faz. É preciso, mesmo que inconscientemente, desejar – ou ter o desejo voltado a algo. Na sociedade do “eu quero = eu posso”, o Eros agoniza por sua natureza eminentemente *negativa*, isto é, relacionada a um outro e exigir a alteridade, em uma relação assimétrica. Conforme Han, “o outro, que desejo e me fascina, carece de lugar. Se subtraí à linguagem do igual⁵¹⁵”. Num *socius* positivo, o sempre-igual e indiferenciado (administrado e unidimensional) não tem outra referência de mundo a não ser as imagens espetaculares e a projeção de si sobre o real. Na sociedade de controle e desempenho, só é possível ao indivíduo ser um projeto em permanente confecção; as relações com o outro, o diferente, o negativo, são elementos justificadores de uma positividade auto-referencial infinita. “A libido se inverte sobretudo na própria subjetividade. (...) o sujeito narcisista não pode fixar claramente seus limites. (...) O mundo se apresenta somente como uma projeção de si mesmo⁵¹⁶”.

Psicoproductividade

Na visão de Han, o incremento da produtividade passa pela otimização dos processos psíquicos e mentais via um imperativo técnico-sanitário. Melhorar a si, neurolinguística, academia, fitness, cirurgia plástica – ramos em expansão quando a intervenção ortopédica sobre os indivíduos é substituída pela intervenção estética.

Han critica inclusive a ideia de que as “tecnologias do Eu” poderiam oferecer uma saída à sociedade disciplinar. Na prática, abririam caminho para a apropriação das individualidades pelo sistema do capital. O empresário de si explora-se de forma apaixonada e voluntária. Se o *homo oeconomicus* neoliberal não é mais um sujeito obediente (conforme Foucault), a estrutura de poder e coação presente

515 HAN, 2013:5. Todas as citações de Han foram traduzidas das edições espanholas de suas obras pelo autor do artigo.

516 HAN, 2013:7.

na proclamação de liberdade neoliberal não traz em si um real potencial de liberdade. O imperativo paradoxal “seja livre” funciona como interdição: é a obrigação, o dever de gozar a liberdade que a interdita ao ser. O indivíduo não é mais sujeito ou submetido, mas sim um projeto que se inventa – coagido ao enquadramento dentro do paradigma invertido da liberdade sem limite.

O binômio trabalho/tempo se modifica. Trabalha-se o tempo todo ao mesmo tempo em que nos informamos, divertimos ou nos entretemos. A hiperconexão, que simula a multitarefa já encontrada nos animais elimina o tempo reflexivo necessário à compreensão, à negatividade que está contida dentro do conceito de liberdade (livre em relação a algo). O dever possui limites. O poder fazer, nenhum.

O papel da revolução informacional neste processo ainda precisa ser estudado, mas a afirmação de Adorno ainda é válida: “a enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo⁵¹⁷”. O que se mostra, espetacular e acelerado, opera em um nível pré-reflexivo, impulsivo/pulsional. Seduz, não ordena. O conceito de ideologia nunca pareceu tão atual ou necessário.

Economia política da aprovação

O capitalismo das emoções as celebra como expressão da liberdade do sujeito e as explora como produto, por meio da produção de instabilidades ou metaestabilidades perpétuas e pela emocionalização do processo de produção.

Mapear o fluxo deste capitalismo não é mais a análise estatística dos dados da produção e da relação trabalho/tempo, mas dominar formas de influenciar e conduzir a produção infinita de informação e emoção. A overdose informacional impede que saibamos muito mais do que aquilo que se atira à frente dos nossos olhos. Esta sobrecarga – e nossa interação/produção de informações - permite o controle do fluxo emocional. Desta forma, a eficiência da vigilância na sociedade atual está em sua amabilidade: não é mais o castigo ou a coerção física que nos molda, mas o imperativo da ausência de limite. No panóptico

517 ADORNO; 1985 : 15.

digital, nos sentimos livres, e cada um é o panóptico de si mesmo.

Se nas sociedades disciplinares as emoções eram um *empecilho*, hoje são a matéria-prima do capitalismo. A “ortopedia concentrada” supõe a criação de uma máquina sem sentimentos a partir de uma massa informe, seja por treino dos corpos, seja por desvio da pulsão. Mas a expansão do capitalismo hoje estimula a produção dos desejos e libera os corpos, promovendo a individualidade massificada. Para isso, a fábrica vira empresa; o chefe ou o capataz se transformam nos gerentes. O estímulo para o trabalho se dá por reforço de emoções positivas e catalogáveis: o reforço e a recompensa de comportamentos positivos adestram os sujeitos a repeti-los. O excesso de positividade não nos livra do negativo, mas prende-nos a cadeias de pensamento preestabelecidas.

No limite, hoje consumimos emoções. Analogamente às informações, as emoções não encontram barreira material para sua produção e consumo infinitos: estão além do valor de uso e são uma nova dimensão no valor de troca. A diferença é que este valor se transforma no elemento a ser consumido, produzido e distribuído. O fetiche ultrapassa a necessidade da mercadoria: ele é a mercadoria.

Depressão

Nas sociedades disciplinares as moléstias tinham caráter imunológico (o medo da epidemia) ou físico (amputação ou invalidez). Nas sociedades atuais de desempenho, as moléstias psíquicas são seu elemento de anomalia, derivada não mais do problema com o diferente, mas sim da positividade excessiva e do mecanismo mental escravizador resultante. Não dizemos que doenças psíquicas não possuam causas biológicas, mas sim chamando a atenção para a disseminação do diagnóstico e a amplificação do número de casos, sejam quais forem suas causas.

O princípio de desempenho maximizado na sociedade do poder-fazer traz dialeticamente a crise do não-mais-poder-fazer. Quem estipula a meta não é mais o capataz, mas o time, a equipe, em perpétua competição entre seus integrantes.

No limite, o próprio indivíduo fixa para si a meta que nunca poderá ser atingida, ou em permanente revisão. Uma mais-valia da força psíquica de trabalho. A impotência da depressão é relacionada ao fato da sociedade de desempenho ser a sociedade da hiperpotência, ao menos em sua promessa. A incapacidade real de cumprir o imperativo do poder-poder (ou o gozo como imperativo social) mergulha o ser em uma crise na qual ele introjeta a culpa/dívida pela “falha” em ser o que projeta como ideal a partir da sedução do marketing e dos estilos de vida. Sua doença pode ser curada pelo ajuste ao modelo. Isso explica o sucesso da literatura de auto-ajuda.

Aquele que fracassa entende isto como responsabilidade sua, cobrindo-se de vergonha em vez de contestar a lógica de uma sociedade baseada na exclusão. Se não podemos poder fazer algo, falhamos. Neste processo de exploração de si, o próprio indivíduo se leva à exaustão física por meio da exaustão psíquica, entrando em guerra consigo mesmo, isolado de si e do outro. A autoexploração faz o indivíduo dirigir a agressão contra si: “a depressão é uma doença narcisista, fruto de uma auto-relação exagerada, excessiva e patologicamente sobrecarregada. O sujeito narcisista-depressivo está esgotado e cansado de si”⁵¹⁸.

É característica do capitalismo neoliberal o fluxo ilimitado de informações, visto como sinônimo de liberdade dos sujeitos. Porém, é possível pensar que o imperativo da transparência (das informações, dos dados, das pessoas), gera uma não-política, uma não-individualidade e não-liberdade. O indivíduo explora a si mesmo sem precisar de ordens e expõe-se em demasia e de própria vontade, buscando a projeção de um eu social que possa ser facilmente aceito ou compartilhado, invertendo a lógica referencial em relação a si. Transparência não é liberdade.

Tal como a mudança nas formas de produção, os sujeitos hoje também são projetos metaestáveis, não tendo imagens estáveis de si. Han aponta uma correspondência entre este processo e duas características da depressão - a indecisão e a incapacidade de solução de tarefas e de processos. O sujeito de rendimento é incapaz de concluir.

518 HAN, 2013:6.

Ele se fragmenta sob a coação de ter que produzir cada vez mais. O excesso de positividade – estímulos, informações, atividades – leva à busca por maior desempenho. A sociedade do cansaço é também do *doping* emocional, físico e mental. Assim, o volume de informações e emoções produzidas, consumidas, processadas, torna-se produtor das subjetividades e ajusta as mentes à dinâmica do capitalismo neoliberal. Se somos livres para fazer, não somos livres para não-fazer. E gostamos disso. A alternativa a esta lógica é o ódio a si mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor : 1985

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34 : 1992

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: vol 1. A Vontade de saber*. 19ª edição. Rio de Janeiro, Graal : 1998

_____, *Vigiar e Punir*. 41ª edição. São Paulo. Vozes : 1987

HAN, B-C. *A sociedade do cansaço*. São Paulo, Vozes : 2015

_____, *La Agonia del Eros*. Madri, Herder : 2013

_____, *La Sociedad de la Transparencia*. Madri, Herder : 2013

_____, *Psicopolítica*. Madri, Herder : 2013

MARCUSE, H. *Eros e Civilização – uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6ª ed. Rio de Janeiro, Zahar : 1975

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo, Boitempo : 2008

