



Jornada de Pesquisa na Pós-Graduação em Filosofia da UFSM

José Lourenço Pereira da Silva

Renato Duarte Fonseca

Tiegue Vieira Rodrigues

(Orgs.)





Os trabalhos selecionados para serem integrados à XIII Semana Acadêmica da Filosofia são fundamentalmente de discentes de Mestrado e Doutorado e, como será possível notar, são indicadores de que os Programas de Pós-graduação do Brasil se encontram em franco crescimento e progresso, principalmente no que se refere ao nível qualitativo dos trabalhos. A promoção da XIII Semana Acadêmica da Filosofia é uma das maneiras pela qual o Programa de Pós-graduação em Filosofia e o Departamento de Filosofia da UFSM buscam para se manter como agentes ativos desse processo de desenvolvimento do conhecimento dentro da academia. É, pois, com esse espírito, que recebemos os ensaios dos participantes desse evento e desejamos que o enriquecimento proporcionado pelo debate e pelo intercâmbio de ideias possa ser levado adiante e transmitido também para aqueles que não puderam estar presente nesta oportunidade.



**VIII Jornada de Pesquisa na
Pós-Graduação em Filosofia da UFSM**

VIII JORNADA DE PESQUISA NA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSM

Comitê científico

Profa. Dra. Janyne Sattler (UFSC)

Profa. Dra. Mitieli Seixas (UFSM)

Prof. Dr. Renato Fonseca (UFSM)

Profa. Dra. Juliele Sievers (UFSM)

Mariane Farias de Oliveira (Mestrado UFSM)

Mateus Stein (Doutorado UFSM)

Rômulo Eisinger (Doutorado UFSM)

Comissão organizadora

Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva (UFSM)

Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)

Prof. Dr. Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)

Gabriel Bilhalva

Julia Tronco

Karine Pereira

Mateus Stein

Natália Amaral

Róbson Barcelos

Rômulo Eisinger

Susie Kovalczyk dos Santos

Úrsula Lied

**VIII Jornada de
Pesquisa na
Pós-Graduação em
Filosofia da UFSM**

Organizadores:

José Lourenço Pereira da Silva

Renato Duarte Fonseca

Tiegue Vieira Rodrigues

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

Fotografia de capa: César Schirmer Dos Santos

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVA, José Lourenço Pereira da; FONSECA, Renato Duarte; RODRIGUES, Tiegue Vieira (Orgs.)

VIII Jornada de Pesquisa na Pós-Graduação em Filosofia da UFSM [recurso eletrônico] / José Lourenço Pereira da Silva; Renato Duarte Fonseca; Tiegue Vieira Rodrigues (Orgs.)-- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

198 p.

ISBN - 978-85-5696-302-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia, 2. Programa de Pós-Graduação, 3. Pesquisa 4. UFSM I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Apresentação

É com grande satisfação que apresentamos a *XIII Semana Acadêmica da Filosofia*. Trata-se de uma jornada de pesquisa promovida pelo Programa Pós-graduação em Filosofia da UFSM cujos objetivos principais são (i) tornar público e promover o debate filosófico de qualidade, (ii) além de ampliar e fomentar as pesquisas de docentes e discentes de Programas de Pós-graduação, tanto em nível regional quanto nacional. Este evento já se encontra entre aqueles consolidados na comunidade filosófica brasileira e tem contado com a importante participação de estudantes e pesquisadores de diferentes regiões do país, inclusive, em algumas oportunidades, contamos com a presença de palestrantes estrangeiros. A *XIII Semana Acadêmica da Filosofia* é organizada a partir das linhas de pesquisa que compõem o PPG em Filosofia da UFSM: “Análise da Linguagem e Justificação”; “Ética Normativa e Metaética” e “Fenomenologia e Compreensão”. Dentre as diversas atividades que comporão a *XIII Semana Acadêmica da Filosofia* destacamos as palestras principais, os minicursos e as seções de comunicações.

Os trabalhos selecionados para serem integrados à *XIII Semana Acadêmica da Filosofia* são fundamentalmente de discentes de Mestrado e Doutorado e, como será possível notar, são indicadores de que os Programas de Pós-graduação do Brasil se encontram em franco crescimento e progresso, principalmente no que se refere ao nível qualitativo dos trabalhos. A promoção da *XIII Semana Acadêmica da Filosofia* é uma das maneiras pela qual o Programa de Pós-graduação em Filosofia e o Departamento de Filosofia da UFSM buscam para se manter como agentes ativos desse processo de desenvolvimento do conhecimento dentro da academia. É, pois, com esse espírito, que recebemos os ensaios dos participantes desse evento e desejamos que o enriquecimento proporcionado pelo debate e pelo intercâmbio de ideias possa ser levado adiante e transmitido também para aqueles que não puderam estar presente nesta oportunidade.

Os organizadores

Sumário

1.....	11
O círculo das virtudes: explorando a taxonomia baehriana	
Alexandre Ziani de Borda	
2.....	21
Nominalismo dinâmico e tipos interativos de Ian Hacking	
Bismarck de Medeiros	
3.....	29
A noção humeana de <i>universalismo moral</i> a partir do ensaio <i>Um diálogo</i>	
Bruno Portela	
4.....	37
Memória e figuras de linguagem	
César Schirmer dos Santos	
5.....	55
Consciência pré-reflexiva e a constituição do ego transcendente em <i>A Transcendência do Ego</i> de Jean-Paul Sartre	
Diego Ecker	
6.....	65
A abordagem fenomenológico-hermenêutica da intraespacialidade	
Eduardo Adirbal da Rosa	
7.....	75
Whitehead contra a natureza moderna	
Fernando Silva	
8.....	83
Duração e eternidade: duplicidade existencial na ética de Spinoza	
Gionatan Pacheco	
9.....	91
Democracia e representação	
Giuliana Serena Sprenger Fonseca	

10	99
Como temos consciência de nossos estados sensoriais?	
Glaupey Fontana	
11	107
Identidade narrativa em Ricoeur: mesmidade e ipseidade	
Janessa Pagnussat	
12.....	115
Grice e o conceito aristotélico de <i>eudaimonia</i>	
Kariel Giarolo	
13.....	125
Autoridade Normativa e Juízos Morais: uma breve análise a partir do Construtivismo Metaético e do Realismo Não-Naturalista	
Lucas Dalsotto	
14	133
O conceito de corpo subjetivo na fenomenologia henryana	
Luiz Edmundo Pinto Bonilha	
15.....	143
Corporeidade e sexualidade na <i>metontologia</i> de Heidegger	
Marcelo Vieira Lopes	
16.....	153
Interioridade de mundo	
Marli Silveira	
17.....	163
Desafios para a atribuição de identidade e simplicidade ao eu na filosofia de Hume	
Susie Kovalczyk dos Santos	
18	173
Considerações fenomenológicas da fenomenalidade pura enquanto tal: uma releitura de Michel Henry a fenomenologia de Edmund Husserl.	
Symon Salles Souto	
19.....	191
Caráter e virtude nos atos supererrogatórios	
Tiana Santanna	

O círculo das virtudes: explorando a taxonomia baehriana

Alexandre Ziani de Borda

Jason Baehr desenvolve, em sua obra *The Inquiring Mind* (2011), uma proposta acerca de como podemos agrupar as virtudes intelectuais com respeito às funções que elas desempenham em nossa vida intelectual, especialmente no que diz respeito à investigação, que o filósofo concebe como uma pesquisa ativa e intencional pela verdade acerca de uma questão (BAEHR, 2011, p. 18). Dentre os desafios que as virtudes intelectuais nos ajudam a enfrentar no contexto do estudo e da pesquisa, encontram-se os desafios relativos à (1) *motivação inicial*; (2) *concentração suficiente e apropriada*; (3) *consistência na avaliação*; (4) *integridade intelectual*; (5) *flexibilidade mental*; e (6) *persistência*¹.

Por estar meu interesse mais vinculado às demandas que precisam ser satisfeitas por agentes cognitivos enquanto estudantes, proponho que a taxonomia Baehriana não esteja restrita somente ao contexto da pesquisa, mas que ela se amplie ao contexto do estudo. Além disso, quero acrescentar dois novos grupos de virtudes intelectuais, a saber, aquelas relativas à (7) *organização* nos estudos e à (8) *deferência apropriada*. Explico. Com relação às virtudes

¹ Em “What is Inquisitiveness?” (2015), Lani Watson opera com a mesma taxonomia. Minha contribuição, aqui, foi ter identificado dois novos grupos de virtudes intelectuais, a saber, os grupos de virtudes intelectuais relativas à organização e à deferência apropriada no estudo e na pesquisa.

intelectuais relativas à organização, o ponto aqui é que um desafio muito comum da educação diz respeito à nossa organização nos estudos. De fato, a falta de organização nos estudos pode comprometer o desempenho dos estudantes nas aulas, em suas tarefas e nos exames que eles prestam periodicamente. Virtudes intelectuais como disciplina intelectual, temperança intelectual e rigor intelectual podem equipar os alunos a enfrentarem este desafio típico do estudo.

Outro desafio que podemos enfrentar no contexto do estudo diz respeito à incapacidade que alguns alunos têm de discriminar a confiabilidade dos informantes e das fontes de informação com que têm contato, o fato de estarem propensos a serem influenciados de maneira inapropriada por outros, ou mesmo de não reconhecerem sua dependência epistêmica para com os demais membros de sua comunidade, levando-os à arrogância intelectual e à falsa percepção de autossuficiência. O primeiro problema é aquilo que está envolvido em casos de doutrinação nas escolas, algo muito comum em ambientes políticos conturbados. Uma solução alternativa a projetos de lei que visem controlar o conteúdo declarado por professores em salas de aula passa exatamente pelo ensino de virtudes intelectuais, que equiparia os alunos com virtudes como autonomia intelectual, virtude testemunhal e humildade intelectual, diminuindo a propensão dos alunos em serem doutrinados ou de se tornarem intelectualmente arrogantes. De modo geral, estas seriam virtudes intelectuais relativas à deferência apropriada. Uma visão mais abrangente, porém incompleta, do agrupamento de virtudes intelectuais apresentado aqui pode ser observado na Tabela 1.1 abaixo.

Tabela 1.1

Grupos de Virtudes Intelectuais

Desafio relevante ao estudo	Motivação inicial	Concentração apropriada e suficiente	Avaliação consistente e correta	Integridade cognitiva
Virtudes intelectuais correspondentes	curiosidade, inquisitividade, maravilhamento, reflexividade, contemplatividade, determinação	atenção, escrutínio, rigor, profundidade, sensibilidade aos detalhes, raciocínio ou observação cuidadosos, perceptividade	justiça intelectual, generosidade intelectual, consistência, objetividade, imparcialidade, mentalidade arejada	integridade, honestidade, transparência, autoes-crutínio, humildade, autocons-ciência
	Deferência apropriada	Flexibilidade mental	Organização	Persistência
	autonomia intelectual, humildade, virtude testemunhal	engenhosidade, criatividade, flexibilidade, mentalidade arejada, agilidade, adaptabilidade	disciplina, rigor intelectual, temperança intelectual	perseverança, determinação, paciência, coragem, diligência, tenacidade

Um ponto não explorado na obra de Baehr diz respeito às relações que virtudes intelectuais de diferentes grupos estabelecem entre si. É possível que virtudes intelectuais que pertençam a grupos diferentes possam facilitar umas às outras. Neste sentido, grupos de virtudes intelectuais poderão possuir estreita relação não só em função das virtudes compartilhadas, mas também em função das relações de fundamentação metafísica², ou dependência ontológica, que virtudes de diferentes grupos estabelecem entre si, ou mesmo

² Exemplos de relações de fundamentação metafísica ('metaphysical grounding') são causalidade, constituição e emergência. A literatura acerca das relações de fundamentação metafísica tem sido crescente nos últimos anos, mas suas aplicações nos diferentes campos da filosofia, à exceção da metafísica e da ontologia, são ainda pouco exploradas. Jonathan Schaffer (2009) propõe que as relações de fundamentação sejam representadas formalmente pela barra "\", de modo que "x\y" significa, seguindo Schaffer, que x é fundamento de y. A lógica das relações de fundamentação envolve ao menos três regras. Em primeiro lugar, relações de fundamentação são irreflexivas, o que significa dizer que, para todo x, não é o caso de que x seja fundamento de si mesmo ($\forall x \neg(x \setminus x)$). Em segundo lugar, relações de fundamentação são assimétricas, o que significa dizer que, para todo x e para todo y, se x é fundamento de y, então y não é fundamento de x ($\forall x \forall y ((x \setminus y) \rightarrow \neg(y \setminus x))$). Por fim, relações de fundamentação são transitivas, o que significa dizer que para todo x, para todo y e para todo z, se x é fundamento de y e y é fundamento de z, então x é fundamento de z ($\forall x \forall y \forall z ((x \setminus y) \wedge (y \setminus z)) \rightarrow (x \setminus z)$). Relações de interdependência, ao contrário das relações de dependência ontológica, parecem ser simétricas.

de interdependência. Fato é que ainda carecemos de uma literatura aprofundada no assunto e minha pretensão, portanto, é apresentar uma discussão preliminar de quais relações são estabelecidas entre diferentes virtudes intelectuais: se algumas são mais básicas que outras, no caso da dependência ontológica de uma em relação à outra³; ou se as virtudes “vêm aos lotes” e, como sugere Richard Paul, há uma interdependência entre elas⁴. Consideremos alguns casos pouco particularizados.

Considere, por exemplo, uma pessoa atenta e sensível aos detalhes que, diante de um diálogo com seu interlocutor, exercite as virtudes intelectuais aqui nomeadas e, em função disso, passe a considerar a opinião e as razões de seu interlocutor com maior justiça e generosidade intelectuais. Assim, parece razoável dizer que virtudes intelectuais relacionadas à concentração, tais como atenção e sensibilidade aos detalhes, parecem poder facilitar, no sentido de *dar base à manifestação de*, virtudes intelectuais relacionadas à avaliação consistente, tais como justiça e generosidade intelectuais. Deste modo, poderíamos inferir que virtudes intelectuais relacionadas ao grupo da concentração apropriada e suficiente podem atuar como o fundamento metafísico de virtudes intelectuais relacionadas ao grupo da avaliação consistente. Uma segunda alternativa é que, ao invés de virtudes intelectuais como atenção ou sensibilidade aos detalhes sejam mais básicas que virtudes como justiça ou generosidade intelectuais, digo, uma segunda alternativa é que elas se deem sustento mútuo—configurando uma relação de interdependência.

Agora considere uma pessoa intelectualmente justa, objetiva e imparcial que, diante de uma variedade de opiniões, e sabendo da propensão humana ao autoengano e à distorção de evidências, exercite as virtudes aqui nomeadas e, em função disso, forma sua

³ Aparentemente, esta é a posição da filósofa Lorraine Code, quem declara que as demais virtudes intelectuais *radiam* da responsabilidade epistêmica (cf. CODE, 1984).

⁴ Cf. PAUL, 2000, p. 263.

opinião a respeito de um assunto sem ser influenciado pelos outros de maneira inapropriada, tendo competência em discriminar fontes confiáveis de informação, ou mesmo informantes confiáveis, além de reconhecer, de maneira intelectualmente honesta e transparente, sua tendência a concordar com certa visão de mundo, os pontos que ele ainda não domina ou as evidências que ele ainda não considerou para ponderar sobre o assunto. Claramente, essa pessoa manifestou virtudes intelectuais relacionadas à deferência apropriada e à integridade cognitiva graças à manifestação de virtudes intelectuais relativas à avaliação consistente. Estas últimas funcionando, ao lado do seu conhecimento das deficiências típicas da mente humana, como a base daquelas.

Consideremos, agora, um exemplo envolvendo a relação entre apenas duas virtudes. Imagine uma pessoa intelectualmente autônoma que é da opinião de que p é que, diante de uma situação de grande constrangimento social às pessoas da opinião de que p é o caso, não cede à conformidade social normativa e declara abertamente que p é o caso. Neste caso, a manifestação da virtude da autonomia intelectual foi fundamento da manifestação de uma segunda virtude intelectual, a saber, da coragem intelectual. Deste modo, uma virtude intelectual relativa à deferência apropriada pode ser fundamento metafísico de uma virtude intelectual relativa à persistência.

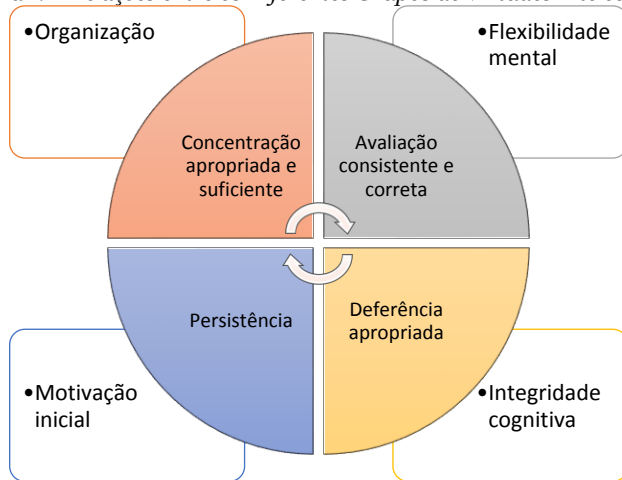
Por fim, consideremos o caso de uma pessoa intelectualmente perseverante, determinada e paciente que, diante de grandes desafios à sua pesquisa relacionados à coleta minuciosa de dados e ao tempo requerido para fazer um trabalho de excelência no campo, torna-se intelectualmente disciplinada e temperante e desenvolve pesquisas com grande rigor intelectual, baseadas em raciocínios e observações extremamente cuidadosos. É plausível esperar que virtudes como paciência, determinação e perseverança intelectual promovam as outras virtudes aqui mencionadas. Deste modo, virtudes intelectuais relativas à persistência podem se tornar o

fundamento de virtudes intelectuais relativas à organização e à concentração apropriada e suficiente.

Não se deve descartar a hipótese de que a relação poderia ser de interdependência e, portanto, não seria o caso de que algumas virtudes intelectuais são mais básicas que outras, mas, sim, que elas se sustentam mutuamente. Como dito anteriormente, minha pretensão é apresentar uma discussão preliminar das relações que as virtudes intelectuais estabelecem entre si, se de dependência ou interdependência. O assunto, como já ressaltado, carece ainda de uma literatura aprofundada.

Os resultados deste estudo preliminar podem ser representados tal como na Figura 1.1 abaixo. Pesquisas e discussões futuras poderão refinar ou mesmo corrigir os resultados aqui apresentados.

Figura 1.1 *Relações entre os Diferentes Grupos de Virtudes Intelectuais*⁵



O resultado, como vemos, é uma espécie de círculo das virtudes, em que as diferentes virtudes intelectuais se relacionam

⁵ Organizadas com base em relações de dependência (ou, talvez, interdependência)—indicadas pelas setas—e virtudes intelectuais compartilhadas em comum—indicadas no acoplamento dos grupos marginais aos grupos centralizados (cf. a Tabela 1.1).

entre si, sustentando umas às outras, de tal modo que poderíamos formular a hipótese otimista de que, uma vez cultivando certas virtudes intelectuais em suas atividades cognitivas, as pessoas se tornam mais naturalmente inclinadas a cultivarem outras virtudes intelectuais além daquelas que elas já cultivavam, de modo que a posse de uma virtude intelectual em t_1 pode conduzir, em t_2 , à posse de outras.

A testabilidade desta hipótese, por sua vez, poderia depender de um índice de crescimento intelectual, cujos aspectos gerais poderão ser construídos e iluminados a partir da taxonomia Baehriana e de estudos de psicologia empírica, como os estudos de Asch acerca da conformidade social e os de Kahan *et al.* (2013). Explico. Minha sugestão é a de que a taxonomia Baehriana consegue simplificar o que esperamos da posse efetiva de virtudes intelectuais: por exemplo, espera-se que uma pessoa que estiver cultivando virtudes como curiosidade e inquisitividade se torne mais *motivada* nos estudos e na pesquisa. Deste modo, um índice de crescimento intelectual poderia avaliar os estudantes conforme as demandas, descritas na taxonomia Baehriana, efetivamente supridas no contexto da pesquisa e do estudo. Alguns dos testes que poderiam ser feitos, em especial aos grupos de virtudes intelectuais relativas à avaliação correta e deferência apropriada, já possuem exemplares na literatura psicológica. Kahan *et al.* (2013), por exemplo, demonstraram que pessoas com elevada literacia em matemática, mas com preferências políticas salientes, usam sua literacia para conformar as interpretações de dados de pesquisas de modo que os dados sejam mais consistentes com suas visões de mundo. Seus testes consistiam em apresentar os resultados de estudos fictícios nos quais tanto o foco dos estudos—ou a eficácia de um novo tratamento cutâneo ou a eficácia de transportar armas ocultas em público—quanto seus resultados foram manipulados para permitir a avaliação sobre se a habilidade dos sujeitos em interpretar os dados corretamente variavam apenas em relação à proficiência no raciocínio quantitativo ou também em relação à

congenialidade ideológica dos resultados desses estudos. Os testes aplicados por Kahan *et al.* dão ótimos exemplos para se avaliar a posse de virtudes intelectuais relacionadas à avaliação correta e consistente, tais como imparcialidade, objetividade e mentalidade arejada.

Por sua vez, os famosos experimentos de Asch com a conformidade social fornecem ótimos exemplos de testes para se avaliar a posse de virtudes intelectuais relacionadas à deferência apropriada. Explico. Tais experimentos envolviam a visualização de uma linha principal de um comprimento particular acompanhada de três linhas adicionais. O comprimento de uma destas linhas era idêntico ao comprimento da linha principal, enquanto que o comprimento das demais linhas adicionais não era idêntico ao comprimento da linha principal de uma maneira que era visível a todos os participantes. Os participantes, então, eram solicitados a responder quais das três linhas tinha o comprimento mais próximo da linha principal. Ocorre que todos os participantes, à exceção de um, eram confederados, i.e., pessoas que se passavam por participantes reais, mas estavam trabalhando para o experimentador para os fins deste. Pedia-se a eles que, após certo momento, oferecessem respostas falsas acerca do que estavam vendo. O verdadeiro participante era sempre um dos últimos a oferecer sua resposta. O resultado é que 33 por cento, ou um terço dos participantes verdadeiros, cediam à pressão do grupo e passavam a dar respostas que sabiam ser erradas (ASCH, 1961, p. 226). O que os experimentos de Asch mostram, à luz da terminologia das virtudes, é que certas situações em conjunto com certas características psicológicas humanas tendem a inibir ou mesmo anular virtudes intelectuais relativas à deferência apropriada e à persistência, o que permitiria a elaboração de testes para avaliar o crescimento intelectual dos estudantes em relação a estas demandas.

Referências

- ASCH, S. E. “Effects of Group Pressure Upon the Modification and Distortion of Judgments”. In: HENLE, M. (Ed.). **Documents of Gestalt Psychology**. Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 222-236.
- BAEHR, J. **The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CODE, L. “Towards a ‘Responsibilist’ Epistemology”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 1 (1984): 29-50.
- KAHAN, D. M.; PETERS, E.; DAWSON, E. C.; SLOVIC, P. “Motivated Numeracy and Enlightened Self-Government”. *Behavioural Public Policy*, 307, 1 (2017): 54-86. Available at: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2319992>.
- PAUL, R. “Critical Thinking, Moral Integrity and Citizenship: Teaching for the Intellectual Virtues”. In: AXTELL, G. (Ed.). **Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. p. 255-267.
- SCHAFFER, J. “On What Grounds What”. In: CHALMERS, D.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.). **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. Oxford: Clarendon Press, 2009. p. 347-383.
- WATSON, L. “What is Inquisitiveness?”. *American Philosophical Quarterly*, 52, 3 (2015): 273-288.

Nominalismo dinâmico e tipos interativos de Ian Hacking

Bismarck de Medeiros

Ontologia Histórica

Os campos de estudo e o conjunto de suas práticas nas ciências naturais (incluindo dentro destas a Matemática) e sociais, dentro de uma comunidade específica de pesquisadores são extremamente variadas hoje em dia, e mesmo considerando alguns como tendo uma quantidade bem superior de pesquisadores adeptos (podendo ser nomeada de acordo com Kuhn como paradigma) ou várias linhas de pensamento e corpo de problemas considerados valorativamente equivalentes (nomeadas como programas de pesquisa por Inre Lakatos e tradições de pesquisa por Larry Laudan) elas sempre estão localizadas em um período histórico específico, sendo que suas formas de nomear e categorizar altera-se dentro deste escopo histórico.

Ian Hacking, em seu livro *Ontologia Histórica*, expõe uma abordagem filosófica acerca das ciências que busca entender o pano de fundo em que o desenrolar da nossa própria capacidade de nomear, usar palavras e afirmar tanto sobre coisas quanto fenômenos se constituem historicamente, tendo como ponto de partida uma passagem do ensaio de Foucault “What is Enlightenment?”, onde o historiador francês cogita um tipo de estudo que descreveria a “ontologia histórica de nós mesmos”

(Foucault, 1984) por meio de três eixos: conhecimento, poder e ética. Ou seja, como constituímos a nós mesmos como objetos de conhecimento, sujeitos que agem sobre outrem e agentes morais. Hacking mostra que Foucault tinha o objetivo de estabelecer uma ontologia histórica do sujeito, porém, o filósofo canadense tem em certos aspectos maiores ambições em seu projeto, e pretensões mais modestas em outros. Ele visa uma generalização não só a constituição do que seria uma pessoa, mas de outras entidades que passaram a existir historicamente em alguma área de conhecimento, expandindo, neste sentido, a noção de ontologia histórica a qualquer entidade passível de tal análise.

De início Hacking avalia quais outras investigações assemelham-se e diferenciam-se da sua e como o estabelecimento de uma ontologia histórica pode ser feita, apontando pesquisas que podem ser confundidas com a sua empreitada, podendo ser denominadas de epistemologia histórica ou até de metaepistemologia. Trata-se de como conceitos envolvendo a obtenção de conhecimento – como crença, racionalidade, fato, objetividade, prova – foram sendo modificados, agregados e utilizados historicamente no vocabulário epistemológico, assim como os objetos que auxiliam o desenvolvimento das práticas e problemas envolvidos na obtenção de conhecimento, como a criação de instrumentos como câmeras e telescópios até o surgimento do problema da indução. Hacking ainda destaca estudos que se propõem ser sobre o vir a ser *enquanto* objetos de investigação científica, colocando que sua ontologia histórica não se trataria do passar a existir como objeto de estudo científico, e sim de objetos ou fenômenos que não existiam, não se mostravam ou não os identificávamos até serem objetos de estudos científicos. Desta forma, analisam-se os conceitos que remetem a tais objetos em aspectos variados: manuais, seus usos dentro da comunidade científica, instituições e como eles influenciam as pessoas e suas relações com a sociedade – mantendo a influência dos três eixos de Foucault em sua investigação. Hacking dá exemplos tanto dentro das

ciências naturais quanto nas ciências sociais, citando desde o Efeito Hall, até a constituição dos conceitos de trauma e de desenvolvimento infantil dentro da psicologia.

Nominalismo Dinâmico

Mesmo dentro desta ontologia histórica proposta, há nela um interesse próprio da ontologia tradicional em definir universais, particulares e formas de classificar objetos. Porém, a classificação emerge e se dá dentro de um panorama histórico, não sendo a entidade isenta de uma temporalidade. Levando-se esta característica em conta nos sistemas taxonômicos, Hacking traz ao seu texto as revoluções científicas de Kuhn, que em sua interpretação igualmente possui este nominalismo historicizado essencial para o desenvolvimento das ciências e suas formas de categorizar seus objetos. Contudo, pela metateoria de Kuhn considerar que a mudança nas categorias acontece após um período de crise e revolução científica, Hacking o caracteriza como um nominalista revolucionário. Muitas das práticas, fenômenos e efeitos são criadas neste processo revolucionário, realizando novas intervenções e experimentos e com isso reorganizando e reestruturando nossas formas de classificar, com toda uma comunidade científica aceitando e realizando mudanças taxonômicas. Porém, há certas distinções entre os exemplos de Kuhn voltados as ciências naturais e como funcionam os modos de nomear algumas entidades dentro das ciências sociais, pelos chamados tipos humanos ou sociais.

Para Hacking, quando um universal dentro das ciências sociais surge em uma forma de pensar específica, o universal categoriza e delimita particulares associados que o instanciam, ao mesmo tempo em que verificamos por meio de tais particulares a manifestação de certas propriedades, disposições e atributos relacionadas ao universal, sendo que podemos ter tanto tipos humanos que apresentem as mesmas características dos tipos

naturais no surgimento e aplicação do conceito referente a ele modificações na constituição dos próprios particulares – como em um tipo de iteração que Hacking chama de efeito laço – onde a conceitualização altera o que é tipificado. Tais modos de nomear as coisas não se dão de maneira puramente arbitrária, como nos nominalismos mais extremos, porém no sentido abordado por Hacking envolvem uma maneira estabelecida pelas pessoas de classificar e descrever o que existe, e não de maneira idealista ou que possa ser externamente concebido à cognição humana. Desta forma, se encaixando dentro de um tipo de nominalismo, que ele denomina como nominalismo dinâmico. Dentro desta concepção, o filósofo deixa claro que seu interesse e aplicação nesta maneira de nomear não de enquadra dentro das ciências naturais, mas nas ciências sociais – propondo com tal diferenciação uma forma de distinguir ambas as ciências. Mesmo que possamos criar fenômenos e instrumentos de observação ou mensuração dentro das ciências naturais, como dentro do nominalismo revolucionário de Kuhn, trazemos estas entidades à existência somente devido a uma possibilidade dentro de nossa realidade física, enquanto nas ciências sociais, podemos ter a dinâmica localizada historicamente de ter vários tipos de pessoas e fenômenos ao mesmo tempo em que vamos inventando novas categorizações e classificações, e com isso tais pessoas podem alterar-se justamente devido a sua própria classificação, o que Hacking intitula de inventar pessoas (*making up people*).

Inventar pessoas e tipos interativos

O nominalismo dinâmico é percebido quando certas categorias de pessoas “passam a existir na mesma hora em que tipos de pessoas passam a existir de modo a se encaixarem nessas categorias, e há uma interação de mão dupla entre esses processos” (Hacking, 2009, p. 63). Sendo que Hacking denomina estas categorias de tipos interativos. Diferente dos tipos naturais, fixos e

caracterizadores das entidades das ciências naturais já supracitadas, este tipo se dá quando se observa nele o já explicado efeito-laço, onde a categorização modifica o modo de ser e as ações de um indivíduo ou grupo, alterando-se os sujeitos em que se instancia e com isso, a si mesma. Este inventar seria no sentido em que tais pessoas não apenas são ordenadas por certas classificações, mas deliberadamente identificam-se, orientam-se e podem até mudar sua maneira de agir e se comportar de acordo com tal classificação. Ou seja, pessoas literalmente surgem, são inventadas, à medida que o conceito criado as classifica. Levaremos como exemplo o conceito de trauma na história da psicologia e psiquiatria, onde de início tinha uma correlação à ferida física, e com o advento do estudo do inconsciente pela psicanálise e de soldados do Vietnã com sintomas em comum, este conceito foi ampliado ao referirmos a um tipo de trauma psicológico. Desta forma, pessoas que se identificam como tendo tal distúrbio podem se veem não como culpados por determinados comportamentos considerados derivados do trauma, e sim como vítimas, podendo ter com relação a este modo de classificá-lo uma interação diferente com as instituições e autoridades que o colocaram nesta situação (poder), tomar certas decisões ou ações que podem servir como objeto de pesquisa e investigação dentro da literatura científica especializada relacionada ao trauma (conhecimento) ou a postura moral das pessoas para consigo e vice-versa (ética).

Elaborações posteriores e críticas

Após as publicações de Hacking sobre o tema, inclusive com uma crítica própria sobre os tipos interativos e seu abandono do projeto – sendo abordado mais abaixo – que intencionava a definição de tais tipos, Muhammad Khalidi (KHALIDI, 2010) fez uma análise mais profunda sobre o potencial dos tipos interativos e até onde ele poderia ser aplicado.

Considerando um tipo (*kind*) como sendo um feixe (*cluster*) de propriedades correlacionadas no mundo (KHALIDI, 2009, p. 3), onde estas são capturadas por um conceito-tipo e, como explicamos anteriormente, no ato de classificar tais tipos estes se alteram, acabando com isso alterando nosso conhecimento e sua própria classificação, caracterizando assim o fenômeno do efeito laço. Nesta descrição que se percebe dois arcos que compõem o laço: o primeiro onde o conceito-tipo se instancia e as pessoas têm certas reações a tal classificação, adquirindo novas propriedades, tomando novas ações e mudando comportamentos devido à própria tipificação, e um segundo, fechando o ciclo, onde acontece o feedback revisional, nos fazendo modificar a classificação anteriormente definida. Tal efeito pode repetir-se sempre, dependendo da recepção da sociedade as categorizações interativas a que são submetidas, mudanças e novas conceitualizações. Dentro da dinâmica, considerando um tipo interativo K qualquer, após a interação do conceito com os particulares estes podem adquirir novas características ou deixar de ter outras, e conforme o próprio conceito altera-se em sua intensão, o conjunto de entidades que são instanciadas pelo conceito-tipo modifica-se extensionalmente, pois o conjunto de indivíduos que antes detinham um feixe de propriedades P pode ser distinto antes de haver o primeiro arco, bem como uma parte que é tipificada por K podem não deter ou não aceitar a classificação, havendo certa “migração” entre particulares que instanciam o dado tipo interativo.

Khalidi desenvolve, depois das devidas considerações acima, certas teses que vão de encontro com a concepção de Hacking dos tipos interativos restritos às entidades classificadas dentro das ciências humanas ou sociais, mostrando que o efeito laço pode ocorrer por exemplo em animais domesticados, como as vacas e os cães domésticos, pois a classificação anterior dos animais fez com que as pessoas fizessem certas ações na domesticação visando as necessidades das comunidades que os criavam, buscando ressaltar algumas propriedades (maior produção de leite por parte das vacas) e extirpar outras (agressividade por parte dos cães), realizando

assim uma seleção artificial de certas características nestes animais, os modificando como espécie e alterando suas classificações. Cooper se usa do mesmo argumento, destacando que mesmo espécies biológicas sendo exemplos paradigmáticos do que seriam tipos naturais, uma visão não-essencialista deles, voltando-se à noção de feixe de propriedades tornaria o efeito laço de Hacking pertinente às ciências naturais. Porém Hacking rebate, alegando que a mudança em espécies biológicas não ocorreria no nível de particulares (ontogenia), mas a nível de gerações (filogenia). Tais mudanças ocorreriam de maneira lenta e gradual, enquanto as mudanças que ocorrem em tipos interativos seriam mais rápidas, além de ser relacionada à ação intencional e consciência (*awareness*) do que é alterado. Khalidi destaca que animais podem mudar seus comportamentos e certas disposições no processo de domesticação, e não há um argumento razoável mostrando que a ontogenia filosoficamente tenha mais relevância que a filogenia para a identificação de algum tipo como tipo interativo. Com relação às considerações sobre ação e consciência do que é classificado, Khalidi elucida a vagueza relacionada ao tipo interativo de múltipla personalidade abordado por uma obra de Hacking – a pessoa que apresenta mais personalidades por saber de sua condição não necessariamente as cria intencionalmente, e talvez nem tenha consciência disso – bem como o próprio exemplo sobre os animais domésticos como os cães e de mutações de vírus. Mesmo que na maioria dos casos o que é classificado tem consciência do conceito-tipo que o classifica e realiza certas ações intencionais e assim modificando certo modo de ser e com isso, sua própria classificação, há exemplos que não é necessário que haja tais condições.

Hacking veio com o tempo e outras obras buscando aperfeiçoar seus argumentos a favor dos tipos interativos, porém, devido a certas vaguezas que ele considerou indissolúveis, ele resolve abandonar o seu projeto. Ele inicia o artigo (HACKING, 2009b) recapitulando seus exemplos paradigmáticos anteriores de tipos interativos, e remonta quais são os principais elementos interação

que fazem com que uma entidade seja conceitualizada, venha a existir e se modifique. Ele organiza certos enunciados voltados a caracterizar tipos de pessoa, onde por eles demonstra que há certos tipos que historicamente podem ser enquadrados facilmente como interativos, já outros como o autismo não dúbios e de difícil caracterização, pois são, nas palavras de Hacking, alvos móveis, sendo impossível uma definição clara e distinta.

Bibliografia

- BIRD, Alexander. Human Kinds, Interactive Kinds and Realism about Kinds. Bristol University, 2014.
http://eis.bris.ac.uk/~plajb/research/papers/Human_Kinds_Interactive_Kinds_and_Realism.pdf
- COOPER, R. Why Hacking is wrong about human kinds. *British Journal for the Philosophy of Science* **55**: 73-85, 2004.
- HACKING, Ian. The looping effects of human kinds. In D. Sperber, D. Premack, and A. Premack (Eds.), *Causal Cognition*, pp. 351-94. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- _____. *The Social Construction of What?* Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Ontologia Histórica*. Editora Unisinos – Rio Grande do Sul, 2009b.
- _____. Kinds of people: Moving targets. *Proceeding of the British Academy* **151**: 285-318, 2009.
- KHALIDI, M. A. Interactive kinds. *The British Journal for the Philosophy of Science* **61**: 335-60, 2010.
- MARTÍNEZ, M. Ontología histórica y nominalismo dinámico: La propuesta de Ian Hacking para las ciencias humanas - *Cinta moebio* 39: 130-141, 2010.

A noção humeana de *universalismo moral* a partir do ensaio *Um diálogo*

Bruno Portela

Introdução

A filosofia de David Hume possui diferentes tradições de interpretação. Desde a publicação de seu *Tratado da Natureza Humana* (1739-1940) é constante a controvérsia sobre a dimensão de seu ceticismo e quais as consequências para sua filosofia, em geral, e para sua moral, em particular. O presente trabalho tem como objetivo apresentar a noção de universalismo moral contida no ensaio *Um diálogo*¹, que conclui sua obra moral *Uma investigação sobre os princípios da moral*,² que é uma obra madura de Hume e possui a preferência do próprio autor dentre todos os seus escritos. O ensaio retoma em um tom quase informal algumas das conclusões da EPM.³

¹ Dial.

² EPM.

³ Como sugeriu Wolfgang Kienzler (2011), a EPM é uma obra completa com uma estrutura particular e, assim, não deve ser compreendida como uma compilação de ensaios. A função do diálogo que compunha o final da obra fora vista como obscura e, em algumas edições, esse trecho chegou a ser omitido. Sendo geralmente visto como mais um apêndice da EPM, nem sempre é dada a devida atenção ao *Um diálogo*. Kienzler aponta que a função dos apêndices é distinta de sua função. Os apêndices estão voltados para questões que são, por vezes, alheias ao foco da obra como um todo, e figuram mais apropriadamente como notas de fim de livro. O *Um diálogo*, por sua vez, “trabalha no mesmo nível que as partes principais da investigação. E foi concebido para confirmar o resultado principal da investigação” (KIENZLER, 2011, p. 13).

Para além de sua relevância na estrutura da obra, o conteúdo do diálogo levanta uma dúvida legítima que perpassa a obra principal, a saber: se existe um padrão moral calcado em uma humanidade compartilhada, como explicar a pluralidade de juízos e valores morais encontradas em diferentes culturas e tempos? A posição de Hume no texto é de que as diferenças se originam nas diversas variações naturais ou culturais que são, por assim dizer, acidentais. A base sensível que determina o que aprovamos ou censuramos é a mesma, assim, a estima pelo que é útil ou agradável implica diretamente em nossos juízos e motivações morais.⁴

A noção de universalismo⁵ moral no ensaio *Um diálogo*

Em seu ensaio [*Dial.*], Hume apresenta um diálogo entre ele e seu amigo Palamedes. O interlocutor de Hume, que em função de suas viagens é conhecedor de diferentes povos e culturas, narra sua visita à nação de Fourli, na qual foi bem acolhido, mas que o deixou espantado em função de seus valores morais peculiares, como aprovação de incesto, traição assassinato, suicídio, entre outros. A narrativa de Palamedes continha espantosas histórias de homens que obtiveram uma enorme admiração de seus semelhantes, mesmo cometendo atos geralmente vistos como viciosos na modernidade, entretanto, quando Hume proferiu sua desaprovação àqueles costumes, foi revelado a ele que tais histórias eram análogas àquelas das quais Grécia e Roma foram palco.

⁴ O filósofo Jesse Prinz, que possui forte influência da obra humeana, apesar de defender um relativismo moral, reconhece o universalismo presente na teoria moral de Hume. Em suas palavras: “Curiosamente, Hume não era um relativista. Ele diz que as disputas morais fundamentais não surgirão porque todos os seres humanos compartilham os mesmos valores fundamentais em virtude de ter uma natureza humana compartilhada. Os desentendimentos morais decorrem de disputas sobre fatos não morais” (PRINZ, 2007, p. 190).

⁵ As breves considerações sobre o universalismo em Hume presentes neste trabalho foram desenvolvidas ao longo da minha tese *Dever e universalismo moral em Hume: a normatividade sob uma perspectiva naturalista*, orientada pelo professor Jair Antônio Krassuski no PPGFil da UFSM.

Em sua narrativa, Palamedes alterou nomes e ocultou alguns acontecimentos para testar a real opinião de Hume sobre os valores e costumes destas nações antigas. É possível que a simples menção destes distintos povos fosse suficiente para que Hume tomasse uma posição defensiva, o que possivelmente não ocorresse se os exemplos versassem sobre um povo desconhecido que mantinha sua admiração por pessoas que cometiam atos abomináveis (como conspirar e assassinar um líder que juraram proteger, como ocorreu com Júlio César). Com isso, Palamedes assevera:

Creio que com justiça mostrei que um ateniense de mérito poderia ser alguém que entre nós passaria hoje por incestuoso, parricida, assassino, ingrato, pérfido traidor e outra coisa demasiado abominável para ser nomeada; sem contar sua rusticidade e maus modos. E tendo vivido dessa maneira, sua morte poderia ser inteiramente adequada: ele poderia ter concluído a cena com um ato desesperado de suicídio, e morrer com as mais absurdas blasfêmias em sua boca. E apesar de tudo isso, ele terá estátuas, quando não altares, erigidos em sua memória, poemas e orações serão compostos em seu louvor, grandes seitas ficarão orgulhosas de chamarem-se por seu nome, e a mais distante posteridade preservará cegamente sua admiração, embora, se alguém como esse nascesse entre eles, estivessem justificados em considerá-lo com horror e execução (*Dial.* 17).

Hume responde imediatamente a Palamedes, transmitindo seu desconforto em relação ao artifício, mas sugere que devemos ter tolerância e, sobretudo, cautela ao considerar os valores de outras culturas, a saber: “não há costumes tão inocentes ou razoáveis que não possam ser tornados odiosos ou ridículos se medidos por um padrão desconhecido para as pessoas” (*Dial.* 19)

Hume pretende mostrar que existem certos fatores que são universais e outros que são acidentais. Para tanto, o filósofo escocês faz uso da seguinte analogia:

Remetendo as coisas [...] a um nível mais elevado e examinando os princípios básicos de reprimenda e censura que cada nação

estabelece. O Reno corre para o norte, o Ródano para o sul; contudo, ambos nascem na mesma montanha e seus percursos opostos são afetados pelo mesmo princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo sobre o qual correm causam toda a diferença em seus cursos (EPM, p. 26).

Nesse sentido, a origem e o princípio que guiam os rios são os mesmos, porém, alguns fatores acidentais, como as “diferentes inclinações do solo” (*Dial.* 26), são os responsáveis pela oposição em seus cursos. Assim, Hume compara dois modelos de homens de mérito (virtuosos), um francês e um ateniense, a fim de evidenciar as circunstâncias em que ambos se assemelham. O filósofo sugere que os dois modelos convergem nos epítetos de “Bom senso, conhecimento, espirose, eloquência, benevolência, lealdade, fidedignidade, justiça, coragem, temperança, constância, nobreza de espírito” (*Dial.* 27) e alega que Palamedes insistiu somente em pontos acidentais.

O filósofo escocês busca justificar muitos dos valores defendidos naquela cultura a partir da ideia de que naquele contexto esses valores tinham consequências benéficas. Nos casos onde essa medida não foi encontrada, Hume buscou mostrar que fatores acidentais, como falsas crenças, por exemplo, poderiam estar na base daqueles valores. Nesse sentido, o autor afirma:

os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos, embora muitas vezes extraiam deles conclusões muito diferentes. Mas não é tarefa do moralista mostrar que todos eles raciocinam corretamente sobre esse assunto, mais do que sobre qualquer outro. É suficiente que os princípios originais de censura e reprimenda sejam uniformes e que as conclusões errôneas sejam corrigidas por raciocínios mais justos e uma experiência mais ampla. Embora muitas eras tenham passado desde a queda da Grécia e de Roma, embora muitas mudanças tenham ocorrido na religião, na linguagem, nas leis e nos costumes, nenhuma dessas revoluções jamais produziu qualquer considerável inovação nos sentimentos primitivos da moral, mais do que nos da beleza exterior, ainda que talvez

algumas minúsculas diferenças possam ser observadas em ambas. (*Dial.* 36).

Para Hume, apesar das diferenças possíveis entre povos violentos e povos pacíficos, entre diferentes tempos e culturas, há um padrão básico que guia nosso gosto e nossos juízos morais e estéticos. Assim, Hume tenta evitar que sua teoria seja associada a um relativismo moral extremado, segundo o qual qualquer valor teria de ser aceito em função da ausência de um critério ou modelo a ser seguido. Hume buscou, ao longo de sua EPM, mostrar que existe um sentido para que determinados traços de caráter sejam considerados virtuosos e outros traços sejam considerados viciosos.⁶ Mesmo em diferentes tempos e culturas, os homens aprovam virtudes e condenam vícios, e o critério que o filósofo escocês encontrou é trazido à tona também no ensaio, como é possível compreender no fragmento destacado a seguir:

Parece que jamais houve qualidades recomendadas por alguém como uma virtude ou excelência moral senão pelo fato de ser útil ou agradável para o próprio homem que a possui ou para outros. Pois qual outra razão poderia jamais ser dada para o louvor ou para a aprovação? Ou qual seria o sentido de enaltecer um bom caráter ou uma boa ação se ao mesmo tempo se admitisse que não servem para nada? Portanto, todas as diferenças em moral podem ser reduzidas a esse único fundamento moral, e podem ser explicadas pelas diferentes perspectivas que as pessoas adotam sobre essas circunstâncias (*Dial.* 37).

⁶ Henrik Bohlin (2013) sustenta que Hume procurou dar unidade às ações e costumes das distintas culturas. Hume teria encontrado essa unidade a partir de uma noção de universalismo moral, calcada em princípios básicos da moral humana. Para Bohlin (2013, p. 594), o texto de *Diálogo* guarda uma complexidade particular, e apresenta a questão do pluralismo de valores morais baseando-se em uma “tipologia do desacordo sobre questões de valor”. O autor sustenta que, a despeito destes desacordos, o relativismo não é a conclusão adequada. Assim, a possibilidade de resolução dos desacordos parte do estabelecimento de uma base comum que permite o escrutínio reflexivo dos valores e costumes de ambos os lados.

Vejamos: se este princípio está presente em todas as culturas e tempos, como podemos discordar em nossos juízos e valorar tão distintamente determinadas ações? Hume responde em seguida:

Algumas vezes os homens diferem em seus julgamentos sobre a utilidade de algum hábito ou ação; e algumas vezes também as circunstâncias particulares das coisas tornam uma qualidade moral mais útil que outras, e dão-lhe uma preferência particular (*Dial.* 38).

Hume entende que em função disso, as virtudes militares sejam mais celebradas e admiradas do que as virtudes pacíficas quando estamos em período de guerra. Também o apreço sobre a virtude da coragem varia entre povos guerreiros e povos pacíficos. Hume cita Cícero ao comparar os povos bárbaros ao povo grego. Aqueles suportam as mazelas de uma campanha, contudo são facilmente abatidos por enfermidades, enquanto os gregos suportam doenças e aguardam a morte pacientes, “mas fogem atemorizados de sua presença quando ela os ataca com espadas e alfanjes!” (*Dial.* 39).

O sentimento moral sofre flutuações de acordo com as diferentes circunstâncias que são vivenciadas em diferentes culturas ou épocas, seja em função da necessidade, seja em função do endosso de determinados costumes em detrimento de outros. Hume afirma, portanto, que “a diferença entre guerra e paz é a maior que surge entre nações e sociedades, também produz as maiores variações no sentimento moral e diversifica ao máximo nossas ideias de virtude e mérito pessoal” (*Dial.* 39). De modo semelhante, as peculiaridades de cada nação podem gerar alterações em nossa apreciação de determinados traços de caráter, em detrimento de outros. Todavia, a variação sempre se dá na direção de alguma das fontes dos sentimentos morais: o *útil* ou o *agradável* para mim ou para os outros. Nas palavras de Hume, “essas quatro fontes do sentimento moral continuam todas subsistindo, mas acidentadas

particulares podem ocasionalmente fazer que uma delas flua com mais abundância que as outras” (*Dial.* 42)

Um dos exemplos citados por Hume é o da reserva dos gregos em relação à participação das mulheres na sociedade. Segundo o autor, a diferença entre as nações que excluem as mulheres do intercâmbio em sociedade e das nações em que a participação feminina é essencial, esta é a alteração mais significativa da vida privada e, conseqüentemente a causa da “maior variação em nossos sentimentos morais” (EPM, p. 43). Além disso, a forma de governo de um povo, a riqueza ou a pobreza, a ignorância ou o saber, entre outros elementos, também produzem naturalmente diferentes sentimentos morais.

Para Hume, portanto, as diferenças na moral são sempre alterações na superfície, produzidas por circunstâncias particulares. No entanto, tais alterações surgem e são movidas por princípios básicos. Se existe a possibilidade de correção e de aprimoramento, ela existe através da observação de quais juízos e ações parecem sofrer maior influência dos “acidentes” e, em função de tal ocorrido, acabam por distanciar-se dos princípios que a motivaram inicialmente.

Considerações finais

Para finalizar, é possível afirmar que o ensaio *Um diálogo* pode nos auxiliar na compreensão de alguns aspectos do universalismo na teoria moral de Hume e que, em geral, estão calcados na ideia de uma estrutura humana comum. Apesar da ideia de natureza comum e da identificação de padrões gerais da moral, o diálogo e a deliberação racional podem encontrar obstáculos. Ainda assim, o ensaio visto enquanto sequência da *EPM*, sugere que as disputas morais que encontramos em diferentes culturas e subgrupos podem ser confrontadas ao reportarmos-nos a motivações morais mais básicas.

A moral humeana defende, portanto, um modelo menos rigoroso de universalismo, segundo o qual o estabelecimento de uma base comum, a partir da qual seja possível resolver as disputas morais, possui limitações referentes à própria natureza da moralidade. Todavia, quando nos engajamos por essa via, não estamos meramente analisando os costumes e valores dos outros tomando como ponto de partida os nossos próprios costumes, tampouco satisfazemo-nos com uma resolução simplista para os possíveis desacordos, porém nos esforçamos para confrontar reflexivamente ambas as perspectivas a partir de uma base comum. É possível pensar neste tipo de universalismo moral como uma versão sofisticada, que considera a sensibilidade, a razão, as crenças, desejos e vivências dos agentes morais amparados pela reflexão e pelo diálogo, e que permite o amadurecimento e o progresso a partir das vivências morais que compartilhamos.

Referências

- BOHLIN, H. Universal Moral Standards and the Problem of Cultural Relativism in Hume's 'A Dialogue'. **Philosophy**, 88, p. 593-606, 2013.
- HUME, D. **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. Uma Investigação sobre os princípios da moral. In: HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- PRINZ, J. **The emotional construction of morals**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Memória e figuras de linguagem

César Schirmer dos Santos¹

Este trabalho tem como objetivo chamar a atenção para os usos de tropos (figuras de linguagem) na investigação filosófica sobre a memória. Mesmo ao fazer teoria, falamos figuradamente sobre a memória. Trata-se de uma estratégia milenar que se mantém por um motivo muito simples: a memória parece requerer a existência de certos entes (incluindo indivíduos e processos) que simplesmente não são facilmente observados. Dentre esses entes, destacam-se os traços de memória e as instâncias do processo hipotético de adquirir, armazenar e recuperar informações. Como esses entes não são observados diretamente, a pesquisa sobre a memória avança a partir de comparações com outros entes melhor conhecidos, o que abre espaço para o emprego de tropos.

Memória: profundamente banal, banalmente profunda

Talvez a melhor maneira de iniciar esse texto seja apelando para dois oximoros. Em primeiro lugar, a memória é profundamente banal, pois todos aqueles que estão aptos a se questionar sobre a natureza da memória têm que partir do fato da sua ubiquidade, dado que se trata de um poder absolutamente

¹ cesar.santos@ufsm.br; Departamento de Filosofia; Universidade Federal de Santa Maria

fundamental para qualquer um de nós, animais humanos. Em segundo lugar, a memória é banalmente profunda, pois não parece ser requerido algum treino filosófico para se ter uma ideia de todas as enrascadas nas quais o conceito de memória nos emaranha – situação que não se vê quando lidamos com conceitos filosóficos que são técnicos de nascença, como, por exemplo, os conceitos de forma/ideia e de substância.

A capacidade de lembrar é tão central que podemos compará-la com a fala. Isto é, podemos ver a situação da linguagem como uma metáfora da situação da memória. No caso da linguagem, podemos comparar dois tipos de conhecimento. Em primeiro lugar, aquele conhecimento que é típico de um falante competente é semelhante ao modo como um leigo conhece sua própria memória. Em segundo lugar, aquele conhecimento da estrutura da linguagem que é típico de um linguista é comparável àquilo que o filósofo da linguagem busca.

Podemos – por assim dizer – empilhar tropos, pois há uma famosa anedota que serve como uma espécie de parábola relacionada a essa comparação. Quando Antonio de Nebrija apresentou à rainha Isabela I de Castela a *Gramática Castellana*, em 1492, num sentido ele não estava ensinando nada de novo à rainha, pois a obra simplesmente descrevia o modo de falar da rainha e dos cortesãos. Noutra sentida, contudo, a rainha aprenderia algo se estudasse a obra, pois chegaria a um tipo de conhecimento estrutural sobre a linguagem que simplesmente não está disponível a ela mesma enquanto falante competente do castelhano (cf. Strawson, 2002, p. 18–19).

Algo comparável se dá nos estudos sobre a memória, pois “... ainda que a maioria das pessoas saiba como falar sobre a memória, os princípios justificando seu uso só podem ser expostos com grande dificuldade, se é que podem” (Klein, 2014²). Fazer filosofia da

² “... while most people know how to talk about memory, the principles justifying its use can be stated only with great difficulty, if at all.” (Klein, 2014.)

memória é fazer algo comparável à gramática de uma língua natural, pois as pessoas em geral têm memória, e entendem isso muito bem, mas disso não segue que as pessoas em geral sejam capazes de explicar o que é a memória. Essa não é uma limitação que diga respeito ao desenvolvimento psicológico ou cognitivo das pessoas, pois crianças e adultos em geral parecem igualmente capazes de identificar memórias, e igualmente embaraçados quando se trata de explicar estruturalmente o que é a memória. Trata-se de uma dificuldade literalmente filosófica, figuradamente gramatical.

Eis, então, que podemos fazer um pequeno resumo da nossa questão central, a qual diz respeito ao apelo a tropos em filosofia da memória. Aqui podemos dizer que parece haver um símile entre a situação do filósofo da memória e a situação do filósofo do tempo, pois o filósofo do tempo parece saber o que é o tempo se ninguém lhe pergunta, mas se encontra em dificuldades caso lhe peçam uma resposta à pergunta sobre a natureza da tempo. Essa situação filosófica, por si só, é um tropo popularizado por Agostinho de Hipona: a situação de quem parece saber o que não é perguntado, mas não é capaz de responder a uma pergunta. Agostinho não inventou essa maneira de filosofar, pois a encontramos nos diálogos socráticos de Platão. Nesses diálogos, tipicamente, alguém está seguindo sua vida tranquilamente, e é abordado por Sócrates, que pede ao interlocutor uma definição daquilo que ele está fazendo, situação que quase inevitavelmente termina em fracasso ou aporia.

Então, perguntemos: o que é a memória? Tal como o jovem Êutifron ante as obrigações religiosas, tal como Agostinho ante a questão sobre a natureza do tempo, nos encontramos numa enrascada muito peculiar, pois a pergunta não parecia nem um pouco difícil ou problemática antes de ter sido feita, e agora nos encontramos em conflito. Por um lado, antes da pergunta parecia muito claro o que é a memória. Por outro lado, após a pergunta ter sido feita, temos dificuldade em responder.

Memória como processo

Agora que a pergunta foi feita, não há como voltar atrás. Já não há como esquecer que não sabemos explicar direito o que é a memória – o que é irônico. Temos que responder a questão, e se há algo que os diálogos de Platão e os textos de Agostinho nos ensinam é que quando chegamos nessa etapa da nossa investigação já não temos mais como evitar ou postergar o apelo à teoria.

Mas, será que não haveria um caminho mais suave? Não podemos seguir os mitos? Esse caminho teria suas vantagens, pois mitos são famosos por darem sentido intuitivo a coisas tão sérias e complexas quanto os tabus.

Se pudéssemos seguir a via mítica, poderíamos personificar a memória – ou melhor, A Memória. Isso já foi feito. O panteão grego contava com Mnemosine, a deusa da memória. Nós não seguimos tais costumes pagãos, mas, ainda assim, será que não podemos retratar a memória como sendo um indivíduo dotado de propriedades, ou uma substância que sobrevive às mudanças e transformações de seus acidentes?

Isso seria ótimo, pois tornaria tudo muito mais simples. Não que não haja problemas e dificuldades nas noções de indivíduo e de substância. São noções difíceis e polêmicas. Mas, ainda assim, são noções técnicas mais simples do que a noção de memória, e seria uma benção se pudéssemos empregar tais noções para explicar, ainda que parcialmente, a memória. No entanto, talvez seja mais apropriado vermos a memória não como uma substância, mas sim como um certo tipo de poder que é observado em certos tipos de indivíduos – incluindo humanos, outros animais e talvez máquinas. O que se dá não é que exista um indivíduo, A Memória, mas sim que alguns tipos de indivíduos – animais humanos ou não, e quem sabe também máquinas do futuro – têm o poder de viajar mentalmente no tempo, revisitando fragmentos de eventos do passado pessoal. A memória, portanto, é um poder ou capacidade em vez de ser um indivíduo ou substância.

A metafísica contemporânea, de maneira geral,³ reconhece diversos tipos de entes. Há os *objetos singulares*, os quais são entes que podem ser definidos seja pelo espaço-tempo que ocupam, seja pelo conjunto exclusivo de propriedades que possuem. Cada um de nós é um objeto singular, assim como cada um dos utensílios que nos cercam. Há as *propriedades*, as quais são os poderes ou as categorias que explicam os objetos e também as mais variadas interações causais dos objetos singulares.⁴ O calor é uma propriedade de um ambiente, assim como o estar casado é uma propriedade de uma pessoa. Há os *fatos*, que são configurações complexas de objetos e propriedades. É um fato que eu estou sentado frente ao meu computador neste momento, assim como é um fato que você está lendo esta sentença neste momento. Há os *eventos*, os quais são fatos que se dão no espaço-tempo. Os fatos que apresentei como exemplos agora mesmo são eventos, pois se dão no espaço-tempo. Então, deixe-me dar exemplos de fatos que não são eventos, pois não se dão no espaço-tempo: é um fato que $2+2=4$, e é um fato que Santa Maria fica ao noroeste de Punta del Diablo – este é um fato sobre coisas que ficam no espaço-tempo, mas o fato ele mesmo não está em lugar nenhum. Pode parecer estranho que um objeto estar em relação espacial com outro objeto não seja algo espacial. No entanto, em que ponto do espaço estaria a relação aonoroeste-de, ou qualquer outra relação espacial? Se refletimos sobre essa questão, vemos que é razoável dizer que uma relação espacial entre objetos que estão em algum lugar não está em lugar nenhum. Essa é a conclusão de Bertrand Russell:

³ De maneira geral, pois cada escola metafísica específica reconhece diferentes tipos de entes. Para os aristotélicos, há as substâncias e os acidentes. Para os cartesianos, as mentes e os corpos. Para os spinozistas, a substância e os modos. Para os materialistas, a matéria. Para os heideggerianos, há os *daseins* que existem, as coisas úteis que têm “*zuhandenice*” e as coisas enigmáticas que tem “*forhandenice*”. Etc.

⁴ Para uma visão das propriedades como sendo tanto poderes quanto categorias, ver Martin e Heil (1999). Para uma visão das propriedades como sendo apenas poderes, ver Molnar (2003) e Mumford (2017).

... a relação “norte de” não parece ... *existir* no mesmo sentido em que Edimburgo e Londres existem. Se perguntarmos “Onde e quando existe esta relação?”, a resposta tem de ser “Em nenhures e em tempo algum”. Não há qualquer lugar ou tempo no qual possamos encontrar a relação “norte de”. Não existe em Edimburgo nem em Londres, pois relaciona as duas e é neutra quanto a qualquer delas. Não podemos dizer que existe em qualquer momento particular do tempo. (Russell, 2008, p. 157, cap. 9)

Assim, para enfatizar a diferença entre fatos e eventos, eventos são uma espécie do gênero dos fatos. Mais especificamente, os eventos são os que se dão no espaço-tempo.

Continuando a lista de tipos de entes segundo a metafísica em geral, além dos indivíduos, das propriedades, dos fatos e dos eventos há os *processos*, que são sequências de eventos ordenadas no tempo. Do ponto de vista ontológico, uma memória é um processo. Isso significa que uma memória é um ente complexo, o qual é composto por uma articulação estruturada de eventos que se seguem uns aos outros no tempo. O processo de produção de uma memória envolve três etapas (eventos):

1. Aquisição de informação, ou aprendizado (*learning, acquisition, encoding*).
2. Armazenamento (*storage*) de informação.
3. Evocação ou recuperação (*retrieval*) de informação.

Reiterando, do ponto de vista ontológico, uma memória é um processo, o que significa que uma memória envolve eventos ordenados no tempo. Mas, que tipo de eventos? Eventos psicológicos? Eventos físicos? Eventos que se dão no corpo de alguém? Nada impede, por uma questão de princípio, que alguma etapa desse processo se dê fora do corpo de alguém. No entanto, o usual é que se busque os eventos que compõem esse processo no

corpo do sujeito – incluindo, é claro, seu cérebro.⁵ Este processo, quando diz respeito à produção de uma modificação cerebral que permite um comportamento modulado pela experiência passada, é chamado de *estampa biológica (biological stamping)*. O traço mnêmico que é produzido no cérebro é chamado de *engrama*. Quando tudo dá certo, o resultado desse processo é a produção de uma memória que é minimamente fiel à experiência passada. Quando algo dá errado, várias coisas podem acontecer, dependendo do tipo de erro envolvido. Num tipo de situação com mais de um subtipo, é produzida uma falsa memória. Por exemplo, podem ocorrer associações de ideias incorretas nas fases de aquisição ou de recuperação. Eis um exemplo de erro na fase de aquisição: você viu um texugo, mas acha que viu um guaxinim. Mais tarde, você “lembra” de ter visto um guaxinim. Neste caso, você cometeu um erro de caráter conceitual (classificação errada) na fase de aquisição, e por isso sua memória é falsa. Eis um exemplo de erro na fase de recuperação: você viu um texugo, e sabia que viu um texugo (classificação correta na fase de aquisição), mas o tempo passa, alguma coisa interfere, e você agora acha que viu um guaxinim (classificação errada na fase de evocação). Neste caso, você cometeu um erro de aplicação errada de um conceito a uma experiência anterior.

A fase de aquisição da memória envolve as vias tradicionais de aprendizado, com lugar de destaque para a percepção. Tradicionalmente, entende-se que adquirimos novas informações através da percepção, da linguagem (testemunho) e da razão, e que a memória é uma capacidade que requer a preservação daquilo que foi aprendido, assim como a introspecção é a capacidade de refletir sobre aquilo que foi aprendido. Adotando um empirismo mínimo,

⁵ Uma coisa são os eventos físicos que servem de base de superveniência para os processos mnêmicos, os quais parecem ser eventos que se dão no cérebro, outra coisa são os eventos constituídos pelos comportamentos dos sujeitos que estão lembrando, os quais se dão no mundo publicamente partilhado, e uma terceira coisa são os eventos passados que são rememorados pelos sujeitos. É preciso ter em mente essa complexidade.

podemos dizer que não há nada que esteja na mente que não tenha estado antes nos sentidos, de modo que há um espaço privilegiado para a percepção entre as fontes de aprendizado mesmo quando estamos falando do uso da linguagem e da razão. Essa regra geral vale para a memória: ou o lembrado foi percebido, ou pressupõe o percebido que habilita a usar a linguagem e raciocinar. Sendo assim, a percepção se mostra, na etapa da aquisição de informações, um requisito importante para a memória.

Isso parece pouco problemático, mas se torna um pouco embaraçoso se levamos em conta uma característica muito peculiar da percepção, que é seu vínculo com conceitos. Grosso modo, não é preciso dispor de conceitos para sentir, mas é preciso dispor de conceitos para perceber. Para sentir algo, não é preciso conceito algum. Sensação é puro qualia. Alguém pode sentir fome, sede ou ansiedade mesmo que careça dos conceitos de fome, de sede e de ansiedade. No entanto, para perceber algo, é preciso ser capaz de usar conceitos de maneira minimamente competente. Para perceber um texugo é preciso dispor do conceito de texugo, e para perceber um guaxinim é preciso dispor do conceito de guaxinim. É preciso, também, ser bem sucedido, nas situações normais, no emprego do conceito. Alguém que aplica o conceito de guaxinim a um texugo não percebe um guaxinim, e quem aplica o conceito de texugo a um guaxinim não percebe um texugo. Assim, para lembrar é preciso perceber, e para perceber é preciso dispor de conceitos.⁶ No entanto, para dispor de conceitos é preciso dispor de algum tipo de memória. A capacidade de empregar conceitos requer a memória. Mais especificamente, ter um conceito é, em alguma medida, poder exercer capacidade de entender como o mundo funciona a partir de

⁶ Adoto, aqui, uma visão conceitualista sobre a percepção. Há, é claro, outras maneiras de lidar com a situação. Uma proposta menos conceitualista seria que alguém poderia reconhecer diferenças entre texugos e guaxinins apesar de não dispor seja do conceito de texugo, seja do conceito de guaxinim. Talvez uma criança primeiro perceba diferenças entre gatos e cães, e só depois adquira o conceito seja de gato, seja de cão. Ou seja, talvez haja uma capacidade de perceber-como que independe de conceitos. Agradeço a Mitiele Seixas da Silva pela leitura deste trecho e pelas observações sobre a questão da relação entre posse de conceitos e percepção.

fatos que foram aprendidos no passado, poder esse que é chamado de *memória semântica*. Mas, se assim é, então percepção pressupõe algum tipo de memória. Ou seja, a aquisição de informação requer a percepção, a qual, por sua vez, requer algum tipo de memória.

O fato da aquisição de informações envolver a percepção, a qual, por sua vez, envolve conceitos, explica algumas variedades de erros da memória, pois erros conceituais levam a erros quanto àquilo que foi percebido. Se há erro na percepção, então não há memória, pois não há como lembrar de algo que não foi percebido no passado. A possibilidade desse tipo de erro envolve, é preciso deixar claro, todo e qualquer tipo de informação oriunda da sensibilidade que é conceitualizável, isto é, aquela informação dos cinco sentidos tradicionais e também a sensação de gravidade, a sensação de temperatura externa e interna, a informação sobre a localização dos nossos membros, sobre o estado de fadiga do nosso corpo, sobre a tensão muscular, e muito mais.

Falamos sobre a influência dos conceitos disponíveis na memória, mas isso não é tudo. A informação adquirida através dos sentidos passa por um longo caminho antes de ser consolidada na memória. Há, por assim dizer, vários filtros desde a sensação até a evocação. Primeiro, como vimos, há o filtro da percepção, pois nós não percebemos tudo que acontece. Um segundo filtro é a atenção, pois nós não nos damos conta, detalhadamente, de tudo o que percebemos.⁷ Um terceiro filtro é o interesse, pois não temos interesse em tudo o que prestamos atenção. Um quarto filtro é a estampa biológica, pois não codificamos como memória de longa duração tudo o que nos interessa. Por fim, há o filtro da recuperação, pois nós não evocamos tudo que codificamos.

⁷ Para falar um pouco mais sobre esse assunto, mas sem nos aprofundarmos, a atenção é crucial para a memória, pois, se não houve atenção a um estímulo, então não há registro, e, por conseguinte, não há memória. Há aqui, novamente, lugar para mais uma espécie de círculo explicativo, pois a atenção está intimamente relacionada à memória de trabalho, mas uma coisa não se confunde com a outra, dado que a mera atenção não é suficiente para a formação de um engrama ou traço da memória. Isso porque, ao que parece, nossos corpos evitam tanto quanto podem o custo biológico de investir recursos na formação de um engrama, e talvez seja uma boa coisa para nosso bem-estar.

Memória no sentido mais amplo

De maneira muito geral, e ainda muito vaga, a memória é uma capacidade evidenciada por uma ação ou comportamento presente que foi modulado por aquilo que o sujeito aprendeu ou experienciou no passado. Falar de memória, de maneira ampla, é falar sobre as situações nas quais a experiência passada de um indivíduo está, de alguma maneira, disponível ao indivíduo no presente. Ou melhor, talvez a memória, quando vista de maneira geral, seja não exatamente algo que esteja disponível à consciência do sujeito, mas sim algo que diferencia a ação do sujeito, em comparação ao modo como o sujeito agiria, caso não tivesse tido as experiências que teve no passado pessoal.⁸ Quando há memória, no presente, o indivíduo é capaz de realizar certas tarefas com habilidade por causa das experiências que marcaram seu corpo, isto é, do modo como suas experiências passadas afetam, modulam ou modificam sua ação presente. Esse tipo de processo evidencia a presença de memória. Mas, se permanecemos neste sentido geral de memória, até mesmo os anéis das árvores e as obras de arte são memórias – e isso talvez seja vago demais. Os anéis das árvores disponibilizam informações sobre a idade da árvore. Logo, os anéis das árvores dão informações, no presente, sobre aquilo que a árvore sofreu no passado. Isso significa que os anéis das árvores são memórias? Algumas obras de arte também parecem satisfazer os requisitos mínimos exigidos acima para que algo seja uma memória. Considere o quadro “A paraguaia” (c. 1879), do pintor uruguaio Juan Manuel Blanes (1830–1901). Este quadro disponibiliza, no presente, informações sobre um dos episódios mais vergonhosos da história do Brasil: o genocídio da população paraguaia entre 1864–1870. Trata-se de uma memória? Essa parece ser uma informação muito importante, da qual

⁸ Há um tipo específico de memória que envolve, exatamente, o ter consciência de um certo evento do passado pessoal. Este tipo de memória é chamado de *memória episódica* ou *memória autobiográfica*.

dispomos no presente, sobre nosso passado coletivo. Ainda assim, usualmente, entende-se algo mais específico quando se fala de memória. No mais das vezes, falamos sobre “uma capacidade de reter e reproduzir diferentes tipos de imagens ou representações de coisas e eventos do passado, tanto individualmente quanto coletivamente” (Nikulin, 2015, p. 5⁹). Nesse sentido mais restrito, aquilo que é lembrado tem natureza representacional, sendo que uma representação é um ente que tem a capacidade de estar por outro ente.

É suficiente apresentar o aspecto representativo para diferenciar as memórias pessoais dos outros vestígios do passado? Felizmente ou infelizmente, não, pois os anéis das árvores e as obras de arte também são representações – ao menos para quem é capaz de interpretá-las. Talvez o caminho tenha que ser outro, o qual leva em conta, além do modo de adquirir uma informação sobre o passado, o modo como essa informação é experienciada pelo sujeito. Dissemos que memória requer aquisição, armazenamento e recuperação de uma informação adquirida no passado. No entanto, ainda que essas condições sejam necessárias, elas não são suficientes para distinguir memória autobiográfica das capacidades de navegar no ambiente, de conhecer o que quer que seja, de categorizar objetos ou de agir habilmente. Em todos esses casos há aprendizado, armazenamento e recuperação de informação, mas seria estranho se disséssemos que a enorme habilidade de Pelé com a bola é um tipo de recordação. Assim sendo, precisamos adicionar uma quarta condição, a qual distinga a memória do passado pessoal de outras capacidades cognitivas.

Até onde vejo, a melhor proposta disponível é entender que memória requer uma maneira de experienciar aquilo que foi vivenciado no passado. Quando um gatilho do ambiente ou da atenção faz um sujeito vivenciar de novo informações visuais,

⁹ “In its most general sense, memory is a capacity for retaining and reproducing different kinds of images or representations of things and events of the past, both individually and collectively.” (Nikulin, 2015, p. 5.)

auditivas, cinestésicas, olfativas ou gustativas que ele experienciou no passado e cujos traços foram armazenados em seu cérebro, trata-se de memória (cf. Klein, 2014).

Mas, como se dá esse tal de armazenamento? O que são esses traços? Essas questões nos levam de volta à questão do discurso figurado na investigação sobre a natureza da memória.

Metáforas da memória

Como é comum, onde não se pode observar algo diretamente, há obstáculos para se falar de algo literalmente. E, bem, a filosofia da memória costuma falar em rastros, traços ou vestígios de memória nos nossos corpos, embora esses não tenham sido observados. Isso, no entanto, não deixou os filósofos da memória mudos, pois eles desde sempre se empenharam em desenvolver o discurso figurado sobre a memória. Não há nada de anômalo nessa situação, ainda que não seja o ideal. Creio que não é nenhum exagero afirmar que a ciência busca, a todo o custo, evitar a linguagem figurada e fazer apenas afirmações literais. No entanto, as ciências estavam, estão e sempre estarão povoadas por uma enorme quantidade de metáforas das mais criativas, e isso é uma boa coisa, pois as figuras de linguagem nos auxiliam quando não entendemos muito bem uma coisa e não temos meios de abordá-la diretamente. As coisas que não podemos entender clara e distintamente nós podemos imaginar como sendo semelhantes a outras que entendemos melhor – e assim chegamos a metáforas que servem de explicadores para as coisas que desafiam nossa compreensão. As coisas não são diferentes no que diz respeito ao nosso tema. Como não poderia deixar de ser, há, desde a antiguidade, muitas metáforas da memória.

O que usar como metáfora da memória? A primeira coisa que temos que ter em mente, ao pensar sobre a memória, é que câmeras fotográficas ou de vídeo não são boas metáforas ou comparações. A memória simplesmente não funciona como se fosse uma espécie de

câmera, pois a memória não guarda informações que permanecem intactas, tal como aquelas que encontramos nos discos rígidos de câmeras, smartphones e computadores. Fazemos melhor prestando um pouco de atenção aos exemplos históricos de metáforas da memória.

Na Grécia antiga, Platão nos legou duas importantes metáforas da memória: o tablet de cera e o viveiro de aves. Os tablets da antiguidade eram artefatos tecnológicos bastante interessantes. Sua principal função era servir de material didático para crianças. Trata-se de uma placa de madeira retangular plana, mais ou menos do tamanho de um tablet moderno, com uma moldura em volta dos seus quatro lados. Num dos lados da placa, aquele circundado pela moldura, colocava-se cera de abelha. O resto do equipamento era constituído por uma caneta com uma extremidade pontuda, apropriada para a escrita, e outra extremidade plana, apropriada para apagar. Esse artefato se mostra muito apropriado para servir de metáfora da memória. Com a ponta seca da caneta, a criança produz marcas na cera depositada na superfície plana emoldurada – eis a metáfora do processo de aquisição ou aprendizado. Como a tabuleta tinha espaço limitado, era limitado o quanto nela se podia registrar – o que serve de metáfora para nossa incapacidade de lembrar de tudo. Quando toda a superfície da tabuleta era preenchida por escrita, era preciso alisar a cera, apagando-se as inscrições anteriores, para se poder inscrever novas informações. Isso é comparável ao que acontece à memória, pois a aquisição de novas informações parece levar à perda ou à dificuldade de acessar informações adquiridas anteriormente. Nos dias mais quentes, era fácil escrever, mas a moleza da cera deixava as inscrições borradas, o que podia ocasionar confusões na hora da leitura. Não é assim a memória das crianças? Elas parecem absorver tudo, e também confundir bastante as coisas. Nos dias mais frios, a cera ficava mais dura, e era mais difícil escrever. Não é assim a memória dos velhos? Eles têm dificuldade para aprender novas coisas, mas aquilo que já foi aprendido permanece escrito de maneira sólida.

A metáfora dos pássaros na gaiola grande também se mostra apropriada. Adquirir informação é como colocar um pássaro na gaiola. Primeiro, você tem que capturar o pássaro e colocá-lo na gaiola. Mas, é claro, o pássaro está vivo. Assim sendo, se você quiser recuperá-lo, tem que fazer uma nova caçada, e isso pode ser bem difícil – e esse processo é análogo que temos para lembrar das coisas, mesmo quando elas estão (eis outra metáfora) na ponta da língua. Assim sendo, lembrar é um processo um tanto quanto ativo que requer esforço – e também sorte. Além disso, se a gaiola for grande, e houver muitos pássaros lá dentro, você pode se enganar – tentar pegar um pássaro, e acabar pegando outro. Esse tipo de confusão parece acontecer conosco o tempo todo, por vezes sendo mais notado pelos outros do que por nós mesmos.

Como já dissemos, onde é difícil de falar literalmente sobre alguma coisa, a solução pode ser apelar para o discurso figurado. Mas, o que é que traz tamanha dificuldade, no caso da memória? Especificamente, qual o gatilho que dispara, nas mentes dos filósofos, essa busca por metáforas da memória?

Eis minha hipótese: as metáforas da memória entram em cena por haver um enigma envolvendo o tempo. Tomemos o caso da memória episódica, pois é o caso mais importante dos pontos de vistas histórico e conceitual (cf. Klein, 2014; Moyal-Sharrock, 2009). Lembrar episodicamente envolve viajar mentalmente no tempo, revivendo no presente os fragmentos de um evento que é passado. Mas – eis o enigma – como pode algo passado se apresentar no presente? A intuição mais comum, entre aqueles que deram uma resposta a essa questão, é que existe algo no presente que representa ou substitui aquilo que foi vivenciado no passado. Mas, que algo é esse? É para responder especificamente a essa questão que se apela, usualmente, a metáforas da memória. É por essa razão que faz milênios que os filósofos falam sobre traços de memória, ainda que traços de memória não tenham sido literalmente observados.

A suposição fundamental, portanto, é que é preciso haver algo no presente que explique nossa capacidade de recuperar o passado.

Essa parece ser a principal ideia por detrás das principais metáforas da memória. Mas isso que teria que existir não foi diretamente observado. Como isso seria essa coisa, o traço, o rastro no cérebro da experiência passada? É aqui que entra em cena a imaginação filosófica. Talvez aquilo que existe no presente e explica nossa capacidade de recordar o passado seja semelhante à escrita, podendo ser decifrada, ou ao desenho, podendo ser comparada. Talvez seja algo vivo, móvel e mutável, tal como é um pássaro numa gaiola. Talvez seja algo semelhante a um arado guardado num galpão, ou a uma pizza na geladeira. Podemos usar muitas outras coisas como metáforas dos traços de memória. Por exemplo, podemos ver os sulcos num disco de vinil, os quadros e obras de arte num museu ou os livros numa biblioteca como traços de memória, assim como os arquivos analógicos e digitais. Em todos esses casos, usamos metáforas para tentar descrever ou explicar minimamente o que seria um traço de memória, e o mero fato de que continuamos usando metáforas é evidência de que há coisas sobre os traços de memória que não entendemos literalmente.

Em resumo, do ponto de vista ontológico, uma memória é um processo em três etapas: aquisição, armazenamento e revivência de informação relativa a um evento vivenciado no passado. A segunda etapa do processo que constitui a memória é o armazenamento de traços ou engramas. Essa etapa é bastante enigmática, e por isso mesmo é a fase do processo que constitui uma memória que mais frequentemente levou filósofos de todos os tempos a propor inventivas metáforas dos traços de memória. Em comum a várias metáforas da memória está a proposta de uma coisa presente que guarda informações sobre o passado que podem ser recuperadas, ainda que isso requeira esforço e haja o risco de perdas. Postulamos a existência de traços da memória porque a memória é uma capacidade ou poder diacrônico, e parece que precisamos de algo que se mantenha existindo entre o momento inicial da aquisição da memória e o momento posterior da sua evocação – pois, se assim não fosse, ocorreria ação a distância entre a experiência passada e a

evocação presente. Os traços da memória seriam um algo constante – seja de natureza psicológica, seja de natureza cerebral – que explicaria como podemos, no presente, lembrar de algo que já passou e não existe mais.

Esse é o quadro geral, mas há complicações, dado que muitas coisas muito diferentes entre si são igualmente chamadas de “memória”. As metáforas da memória costumam nos apresentar exemplos que serviriam para explicar, ainda que minimamente, os mais diversos tipos de memórias. Ainda assim, devemos desconfiar de tal pretensão, pois parece haver grande diversidade entre os fenômenos que consideramos como sendo casos de memória – e talvez seja razoável esperar que, para cada tipo de memória, haja um tipo de metáfora que seja mais apropriado. Há muitos tipos de fenômenos, muito diversos, que são chamados de “memória”. Hábitos são memórias, e também viagens mentais no tempo para o próprio passado pessoal. E, é claro, essas não são todas as variedades de memória. Dado que muitas coisas muito diferentes entre si são chamadas de memória, é razoável supor que haveria diferentes tipos de traços mnêmicos – quiçá havendo, no limite, um tipo de traço para cada tipo de memória. Focando na capacidade de revisitar as próprias experiências do passado pessoal, que é chamada de memória episódica, podemos supor que o traço da memória tem que ser capaz de preservar diversos tipos de informação. É preciso que sejam guardados detalhes de natureza sensorial, levando em conta a mais ampla variedade de sensações: visuais, auditivas, cinestésicas, olfativas ou gustativas. Além disso, o traço da memória tem que ser capaz de preservar informações sobre a perspectiva do sujeito – isto é, se ele estava acima ou abaixo, à direita ou à esquerda, à frente ou atrás, perto ou longe de alguma coisa no momento da experiência de aquisição de informação. É claro, também tem que ser guardadas informações sobre as emoções do sujeito durante a experiência passada. Outros tipos de memória não envolvem tais tipos de requisitos. Pensemos no caso da memória coletiva, a qual pode ter como traço, talvez, algum monumento ou alguma outra

produção de natureza cultural. Nesse caso, as características do traço serão bastante diversas, e se apoiarão em outras capacidades, como, por exemplo, a linguagem e o aprendizado cultural (cf. Tomasello, 2003).

Conclusão

Neste trabalho, busquei chamar a atenção dos meus leitores para o fato que desde sempre os filósofos da memória têm apelado a figuras de linguagem. Procurei mostrar, negativamente, que isso não é problemático, pois as ciências em geral apelam a tropos, e positivamente que isso é frutífero, pois indica caminhos para a pesquisa e compreensão da memória. Quanto à motivação mais específica e urgente para o apelo a figuras de linguagem, indiquei que a maior pressão vem da natureza diacrônica da memória, pois parece que precisa existir algo no presente que sirva de substituto para os eventos que foram vivenciados no passado e já não existem mais. Esse substituto costuma ser visto como um rastro, traço ou vestígio do passado, o qual não é observado diretamente ou compreendido literalmente, o que faz com que os filósofos da memória apresentem metáforas tais como os pássaros em aviários e os objetos guardados em armazéns ou palácios da memória.

Referências

- KLEIN, S. B. What memory is. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, jan. 2014, v. 6, n. 1, p. 1–38. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1002/wcs.1333>>.
- MARTIN, C. B.; HEIL, J. The ontological turn. *Midwest Studies in Philosophy*, 1999, v. 23, n. 1, p. 34–60. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/1475-4975.00003>>.
- MOLNAR, G. *Powers: a study in metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

MOYAL-SHARROCK, D. Wittgenstein and the memory debate. *New Ideas in Psychology*, ago. 2009, v. 27, n. 2, p. 213-227. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2008.04.015>>.

MUMFORD, S. *Glimpse of light: new meditations on first philosophy*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

NIKULIN, D. Introduction: memory in recollection of itself. In: NIKULIN, D. (Org.). *Memory: a history*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 3-34.

RUSSELL, B. *Os problemas da filosofia*. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

STRAWSON, P. F. *Análise e metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

TOMASELLO, M. *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Consciência pré-reflexiva e a constituição do ego transcendente em *A Transcendência do Ego* de Jean-Paul Sartre

Diego Ecker

1 A consciência irrefletida: crítica à presença formal do eu na consciência

No início da obra *A transcendência do ego* Sartre se ocupa de retomar a teoria da presença formal do eu começando com a análise do “eu penso” kantiano. Sartre questiona se de fato há um eu que acompanha as representações realizando a síntese da experiência. Ressalta que Kant jamais haveria se ocupado em determinar o modo como se constitui a consciência empírica. Para Kant, a consciência transcendental seria apenas o conjunto das condições necessárias para que pudesse haver uma consciência empírica (SARTRE, 1994, p. 44). Neste sentido, Sartre distingue seu interesse em relação ao de Kant afirmando que este se ocupa do *fato* de o eu transcendental ser o companheiro de cada uma de nossas “consciências”, enquanto que Sartre também põe, além desta, a questão de *direito*, que formula da seguinte maneira: “[...] o Eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de facto as representações entre si?” (SARTRE, 1994, p. 45). Sartre responde dizendo que será possível suplantar o problema desde a

fenomenologia husserliana, que é um estudo científico e não crítico da consciência.

Em Husserl, o procedimento metodológico da investigação é orientado pela intuição o que nos permite estar na presença *da coisa*, isto significa dizer que a fenomenologia é uma ciência de *fato* e que põe problemas *de fato*. Portanto, os problemas das relações entre o Eu e a consciência são problemas existenciais. Disto Sartre tira proveito, contra Husserl, distanciando-se da abordagem meramente formal do cogito. Considerando que, em Husserl, a consciência não é apenas uma construção lógica, mas um fato absoluto e acessível por meio da redução, ela penetra o mundo como Eu [*Moi*]. Contudo, quando faz referência ao eu transcendental de Husserl, Sartre problematiza: “[...] não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?” (SARTRE, 1994, p. 46).

Distanciando-se de Husserl, Sartre interroga sobre a necessidade e a compatibilidade de constituir um “eu transcendental” apesar de a consciência se definir como intencionalidade. Sartre responde ao questionamento afirmando: “[...] é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se.” (SARTRE, 1994, p. 47). Portanto, a unidade da consciência (*Je e Moi*) é constituída pela intencionalidade, sem a necessidade de um “eu transcendental”, pois a consciência se unifica na apreensão do objeto transcendente. A consciência se unifica a si mesma através de um jogo de intencionalidades “transversais” do fluxo das consciências vividas, remetendo-se infundavelmente a si mesma, de modo que ao realizarmos uma afirmação como “uma consciência” referimos toda a consciência, sendo que tal propriedade singular pertence a própria consciência, sejam quais forem as suas relações com o Eu. Assim, a individualidade e a limitação da consciência são dadas por ela mesma, desde a sua própria natureza. A consciência é uma

totalidade sintética e individual em que o Eu é uma expressão, e não uma condição da incomunicabilidade e interioridade das consciências. Assim, a concepção fenomenológica da consciência inutiliza a necessidade de um Eu unificante e individualizante. Para Sartre, é “[...] a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser.” (SARTRE, 1994, p. 48).

Segundo Sartre, a consciência é um absoluto pois é consciente de si mesma: “[...] ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objecto transcendente*.” (SARTRE, 1994, p. 48). Assim, a consciência é completa clareza e translucidez, frente a ela o objeto se põe com sua opacidade, porém, ela é apenas consciência de ser consciência de tal objeto transcendente: esta é a lei da existência da consciência. Neste nível, a consciência de consciência não é *posicional*, isto é, não se coloca como um objeto para si mesma. O objeto permanece fora dela e, por um só ato, ela o põe e o apreende. A consciência se conhece apenas como absoluta interioridade. Este é o primeiro grau da consciência, o qual Sartre chama de consciência *irrefletida*. O Eu não encontra um lugar no âmbito da consciência irrefletida, pois não é objeto nem algo *da consciência*, mas é algo *para a consciência*. A consciência é um fenômeno no sentido em que ser e aparecer são uma unidade, fazendo de si pura translucidez. O plano do irrefletido adquire na argumentação de Sartre o fundo desde o qual toda a argumentação se desenvolve e desde onde toda a crítica ao idealismo e ao solipsismo encontra fundamento.

2 A consciência reflexiva

O cogito é pessoal, há no “eu penso” um Eu que pensa. É deste Eu, na sua pureza, que uma teoria egológica deve partir. Toda vez que apreendemos o nosso pensamento nós apreendemos um Eu - o Eu do pensamento apreendido - que é algo transcendente a este pensamento e a todos os outros possíveis. Em suma, não há qualquer visada da consciência que não seja provinda de um Eu.

A consciência refletidora não se toma a si mesma no nível do “eu penso”, o que ela afirma o faz em relação a consciência refletida. Portanto, há que se distinguir um segundo grau de consciência: a consciência refletidora como consciência *não-posicional* de si, mas posicional da consciência refletida. Ela só posiciona a si mesma ao visar a consciência refletida que, em si mesma, não era posicional de si antes de ser refletida. Como diz Sartre: “[...] a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o *seu* pensamento que ela põe através deste acto tético.” (SARTRE, 1994, p. 50). A consciência refletidora não-posicional de si não é o mesmo que a consciência no nível reflexivo. Nesta, a consciência posiciona a própria consciência refletida de modo tético. Toda consciência refletidora é, nela mesma, irrefletida, sendo necessário um ato de terceiro grau para pô-la como refletidora enquanto posicional de si. Assim, num terceiro grau de consciência está a consciência refletidora enquanto posicional de si. Pela distinção dos três graus de consciência, Sartre radicaliza a tese da intencionalidade e busca afirmar a constituição do ego como um evento que ocorre por um movimento para fora de si. A tese do ego transcendente busca, a um só tempo, garantir a existência autônoma da consciência e do mundo como momentos correlatos, porém inconfundíveis.

Sass (1999, p. 269–270) explica que é possível apreender a estrutura da consciência como intencionalidade: (a) o Eu é posto como um existente que se põe no nível transcendente; (b) ele pode ser apreendido por uma intuição especial; e (c) surge apenas por meio de um ato reflexivo. O processo de constituição do Eu se dá da seguinte maneira: (1) por um ato irrefletido de reflexão se dirige a uma consciência refletida; (2) este ato se torna objeto da consciência refletidora que, por sua vez, permanece posicionando o seu próprio objeto transcendente; (3) o Eu aparece como um objeto transcendente do ato reflexivo, portanto, dado pela consciência reflexiva que é distinta da consciência irrefletida e do objeto da consciência irrefletida; e (4) o Eu transcendente deve ficar ao

alcance da redução fenomenológica, e o conteúdo para a investigação fenomenológica não é o “*eu tenho* consciência desta cadeira” (pseudo-cogito), mas “há consciência desta cadeira”.

3 A presença material do EU [*MOI*]

Extraindo as consequências de sua tese acerca da transcendência do Eu, Sartre empreende a crítica das posições que reclamam a presença material do Eu na consciência em todos os atos. Tais teóricos, a quem Sartre chama de moralistas do amor-próprio, compreendem o Eu como um polo de atração dos desejos, ainda que de modo inconsciente. Imaginemos que Pedro grita por socorro, este ato de pedir socorro esconderia um estado desagradável onde, em face ao sofrimento de Pedro, eu seria impelido a socorrê-lo. O erro desta tese reside na confusão entre os atos reflexivos e os atos irrefletidos, erro que, na opinião de Sartre, seria frequente entre os psicólogos. Haveria aqui uma superposição de uma estrutura reflexiva a uma consciência irrefletida (o ato piedoso de socorrer Pedro). Além da superposição, há um segundo problema, que é de postular a reflexão como ato primeiro o que, para Sartre, é impensável (MOUTINHO, 1995, p. 36-37).¹ O que Sartre busca é assegurar a autonomia da consciência irrefletida afirmando sua primazia mesmo em face ao surgimento da consciência reflexiva.

Sartre encerra a análise psicológica sobre a tese da presença material do Eu [*Moi*] na consciência afirmando que a conclusão a que chega é a mesma que havia proposto em seu estudo fenomenológico: o Eu não deve ser buscado nos estados irrefletidos da consciência, tão pouco em alguma dimensão oculta por detrás deles. É sempre por um ato reflexivo que o Eu [*Moi*] aparece, como um correlato noemático de uma intenção reflexiva, de modo que se

¹ Neste ponto reside a crítica de Sartre ao inconsciente referindo-se a La Rochefoucauld e ao próprio Freud. (MOUTINHO, 1995, p. 37).

pode ver que *Je* e *Moi* não são senão um. A partir disso, Sartre pretende mostrar que o Ego, do qual *Je* e *Moi* são apenas faces distintas, “[...] constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita das nossas consciências refletidas.” (SARTRE, 1994, p. 58).

4 A constituição do ego

As duas primeiras partes de *A transcendência do ego* demarcam a crítica à presença do Eu - formal e material - na consciência. O resultado da investigação de Sartre é de que o Eu não é transcendental, mas transcendente.

Segundo Sartre, o Ego não é o polo unificador das consciências refletidas, mas é o próprio fluxo da consciência que constitui a si mesmo como unidade de si mesmo, isto é, existe uma unidade *imante* das consciências refletidas e uma unidade *transcendente* dos estados e das emoções. Em síntese, o Ego “É um pólo transcendente de unidade sintética, tal como o pólo-objecto da atitude irreflectida. Só que este pólo aparece apenas no mundo da reflexão.” (SARTRE, 1994, p. 59). Com a distinção entre os estados e as ações, Sartre desenvolve a ideia de que o Ego se constitui como polo das ações, dos estados e das qualidades.

Ao tratar dos *estados*, unidades transcendentais das consciências, Sartre propõe a análise do seguinte exemplo: Eu vejo Pedro, sua presença me causa profunda perturbação de repulsa e de ódio ao vê-lo (plano reflexivo): a perturbação é consciência. Nisto, o ódio é a própria experiência de repulsa? Não. Porém, odeio Pedro há muito tempo e assim penso que será para sempre. Vejamos a análise. A consciência instantânea de repulsa não poderia ser o meu ódio. Se ela fosse limitada ao que é, não poderia mais falar de ódio. Diria: “*neste momento* Pedro me causa repulsa” e, assim, não comprometeria o futuro, porém por esta recusa eu não mais odiaria. Segundo Sartre, o ódio é um objeto transcendente, não é parte da consciência. Cada vivido (*Erlebnis*) o revela por inteiro. O ódio é a

unidade transcendente de uma infinidade de consciências odiosas ou repugnadas no fluxo temporal dos vividos (SARTRE, 1994, p. 59-63).

Em seguida aos estados, Sartre descreve o que chama de *ações* e *qualidades*. Assim como os estados, as ações também são transcendentais. Contudo, a ação difere daqueles, pois além de ser unidade noemática de um fluxo de consciências, é também uma realização concreta. O que faz a ação ser uma transcendência é o fato de ser a unidade das consciências ativas, por exemplo, jogar xadrez, raciocinar etc. Em relação a qualidade, diferentemente do estado, ela não unifica as consciências espontâneas, tão pouco as ativas, como é o caso das ações. A qualidade unifica as passividades como, por exemplo, os defeitos, as virtudes, os gostos etc., de modo que a qualidade é sempre uma potencialidade.

A partir da análise das ações, dos estados e das qualidades, Sartre parte para o exercício de demonstração de que o Ego é o polo unificador das ações, estados e qualidades. O Ego é algo diferente da consciência, é objeto de investigação da Psicologia. Ao identificar o Ego como um objeto transcendente, Sartre inviabiliza a tese de que poderia operar qualquer tipo de síntese, porém, paradoxalmente, agora é tomado como polo realizador de síntese. O Ego é o polo unificador de seus predicados, contudo, é distinto deles.

É no horizonte dos estados que o Ego aparece. Cada estado e ação não pode ser dada como separada do Ego, exceto por abstração. O caráter indissolúvel da síntese operada pelo Ego é garantido pela própria consciência. Visto que o Ego é um objeto, ela não realiza síntese, contudo a síntese também não é feita para além dele. É pelo fato de o Ego ser uma projeção da consciência que sua síntese é tal qual a da consciência, indissolúvel e passiva (MOUTINHO, 1995, p. 42). Como afirma Sartre: “[...] a consciência projecta a sua própria espontaneidade sobre o objecto *Ego* para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário.” (SARTRE, 1994, p. 70). Ao fim, a síntese operada pelo Ego é a mesma da consciência, que se

realiza ainda no plano da consciência, sendo a síntese do Ego resultado da projeção de uma consciência já unificada.

5 Considerações finais

A investigação de Sartre mostra que o Ego não é um produtor de espontaneidade assim como a consciência. Com isso, Sartre realiza a chamada liberação ou purificação do campo transcendental. Este processo elimina a tese da interioridade do Ego, dos objetos físicos, psíquicos, verdades e valores, colocando-os ao nível do transcendente, pois o Eu [*Moi*] não é parte da constituição da consciência. Sem uma interioridade material ou formal, Sartre fará emergir um dos conceitos mais caros de sua filosofia: o nada, referindo-se à limpidez e translucidez da consciência. Como afirma Sartre, “[...] este nada é tudo, visto que ele é consciência de todos esses objectos. Já não é questão de ‘vida interior’, [...] porque já não há nada que seja objecto e que possa ao mesmo tempo pertencer à intimidade da consciência.” (SARTRE, 1994, p. 76). Sem vida interior, não há como conceber o Ego como um proprietário da consciência, visto que o Ego é objeto e, como tal, é incompatível com a espontaneidade impessoal da consciência transcendente. Todos os “conteúdos” da consciência são representações a ponto de, por exemplo, um sentimento vivido entre duas pessoas deixar de ser propriedade de quem o vivencia para tornarem-se objetos acessíveis a outras consciências. Sintetizando a argumentação, Sartre formula a seguinte tese: “[...] a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. A cada instante, ela determina-se à existência sem que se possa conceber qualquer coisa *antes dela*. Assim, cada instante da nossa vida consciente revela-nos uma criação *ex nihilo*.” (SARTRE, 1994, p. 79).

Empenhado em superar as posturas solipsistas, Sartre reafirma constantemente a ideia de que não existe uma situação que privilegiadamente constitua o Ego, a ponto de a existência dos

outros ser tão certa quando a existência do meu Eu (SARTRE, 1994, p. 82).

Extraindo da tese do Ego transcendente as suas implicações morais, Sartre depõe contra o materialismo metafísico quanto a sua afirmação da precedência do objeto ao sujeito de modo a fazer disto a condição para a eliminação de falsos valores. Basta apenas que o Eu [*Moi*] seja contemporâneo do mundo para que a dualidade sujeito-objeto desapareça por completo do campo das preocupações filosóficas. Para Sartre, não há anterioridade de momentos ao se pensar o Eu [*Moi*] e o mundo, pois “O Mundo não criou o Eu [*Moi*], o Eu [*Moi*] não criou o Mundo, eles são dois objectos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados.” (SARTRE, 1994, p. 83). Portanto, a consciência, através da sua atividade sintética transcendente, garante a unidade da relação entre Eu [*Moi*] e mundo, sem que haja qualquer privilégio ou anterioridade na relação entre os dois polos. Contudo, a consciência é sempre uma condição primeira enquanto fonte absoluta de existência. Disto, diz Sartre, resultam elementos suficientes para que seja possível fundamentar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas.

As teses desenvolvidas por Sartre em *A transcendência do ego* marcarão o desenvolvimento de suas obras posteriores, tanto no campo da ontologia quanto da moral e da política. As bases lançadas por Sartre neste estudo manifestam, na análise da consciência intencional, um núcleo temático original, embora herdeiro de Husserl, onde busca enfrentar e superar a tendência idealista da superioridade e da exclusividade da função cognitiva da consciência. Pela descoberta do plano pré-reflexivo Sartre institui uma dimensão vivencial passiva que é condição de toda reflexão.

Bibliografia

ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre - Introdução. *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Lisboa: Colibri, 1994. p. 7-41.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

SASS, Simeão Donizeti. A concepção sartriana do ego transcendental. *Educação e Filosofia*, v. 13, n. 26, p. 263-274, jul. 1999.

A abordagem fenomenológico-hermenêutica da intraespacialidade

Eduardo Adirbal da Rosa

Neste ensaio, pretendo apresentar desde uma concepção fenomenológico-hermenêutica, um dos aspectos constitutivos da ontologia dos utensílios, denominada de intraespacialidade, ou seja, o modo espacial específico dos utensílios. Parto da apresentação sintética da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, para em seguida apresentar o modo de ser dos utensílios e, ao fim, analisar a articulação do caráter intraespacial dos entes utensiliários.

1) O horizonte fenomenológico-hermenêutico

A fenomenologia hermenêutica elaborada por Martin Heidegger pretende ser um empreendimento filosófico que requisita para si um campo de temas e problemas que são especificamente filosóficos. Em sua concepção fenomenológica, pode ser encontrada a tese do pluralismo, a qual sustenta que há distintos modos de ser. Por modos de ser, podemos entender os distintos modos nos quais os entes aparecem enquanto entes determinados, ou seja, trata-se das condições de experiência significativa com algo (ser). Heidegger elenca os seguintes: existência, vida, disponibilidade, consistência e subsistência.

A concepção pluralista é bastante intuitiva. Em nossa relação cotidiana com a “móvel” do mundo não nos comportamos do

mesmo modo com tudo que encontramos. Sentamos em cadeiras; guiamos bicicletas; cumprimentamos pessoas; acariciamos animais. O que permite que possamos nos comportar para com esses distintos conjuntos de entes? Algo nos torna acessível os entes determinados para que possamos nos comportar em relação a eles, experimentá-los como o que são. Isso só é possível por sermos capazes de compreender algo como o ser. Nós possuímos compreensão de ser, mesmo que de modo atemático e não conceitual. O objetivo da fenomenologia hermenêutica heideggeriana é justamente tematizar o ser: explicitar teoricamente as condições e estruturas para o encontro significativo com entes. Como se dá isto? O caminho de acesso se dá através de nossa experiência e de nosso encontrar com entes. Esta experiência está estruturada pela intencionalidade, o que significa que estamos sempre voltados a algo, direcionados a algo em específico. Assim, o que interessa primeiramente é a tematização da intencionalidade a fim de que os diferentes entes mostrem-se como aquilo que são, com determinação e identificação próprias.

Desde a demarcação desse horizonte, o que se pretende realizar na sequência é um estudo de um aspecto constitutivo da ontologia fenomenológica dos utensílios, denominada de intraespacialidade, ou seja, o aspecto especificamente espacial de tais entes.

2) A fenomenologia da intraespacialidade

A abordagem fenomenológica do traço espacial dos utensílios desdobra-se no interior da análise fenomenológica mais fundamental a respeito da mundaneidade do mundo, em *Ser e Tempo*. Heidegger atribui quatro sentidos ao termo “mundo”, a fim de especificar já o âmbito do qual partirá a investigação:

- **“Mundo 1”**: a totalidade dos entes que pode estar dentro do mundo.
- **Mundo 2**: a concepção ontológica de “Mundo 1”, o qual pode operar como determinação de regiões de investigação científica.
- **Mundo 3**: sentido preontológico, contexto de experiência cotidiana onde um *Dasein* fático vive.
- **Mundo 4**: concepção ontológica que designa a estrutura da mundaneidade, a estrutura geral do contexto de experiência cotidiana.

A investigação partirá da aceção de Mundo 3 com vistas à obtenção da estrutura geral da mundaneidade do mundo. Entretanto, que tipo de experiência cotidiana é esta designada pela aceção de Mundo 3? A indicação em Mundo 3 tem em vista o fenômeno da experiência imediata do comparecer dos entes na ocupação cotidiana. Por exemplo, do ponto de vista do usuário, a mesa não aparece como uma simples coisa material que ocupa tantos metros e volume, mas comparece como uma peça do mobiliário da casa para comer, jogar, etc., ou seja, a mesa aparece como um utensílio. O que se leva a cabo é, então, uma fenomenologia da experiência prático-operativa cotidiana com os utensílios. Os utensílios são determinados conforme comparecem no uso: temos de apreendê-los desde seu manejo e emprego, em conformidade com sua serventia. Quanto mais utiliza-se certo instrumento de acordo com a sua finalidade (para-algo), mais originária é a relação estabelecida com o mesmo. Afirma Heidegger, *“El modo de ser del útil em que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos es estar a la mano [Zuhandenheit]”* (SZ 69), o qual estamos designando com o termo disponibilidade.

É de se observar que a determinação ontológica dos utensílios não se dá pela composição de matéria físico-química que foi rearranjada na fabricação, e sob a qual seriam adicionados os traços fenomenológicos explicitados (substrato material + ser utensílio). O modo de ser da disponibilidade fica caracterizado enquanto constituição de totalidades remissionais que se mostram de modo

adequado quando nos comportamos de modo ocupacional, não tematizante, com os utensílios. A identidade ontológica dos utensílios se dá de modo holístico.

Essas análises da experiência ocupacional cotidiana tinham em vista assegurar a base fenomênica para que o fenômeno do mundo se mostre, a fim de que se apreenda o mesmo conceitualmente. Desse modo, a resumir a análise, é no contexto remissivo do existente humano que se tem o caminho para tal empreendimento. O existente, ente ontologicamente demarcado pelo compreender, presentifica para si as remissões nas quais sua ocupação cotidiana move-se, seu uso de utensílios. O caráter dessas relações remissivas é denominado de *signi-ficar*, enquanto um dar a entender a si mesmo. A estrutura do mundo é a significatividade enquanto a totalidade de significados, o nível mais formal para as totalidades de remissões finalizadas. Mundo será, em suma, a totalidade de significados a que o ser humano se remete, dando a entender para si as remissões, operando como horizonte de descobrimento de entes, e não na acepção de “Mundo 1”.

Obtida a conceitualização sobre o fenômeno do mundo, a espacialidade dos utensílios, denominada de intraespacialidade, e encontrada especificamente no parágrafo 22 de *Ser e Tempo*, poderá ser abordada. Como antevisto no parágrafo 14, a espacialidade somente pode ser apreendida desde a mundaneidade do mundo, a estrutura ontológico formal do mundo, a significatividade¹. E, uma vez que os utensílios enquanto entes também constituem o mundo, o qual é também espacial, a espacialidade dos mesmos precisa ser determinada em conexão ao mundo.

O objetivo da análise de Heidegger é conceber, portanto, um tipo de espacialidade que esteja em conformidade com o modo de ser específico dos utensílios, apreendido fenomenologicamente na experiência prático operativa. Essa espacialidade mostra uma íntima relação entre espaço e utensílio. A estratégia é, então, abordar

fenomenologicamente partindo da consideração dos entes para ao fim chegarmos à explicitação da estrutura condicionante da experiência intraespacial e mostrar a ligação disso com a estrutura ontológica dos mesmos.

Assim, em nosso mundo circundante, comparecem inúmeros e variados utensílios com as mais diversas finalidades. Em que sentido apresenta-se sua intraespacialidade? Heidegger precisa que os utensílios são aqueles *imediatamente* a mão, tanto no sentido de que comparecem com anterioridade a outros, mas também de que estão “nas proximidades”. Isso indica um peculiar caráter de proximidade. Abrem-se dois caminhos de consideração: trata-se da proximidade física-quantitativa ou de algum outro tipo de proximidade? Convém citar Heidegger: *“El ente “a la mano” tiene cada vez una cercanía variable, que no se determina midiendo distancias. Esta cercanía se regula por el manejo y el uso en un “cálculo” circunspectivo”* (SZ 102). A citação torna explícito que esta proximidade não deve ser simplesmente concebida em termos métricos, ao modo de um espaço geométrico, mas antes conforme “cálculo” circunspectivo. Esse termo remete ao tipo de percepção que orienta e guia a ocupação cotidiana com utensílios, denominada de circunspeção, literalmente, ver-ao-redor. Ou seja, a proximidade é determinada em função da lida cotidiana que se estabelece com os utensílios na totalidade utensiliar, sem deixar também de determinar a direção na qual o utensílio estará disponível.

Essa proximidade direcionada estabelece que os utensílios não estão simplesmente em uma posição qualquer na experiência cotidiana, posição esta passível de ser determinados em um sistema neutro de coordenadas (X, Y, Z). Estar próximo direcionadamente é em função da ocupação que se leva a cabo, pois assim *“en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto. El útil tiene su lugar propio [Platz] o bien “está por ahí en alguna parte”* (SZ 102). Ou seja, os disponíveis estão acomodados e instalados em lugares próprios a eles, não no sentido de que possuem seja um “lugar natural” determinado na produção ou um espaço a ser

encaixado no quadro de ferramentas. É significativo que se não estão em seu lugar próprio estão como que por aí, extraviados em “qualquer lugar”, perdidos por aí, pois estão “fora de lugar”.

Na medida em que um utensílio nunca é isolado, mas adquire sua identidade de modo holístico, cada utensílio com seu traço de para-algo tem seu respectivo lugar próprio articulado desde o conjunto de lugares próprios na totalidade utensiliar do mundo circundante, ou seja, no conjunto de séries teleológicas. Esse respectivo lugar é o pertencimento ao *aí* ou *aquí*. Isso significa que o lugar no qual um utensílio está, uma caneta, é o lugar ao qual pertence, e pertence precisamente naquele lugar, pois é o lugar adequado dentro daquela totalidade utensiliar, para que a ocupação transcorra normalmente. A relação aqui é que o pertencimento a um lugar próprio depende ou corresponde ao caráter de serventia do instrumento conforme ao todo utensiliar. O que possibilita este traço de pertencimento do utensílio a um lugar próprio é o aonde em geral, denominado de região [*Gegend*]. Enquanto que o lugar próprio é constituído por direção e afastamento, ele já está sempre orientado para uma região e dentro da mesma. Ademais, é a região que se mostra de antemão a circunspeção, não o lugar específico do utensílio; é o quarto, por exemplo, que se mostra primariamente, enquanto totalidade utensiliar zonal. Assim, demos a voz a Heidegger, ao assegurar: *“Sólo si la zona [região] ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de útiles circunspectivamente disponible”* (SZ 103). O “circundante” do mundo circundante pode, assim, ser estabelecido como constituído da orientação regional da multiplicidade de lugares próprios dos entes disponíveis, aquilo que nos rodeia e envolve.

Heidegger é insistente no ponto de que sua descrição fenomenológica da intraespacialidade não deve ser compreendida conforme a concepção de espaço subsistente por si mesmo, um espaço objetivo e puro, passível de uma consideração métrica. Podemos observar isso em inúmeras passagens, como na seguinte:

“todos los “donde” son descubiertos a través de los pasos y caminos del quehacer cotidiano e interpretados circunspectivamente, jamás son establecidos y catalogados en una consideración mensurante del espacio.

Las zonas no se constituyen mediante cosas que están-ahí juntas, sino que ya están siempre a la mano en los correspondientes lugares propios. (SZ 103)”

De acordo com a última afirmação, a constituição da região não é mediante a justaposição de coisas materiais, um somatório dos itens que estão dentro de um quarto, por exemplo, mas elas mesmas já estão disponíveis nos lugares próprios. Há um traço de instrumentalidade da região, presente nos lugares próprios, mesmo que não explicitamente. Nesse sentido, uma fazenda agrícola e uma fábrica podem ser regiões diferentes, contudo, em ambos os casos os entes disponíveis espacialmente que comparecem em cada uma dessas, em seus lugares próprios na totalidade de conformidades, conferem identidade para elas enquanto totalidades utensiliares regionais. É a inserção da ocupação circunspectiva do existente nelas, seja atribuindo lugares próprios, seja descobrindo-os que estabelecem um decisivo conformar-se com as regiões, permitindo que os disponíveis compareçam.

Por fim, cabe questionar, como se manifesta fenomenologicamente a região na experiência cotidiana? Afirma Heidegger, *“El estar previamente a la mano de toda zona [região] posee, en un sentido aun más originario que el ser de lo a la mano, el carácter de lo familiar que no llama la atención.”* (SZ 104). Dois traços fenomenológicos são destacados aqui: não chamatividade e familiaridade. Enquanto imersos nas ocupações, estamos familiarizados com a disposição dos utensílios enquanto alojados na multiplicidade de seus lugares próprios na região, o que permite que os encontremos no transcorrer da lida. Ademais, um dos traços dos utensílios era que os mesmos, na ocupação, permaneciam transparentes, sendo trazidos a primeiro plano quando falhavam ou quebravam. A visada está sempre na obra, naquilo que se pretende

produzir. Nos termos de Heidegger, fenomenologicamente, a intraespacialidade é ainda mais originária, permanecendo como pano de fundo tácito na ocupação. Nossa atenção não está voltada para a fazenda como um todo, mas para a ocupação com os utensílios e as totalidades utensiliares. Isso significa que a região faz-se visível quando a ocupação falha, precisamente no caso da perturbação da ocupação quando o utensílio não está no lugar que lhe é próprio. A ocupação circunspecta vislumbra a região como um todo para procurar o utensílio fora de lugar.

Para finalizar, mesmo no vislumbre da região quando um utensílio está fora de lugar, a experiência não é de um espaço puro e homogêneo. Podemos pensar aqui que a circunspecção passa para um plano de sobreolhar os entes disponíveis que estão em seus lugares próprios em busca daquele que falta, que está fora de seu lugar próprio. Isso é compreensível, na medida em que não há fragmentação em lugares próprios, mas sim unidade peculiar de lugares em virtude da totalidade de conformidades dos entes disponíveis. O mundo circundante não se dá desde um espaço já dado, como se fosse acrescido sobre um espaço objetivo e subsistente, mas *“su mundaneidad específica articula en su significatividad el contexto respeccional [conformidade] de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados”* (SZ 104).²

Considerações Finais

No presente trabalho, tratou-se de apresentar sucintamente o modo de ser dos utensílios, a disponibilidade, com o intuito de mostrar sua “espacialidade” específica, denominada de intraespacialidade.

2

O tratamento fenomenológico da espacialidade segue com a apresentação da espacialidade existencial do ser-no-mundo, a qual condiciona a descoberta da intraespacialidade.

A reconstrução da fenomenologia da intraespacialidade mostrou que a mesma articula-se desde os conceitos de proximidade direcionada, lugar próprio, pertencimento a *aí* ou *aqui*, totalidade de lugares próprios e região. A região é a condição de possibilidade para o descobrimento dos lugares próprios, na medida em que somente quando a mesma está descoberta podem os lugares serem tanto descobertos quanto atribuídos. A orientação regional dos entes disponíveis constitui o circundante, do mundo circundante. A fenomenologia da intraespacialidade está internamente relacionada com a discussão a respeito da fenomenologia da experiência prático-operativa com utensílios. Essa relação, em verdade, é de dependência, na medida em que somente é possível tratar da espacialidade desde o horizonte da mundaneidade do mundo. Apesar da abordagem fenomenológica mostrar essa relação de dependência, na experiência cotidiana com tais entes já sempre os descobrimos como disponíveis intraespaciais, mesmo que seu caráter espacial permanece de modo tácito mais originariamente.

A abordagem da intraespacialidade contrapõe-se à concepção de espaço geométrico ou contêiner como modelo a ser aplicável para a apreensão da experiência com os disponíveis intraespaciais. Os utensílios não estão em posições quaisquer, distribuídos em um plano neutro, nem justapostos ou agrupados como objetos quaisquer, mas em lugares próprios dentro das regiões de acordo com a ocupação circunspectiva, arranjados em conformidade as totalidades remissionais, que finalizam-se nos propósitos dos usuários que os utilizam.

Referências

- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madri: Editorial Trotta, 2003.
- Rubio, R. G. “*La mundaneidad del mundo (§§14-24)*”. In: Rodriguez, R. (org.). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger – Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

Whitehead contra a natureza moderna

Fernando Silva

Alfred North Whitehead (1861-1947), nascido em Ramsgate, Inglaterra, foi um matemático e filósofo que permanece pouco estudado no Brasil. Geralmente, é reconhecido por sua colaboração com o filósofo Bertrand Russel, de quem foi professor, nos *Principia mathematica* (1910-1913). No entanto, a maior parte da sua obra foi desenvolvida apenas posteriormente. Este segundo momento de seu pensamento, se podemos chamar assim, mantém o interesse de Whitehead pela matemática e pela física, seus objetos de pesquisa e ensino durante sua carreira na Trinity College. Entretanto, seus questionamentos voltam-se cada vez mais para a metafísica, a ontologia, a filosofia da ciência e a teologia.

Os últimos livros que publica ainda na Inglaterra, *An enquiry concerning the principles of natural knowledge* (1919), *The concept of nature* (1919) e *The principle of relativity with applications to physical science* (1922), são claros indicativos desse deslocamento de interesses. Em 1924, Whitehead, com 63 anos e a ponto de aposentar-se definitivamente, é convidado a integrar o corpo docente da universidade de Harvard como professor de filosofia. É nos Estados-Unidos que desenvolverá suas maiores contribuições à filosofia, como *Science and the modern world* (1925), *Process and reality* (1929), *Adventures of ideas* (1933) e *Modes of thought* (1938).

Neste trabalho, o foco está nas críticas que Whitehead dirige ao conceito moderno de Natureza. Para ele, apesar da fertilidade na

produção de conhecimento proporcionada pela epistemologia moderna, principalmente na física, ela atingiu seu limite, em especial se levados em conta os novos desenvolvimentos da própria física de então, a mecânica quântica e a relatividade. O principal problema para o autor é a divisão entre uma primeira Natureza, de fatos brutos, e uma outra esfera, geralmente alguma forma da mente humana, de onde emanariam o sentido, o valor, a intenção etc. Além disso, o filósofo observa que cada vez mais as concessões teóricas necessárias para manter a epistemologia moderna, e vice-versa, vão se tornando custosas tanto para a filosofia quanto para a ciência. Victor Lowe conta que Whitehead “escrevera muitas vezes sobre a necessidade de uma metafísica que sintetizaria mente e natureza, valor e fato” (1966, p. 220). Sendo assim, ao longo desse momento de sua obra, o filósofo se preocupa em desenvolver “uma construção especulativa totalmente inclusiva” (*ibidem*). Nas páginas seguintes, apresento o núcleo da crítica whiteheadiana a concepção moderna de natureza, em seguida trago um dos conceitos que o autor mobilizará para atingir a síntese que busca, a saber, o conceito de organismo e, finalmente, indico de maneira breve algumas das consequências desse deslocamento filosófico, sobretudo no que diz respeito à metafísica e à ontologia.

Em *A ciência e o mundo moderno*, Whitehead realiza um estudo de natureza histórica que busca compreender a formação e a persistência de um certo modo moderno de pensar do século XVII até o seu presente nos anos 20 do século passado. Apesar das várias mudanças nas maneiras de produzir conhecimento durante os três séculos sob análise, Whitehead está certo de que “persiste, [...] ao longo de todo o período, a cosmologia científica estabelecida que pressupõe como fato último uma matéria, ou material, bruta e irreduzível espalhada pelo espaço em um fluxo de configurações” (p. 18)¹. Essa imagem do mundo desagrada Whitehead, pois “tal material é desprovido de sentido, valor ou propósito. Ele apenas faz

¹ Todas as citações cuja referência é em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor deste trabalho.

o que ele faz, seguindo uma rotina fixa imposta por relações externas que não emergem da natureza de seu ser” (*idem*). Essa cosmologia, e a epistemologia que ela sustenta, o filósofo chama de “materialismo científico”. Para ele, essa posição é “totalmente inadequada à situação científica a que chegamos” (*idem*). Assim, fica claro que não se trata de uma posição anti-científica. Whitehead nem mesmo ataca inteiramente essa forma de materialismo, apenas destaca que sua aplicação é bastante limitada, o que, de certa forma, é a fonte de seu grande sucesso científico até então.

Whitehead utiliza para ilustrar a formação do pensamento moderno, dentre outros exemplos, a epistemologia de John Locke e sua apropriação da física newtoniana. “Locke [...] elabora uma teoria de qualidades primárias e secundárias em acordo com o estado da ciência física ao fim do século XVII” (p. 55). Nessa teoria, temos, por um lado as qualidades primárias que “são as qualidades essenciais das substâncias cujas relações espaço-temporais constituem a natureza” (*ibidem*) e, por outro lado, “As ocorrências da natureza são, de alguma forma, apreendidas por mentes, que estão associadas a corpos vivos. [...] a mente ao apreender também experiencia sensações que, falando propriamente, são qualidades apenas da mente” (*idem*), isto é, são qualidades secundárias, pois “essas sensações são projetadas pela mente para vestir corpos apropriados na natureza externa. Assim, os corpos são percebidos como tendo qualidades que na realidade não lhe pertencem, as quais são, na verdade, puramente produções da mente” (p. 55-56). Para Whitehead, na metafísica que sustenta a filosofia e a ciência modernas “a Natureza é algo tedioso, sem som, cheiro nem cor; meramente o correr de matéria, sem fim nem significado” (p. 56). Essa divisão lhe parece de tal forma absurda, que o filósofo coloca sarcasticamente: “a natureza ganha o crédito que deveria na verdade ser reservada para nós mesmos; a rosa por seu perfume, o rouxinol por sua canção; e o sol por sua radiância” (*idem*). Se tudo são meras qualidades secundárias, aplicadas por uma mente e ligadas tenuamente ao mundo através de estímulos sensoriais, não

há experiência estética que ocorra realmente com a natureza, ou como elabora Whitehead, utilizando-se de ironia, “[o]s poetas estão inteiramente errados. Eles deveriam voltar suas líricas a si mesmos e torná-las odes de auto-congratulação pela excelência da mente humana” (*idem*).

Em uma conferência proferida em 1934, *A Natureza sem vida*, Whitehead conta uma história similar. Nela, não faz referência a John Locke, mas ainda toma como ponto de partida a física newtoniana. O problema da localização simples e da velocidade instantânea na física moderna continuam a incomodar o autor, pois criam, ele assim julga, uma imagem mecanicista e reduzida do mundo. “Assim, para os newtonianos”, diz o autor “a natureza não dava razões: ela não poderia dar razões” (1968, p. 135). Em tal imagem da natureza, temos apenas corpos em deslocamento, encontrados a cada vez em uma certa coordenada espacial e possuidores de certas qualidades como massa ou velocidade. Nessa outra versão, abreviada, sobre a formação do pensamento moderno, é David Hume quem ocupa a posição de representante da filosofia, acompanhando Newton. Apesar da mudança de autor, o diagnóstico não é muito diferente: “[c]ombinando Newton e Hume, obtemos um conceito estéril, a saber, um campo de percepção desprovido de quaisquer dados para sua interpretação e um sistema de interpretação desprovido de qualquer razão para a co-ocorrência de seus fatores” (*idem*). É isso que Whitehead chama de natureza sem vida e, segundo ele, “é essa situação que a filosofia moderna, de Kant em diante, tentou de várias maneiras tornar inteligível” (*idem*). Immanuel Kant é uma figura importante na história contada pelo filósofo inglês porque ele une e assimila Newton e Hume e “suas três Críticas foram sua tentativa de tornar inteligível a situação Newton-Hume” (*idem*). No entanto, a situação jamais poderia ser feita inteligível, defende Whitehead, pois trata-se de uma *reductio ad absurdum*, uma visão distorcida do mundo obtida através da extensão do sucesso metodológico da física a domínios de pensamento alheios e através de um tipo de elaboração teórica que

Whitehead chama de falácia da concretude deslocada, em que se toma uma abstração pelo objeto, situação ou estado concreto do mundo.

O filósofo lamenta a situação Newton-Hume é de tal maneira imposta no senso-comum que “qualquer tentativa de desviar-se disso no debate filosófico é rejeitado como ininteligível quase com raiva” (*idem*). Apesar de suas críticas, Whitehead inclui-se em uma tradição de empiristas e pragmatistas e, por isso, retorna repetidamente a autores como Locke, George Berkeley ou Hume. Sua intenção é justamente de reabilitar o empirismo, tornando a percepção um funcionamento metafísico, de modo a combater as abordagens descritas acima, as quais resume sob a expressão “bifurcação da natureza” (WHITEHEAD, 1978 [1929]). “Whitehead faz a simples e essencial defesa de que quando fazemos uma observação, percebemos algo que não é mente ou pensamento” (LOWE, 1966, p. 209), a natureza é de fato para o autor externa à mente, no entanto ela não é sem vida, como nas imagens apresentadas anteriormente.

Dessa maneira, seu objetivo é apresentar uma doutrina cosmológica alternativa em que “a noção do material, como fundamental,” seja substituída pela de “síntese orgânica” (WHITEHEAD, 1948 [1925], p. 226). Do ponto de vista da síntese orgânica, os existentes são chamados “de ‘organismo’, sendo seus constituintes preensões co-ocorrentes” (LOWE, 1966, p. 228). As preensões – um neologismo criado pelo filósofo a partir de palavras como apreensão, compreensão, retirando o prefixo de modo a não qualificar o modo de tomada – são *grosso modo* a nova forma que a percepção ganha na filosofia whiteheadiana. Entretanto, seu sentido é em muito expandido. As preensões são, mais do que um mero perceber, um dar-se conta, um “levar em conta” (STENGERS, 2011, p. 147). Trata-se de uma operação em que “a operação e a produção da realidade coincidem. Aquilo que preende se realiza no processo de unificação preensiva” (*idem*).

Com o conceito de apreensão, Whitehead excede a esfera do humano, pois ele deve ser aplicável a “todas as situações em que algo faz diferença para outra coisa, incluindo as menos ‘psicológicas’. Por exemplo, a trajetória da terra ‘leva em conta’ o sol” (*idem*). Da mesma maneira, o organismo, formado por apreensões de diferentes modos, não se trata de uma metáfora vitalista. “Por ‘organismo’, Whitehead geralmente quer dizer um processo temporalmente situado que *organiza* uma variedade de elementos dados em um novo fato” (LOWE, 1966, p. 228, grifo do autor). Através dos conceitos de organismo e apreensão, também excede-se os limites do indivíduo, pois a apreensão, enquanto constitutiva dos organismos leva em conta o ambiente. Para Whitehead, os dois principais males do pensamento moderno, em filosofia e ciência eram: “um, ignorar a verdadeira relação de cada organismo com seu ambiente; e o outro, o hábito de ignorar o valor intrínseco do ambiente” (WHITEHEAD, 1948 [1925], p. 281-282). Assim, abre-se as portas mesmo para a influência do infinitesimal na constituição dos organismos – há aqui um forte eco da monadologia leibniziana. Não há nada na natureza que seja propriamente independente. Não há processo que esteja à parte de outros processos. Todos os “funcionamentos da natureza influenciam uns aos outros, necessitam uns dos outros e levam uns aos outros” (WHITEHEAD, 1968, p. 157). Disciplinar e epistemologicamente, divisões são úteis e necessárias, “as classificações científicas claramente delimitadas são essenciais para o método científico. Mas elas são perigosas para a filosofia” (*idem*). Para o autor, tais classificações ocultam o fato de que “os diferentes modos da existência natural refletem-se uns nos outros” (*idem*).

A partir de suas propostas, Whitehead busca estabelecer finalmente que “essa rígida divisão entre mentalidade e natureza não tem razão em nossa observação fundamental. Nos encontramos vivendo dentro da natureza” (WHITEHEAD, 1968, p. 156). Esse ponto já fica suficientemente claro se levarmos a teoria da síntese orgânica a sério, mas o filósofo tira dela uma consessequência ainda

mais radical, a de que as as operações mentais estão “entre os fatos que produzem a constituição da natureza” (*idem*). Esse ponto não trata de uma percepção interpretante, mas de uma apreensão – em diferentes modos – participativa do humano no mundo. Em seu entendimento, igualmente, não há mundo passivo ou processos meramente mecânicos na natureza, “todo fator que emerge produz uma diferença, e essa diferença pode apenas ser expressa nos termos do caráter individual daquele fator” (*idem*). Com base em sua metafísica especulativa, Whitehead acredita ter atingido um modelo analítico mais refinado. Em sua epistemologia “o mundo é [...] totalmente discernível dentro desses funcionamentos. O conhecimento do mundo não é nada além da análise desses funcionamentos” (1968, p. 164).

Este foi apenas um breve sumário das ideias de Alfred Whitehead, especialmente no que diz respeito à sua rejeição do conceito moderno de natureza, que certamente não fez justiça ao seu grau de complexidade. No entanto, foi possível entrever a radicalidade de suas propostas. É interessante notar que, por exemplo, novidades no campo da biologia, a chamada “síntese pós-moderna” (MCFALL-NGAI, 2017; GILBERT 2017) parecem se encaminhar para esse tipo de análise, superando a noção de indivíduo, tão marcante na disciplina biológica, em direção ao conceito de holobionte ou holoente (HARAWAY, 2017). Tal mudança busca justamente não ignorar tudo aquilo que os seres “levam em conta” em sua constituição e sem o qual não poderiam ser o que são.

Referências

- GILBERT, S.F. *Holobiont by birth: multilineage individuals at the concretion of cooperative processes*. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). **Arts of living on a damaged planet**, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m73-m90.
- HARAWAY, D. J. *Symbiogenesis, sympoiesis, and art science activisms for staying with the trouble*. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N.

(eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m25-m50.

LOWE, V. *Understanding Whitehead*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966.

MCFALL-NGAI, M. *Noticing microbial worlds: the postmodern synthesis in biology*. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m51-m70.

STENGERS, I. *Thinking with Whitehead: a free and wild creation of concepts*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2011.

WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*. New York: McMillan, 1948 [1925].

_____. *Modes of thought*. New York: The Free Press, 1968 [1938].

_____. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978 [1929]

Duração e eternidade: duplicidade existencial na ética de Spinoza

Gionatan Pacheco

1.O paralelismo e a existência da mente sem relação com o corpo.

Meu trabalho versa sobre dois conceitos ontológicos da filosofia de Spinoza, são eles a *eternidade* (1def8) e a *duração* (2def5)¹. Estes dois conceitos descrevem, cada um a seu modo, uma forma de existência. A duração descreve a existência das coisas finitas, isto é, daquelas coisas que são postas na existência por uma causa exterior e da mesma forma são também retidas na existência. A Eternidade, por outro lado, descreve uma existência sem começo nem fim, isto é atemporal, que é a própria existência da Substância, que é infinitamente existente e absolutamente necessária. Até aqui, esses dois conceitos parecem bem distintos, e parece que não podem ser aplicados simultaneamente, ou talvez “simultaneamente”, assim entre aspas, pois simultaneidade é uma relação temporal. O que ocorre é um choque desses conceitos, duração e eternidade, ao

¹ A definição de duração é referenciada por 2def5, pois se encontra no segundo (2) livro da *Ética*, sendo a quinta definição (def5) deste livro. Na notação abreviadora que optamos, a referência ao primeiro número significa o livro correspondente da *Ética*. Assim, as letras que seguem ao número do livro farão as seguintes referências: “ax” significa axioma, “p” proposição, “def” definição, “dem” demonstração, “esc” escólio, “post” postulado, “cor” corolário. Neste trabalho adotamos a tradução da *Ética* feita pelo Grupo de Estudos Espinosanos (Espinosa, 2015).

serem ambos aplicados a um mesmo modo finito. Não é claro que um modo finito possa tanto ser eterno quanto durar.

Com efeito, Spinoza, na metade do último livro da *Ética* – segundo Matheron (1988) a partir da 5p14 – introduz uma teoria da eternidade da mente. Dessa forma, surge uma duplicidade da existência das coisas singulares. Essa teoria é introduzida quando Spinoza afirma que acabando de tratar dos remédios para os afetos, que sempre possuem origem no corpo, ele passará a tratar da existência da mente sem relação com o corpo (5p20esc) e mais adiante ele fala de uma parte eterna da mente (5p23).

Pensamento e extensão são duas expressões distintas de uma e mesma coisa (1p10). Essa é talvez a descrição mais sucinta possível do monismo de substância (1p14) de Spinoza. Ou seja, ao contrário do dualismo de Descartes, que afirma existir duas substâncias distintas e independentes, a mental e a material, em Spinoza existe apenas uma Substância. Mesmo as modificações da substância, ou coisas singulares, possuem duas expressões. Um homem por exemplo, possui um corpo e uma mente. A mente, segundo Spinoza, é a ideia do corpo (2p21esc), e o corpo é o objeto da mente, são expressões de atributos diferentes que correspondem a um e mesmo modo finito da substância. E essa relação imanente entre ideia e corpo define a tese do paralelismo: para cada expressão no atributo material, necessariamente é dado uma correspondente expressão no mundo ideal.

A existência de uma parte eterna da mente, sem uma corresponde parte eterna no atributo da extensão, parece ferir o paralelismo. Este é o primeiro problema analisado aqui, a compatibilidade da teoria da eternidade da mente e a tese do paralelismo. Gleizer pontua essa dificuldade do seguinte modo: “a compatibilidade entre a prova da existência de uma parte eterna da mente, a saber, o intelecto, e a tese de que a mente é a idéia do corpo existente em ato” (Gleizer, 2009, p. 38). Nossa abordagem se dará em dois momentos. Num primeiro momento analisamos o significado de uma existência da mente “sem relação com o corpo”.

Adiante (seção 2) intentamos mostrar a compatibilidade da tese da parte eterna da mente com o paralelismo, ao apontar no atributo da extensão uma parte eterna do corpo correspondente.

Uma série de coisas devem ser levadas em consideração para entendermos essa suposta existência da mente sem relação ao corpo. Primeiramente, a ideia da mente se trata de uma formalização da mente. Tal formalização é melhor esclarecida pela análise do conceito de “ideia da ideia”. Segundo Spinoza toda ideia deve convir ao seu ideato, mas a ideia da ideia não contém relação direta com a percepção ou afeto, ou mesmo com a duração, pois esta ideia é como a mente existe em Deus, ou seja, essa ideia da ideia é como uma verdade eterna. A mente, segundo o paralelismo, é a expressão “ideal” do corpo, ou melhor, a expressão que corresponde no atributo pensamento o que o corpo expressa no atributo extensão. Com efeito, a mente é a ideia do corpo, mas não é a formalização do corpo, é somente uma expressão equivalente que abarca conceitos. Contudo, podemos dizer que a ideia da mente é a “ideia da ideia” do corpo, ou seja essa ideia não faz relação direta com o corpo, apesar dela ser composta pela ideia da essência do corpo, tal ideia que também não se refere à duração. Visto que, a partir do 5p2oesc, Spinoza trata das formas e essências, ele usa um vocabulário restrito ao atributo do pensamento. As expressões formais se dão em um discurso claramente do atributo do pensamento, pois é através dos conceitos e não de massa que definimos a essência de algo e o conhecimento acerca deste algo. Espero assim ter deixado clara a razão pela qual Spinoza falar de uma existência da mente sem relação com o corpo, com efeito, essa é na verdade a existência da ideia da mente. Isso ficará mais claro com a exposição do próximo passo do trabalho.

2. A parte eterna do corpo

Segundo Spinoza existe uma parte eterna mente, e pra toda expressão mental a um correspondente corporal, logo deve haver

uma correspondente parte eterna do corpo. No entanto, claro está, Spinoza não fala de uma parte eterna do corpo diretamente, e estamos convictos de que isso tem a ver com o discurso restritivo ao atributo do pensamento quando estamos tratando dos conceitos de essências formais.

Passemos a uma possível noção de parte eterna do corpo, exigida pelo paralelismo. Com efeito, vemos através da pequena física de Spinoza presente no livro dois da *Ética* como se constitui um indivíduo ou corpo. A aplicação de uma individuação a um certo conjunto de corpos organizados exige, talvez até implique uma essência individual do corpo, que como sua definição o descreve ou ao menos o distingue dos demais.

Segundo Spinoza há uma razão, no sentido de proporção de movimento e repouso, que se mantém sempre a mesma apesar da contínua troca de corpos que ocorre em um indivíduo. Essa proporção é o que define uma coisa, podemos até tratá-la como essência formal do corpo e podemos apontá-la como constituindo a parte eterna do corpo, preservando assim o paralelismo.

A parte eterna de um indivíduo é uma espécie do que Don Garret (2009) chama de parte não-localizada. Essa “não-localidade” quer dizer que a parte eterna de um modo finito não é como as demais partes. Pois ela tem muito mais a ver com a harmonia existente entre as partes de um corpo, por exemplo, do que com as partes elas mesmas. Visto que essa “parte” é eterna e as demais partes existem finitamente elas não poderiam ser ditas unidas, pois enquanto a parte eterna está para uma essência eternamente atualizável, as partes temporais existem em ato e efemeramente. Com efeito, são duas formas de existência distintas, duração e eternidade, distingue-se a existência aqui e agora da existência que as coisa possuem enquanto consideradas se seguindo necessariamente da essência eterna da Substância (5p29esc; 2p8cor).

Esta duplicidade existencial é característica dos modos finitos, pois a substância não dura absolutamente. É a existência dos modos

na medida em que estes afirmam sua realidade no interior da substância, ou seja, na medida em que eles são a substância, ou ainda, parte do intelecto divino (2p11?). É a ideia de nossa mente enquanto nosso intelecto é considerado como parte do intelecto divino.

3. A parte eterna da mente

A parte eterna da mente, segundo Spinoza, é o intelecto. O intelecto é assim considerado como essência da mente. No entanto aqui cabe distinguirmos duas formas distintas de conceber o conceito de *intelecto*. Segundo Spinoza há um sentido no qual o intelecto é idêntico a vontade (2p49cor.dem). Ou seja, eles são uma “potência/faculdade” única que usamos na duração. Aqui, o intelecto se trata da essência atual da mente, que no atributo da extensão corresponde ao *conatus*. O *conatus* é definido por Spinoza como um esforço que o indivíduo possui de perseverar em seu ser. Ou seja, o esforço que um ser possui para sempre buscar o que favorece suas relações internas (de movimento e repouso) entre suas partes. O intelecto esforça-se por sua vez em entender cada vez mais adequadamente as ideias de suas afecções. Um intelecto se bem conduzido, ele é capaz de encadear suas afecções em uma explicação racional, sendo as ideais adequadas capazes de suscitar afecções contrárias aos afetos passivos, transformando-os em afetos ativos. Afetos passivos, ou tristes, diminuem a potência de agir. Afetos ativos, ou alegres, aumentam a potência de agir. Com efeito, é a ação a “ponte” entre as duas formas de existência.

Com efeito, é essa duplicidade existencial do intelecto a solução para um outro problema. Este outro problema é caracterizado por Gleizer da seguinte maneira “a possibilidade de uma ampliação progressiva do conteúdo da parte eterna da mente e sua correlação com o aumento das aptidões corporais ao longo da duração” (p. 38, 2009). Em outro lugar, exporei o debate sobre esse problema em detalhe e através de comentadores. No entanto aqui

basta dizer que o intelecto enquanto idêntico a vontade muda ao longo da duração, ao passo que o intelecto enquanto parte eterna da mente se mantém eternamente o mesmo.

4. Conclusão

A teoria da eternidade da mente revela que uma filosofia do agir em Spinoza possui um discurso metafísico completo, que é paralelo ao discurso prático. Por um lado, a *Ética* apresenta a ontologia dos modos e tece inclusivamente uma pequena física do indivíduo (lemas que se seguem a 2p13), onde de uma mereologia sai o conceito de indivíduo ativo. Por outro lado, ela também apresenta toda uma filosofia da afetividade dicotomizada pelos conceitos de ação e paixão, alegria e tristeza e útil e nocivo. A teoria da eternidade da mente longe de ser uma anomalia filosófica, apenas escancara uma dualidade existencial presente ao longo de toda o trato da filosofia spinozana acerca dos modos finitos.

5. Referências

GARRETT, D. “Teoria ética de Spinoza”. In: *Spinoza*, GARRETT, D, (org). Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011. p. 333-387

_____. “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal”. In: *A Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, KOISTINEM, O. (org). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GLEIZER, M. “Considerações sobre a Definição de Eternidade na *Ética* de Espinosa.” *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 19, n. 1, p. 37-60, jan.-jun. 2009.

_____. *Lições introdutórias à *Ética* de Espinosa*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

JAQUET, C. *Sub specie aeternitatis*. Paris: Éditions Kimé, 1997.

LEBUFFE, M. “Change and the eternal part of the mind in Spinoza.” Los Angeles: *Pacific Philosophical Quarterly* 91, 2010.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *Ética*. Tradução, Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.

_____. *Obra Completa II*. Tradução J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Editora Perspectiva.

TAVARES, P. A. G. *A eternidade da mente em Espinosa: a salvação de um excomungado*. Petrópolis: Synesis, v.2, n.2, 2010.

Democracia e representação

Giuliana Serena Sprenger Fonseca

I – soberania popular e vontade geral

A noção de soberania diz respeito ao poder que está acima de todos e tem relação com a origem da lei. Para que uma lei seja legítima e possa impor uma obrigação, ela deve brotar daquele que é soberano. Jean-Jacques Rosseau, filósofo do período moderno, analisa o conceito de soberania ao se perguntar sobre qual é a fonte legítima do direito e conclui que é no povo que deve residir a origem da lei. Daí surge a noção de soberania popular, pois só pode ser fonte da lei legítima aquele que se submeter a ela.

Em “O Contrato Social”, Rosseau inicia sua investigação sobre a legitimidade do direito buscando compreender o suposto direito gerado pela força, e conclui que a força não pode gerar um direito legítimo. Uma vez que o homem nasce livre, não é obrigado a obedecer a ninguém, a não ser que por necessidade. A força é definida por Rosseau como um poder físico e a moralidade não pode ser resultado de seus efeitos. Portanto, segundo o autor, a força não pode gerar um direito legítimo, pois se “como o mais forte sempre tem razão, basta agir de modo a ser o mais forte. Ora, o que é um direito que parece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever, e, se já não se é forçado a obedecer, também não já se é obrigado a fazê-lo.” (Rosseau: 13)

Mas então qual é a fonte legítima do direito? Para responder a essa pergunta, primeiramente é necessário compreender o ato pelo qual o povo se torna um povo, pois este é o ato que “constitui o verdadeiro fundamento da sociedade” (Rosseau: 19). Uma vez esclarecidos os motivos pelos quais os indivíduos se conectam uns aos outros, torna-se mais fácil compreender as formas de organização da sociedade e as verdadeiras bases do direito.

O homem nasce livre e depende apenas de sua força para sobreviver, mas quando essa força já não é suficiente para sua conservação, ele pode vir a perecer. Portanto, ao unirem forças, os homens podem coordená-las de maneira mais eficiente na busca da própria conservação. Essa união pressupõe um acordo inicial entre os indivíduos e este acordo tem em vista o bem comum. Neste sentido, Rosseau formula a ideia do contrato social, ou seja, um ato inicial que vincula os indivíduos e tem como finalidade a conservação de seus associados. Uma vez estabelecido, este ato institui o Estado, que é entendido por Rosseau como um corpo político e unificado, uma pessoa moral que tem uma vontade própria. Esta vontade tem em vista o interesse que é comum a todos os cidadãos que constituem o Estado, e é denominada pelo filósofo de “vontade geral”.

Portanto, cada membro do Estado deverá doar-se ao todo e submeter-se à direção da vontade geral e, em troca deverá receber a mesma doação dos demais membros do corpo político. Através do contrato social, o corpo político unificado adquire um poder absoluto sobre todos os associados e esse poder, que deve ser dirigido pela vontade geral, recebe o nome de soberania. É possível concluir então, que as formulações de leis são atos de soberania e o poder de legislar pertence ao povo, já que é unicamente ao povo que as leis serão aplicadas.

II – Poder executivo

Até o momento foram esboçados os princípios que dizem respeito ao poder legislativo, mas há de se traçar uma diferença entre aquele que está incumbido de legislar e aquele que deve executar a lei. Como visto anteriormente, o poder de legislar pertence ao povo, mas segundo Rosseau não cabe ao povo ocupar-se do poder executivo. Sendo assim, torna-se necessário atribuir a função de executar a lei a um corpo a parte, diferente do corpo político, que será incumbido de governar. O governo, portanto, é um corpo particular que é composto por magistrados e possui uma vontade própria, diferente da vontade geral. Seu objetivo deve ser o de intermediar as relações entre o soberano e os súditos¹, e encarregar-se da execução das leis e da manutenção da liberdade.

Por ser uma pessoa particular diferente do corpo político, o governo tende à degeneração, ou seja, a vontade do corpo do governo tende a se destacar da vontade geral e a usurpar a soberania². É por este motivo que os cidadãos devem permanecer ativos no exercício da função de legislar. A assembleia popular é uma maneira concreta do povo participar das decisões do Estado e demonstrar sua satisfação ou insatisfação quanto à forma de governo e quanto aos magistrados que estão incumbidos de administrá-lo.

É importante notar que para Rosseau, o soberano jamais poderá ser representado, pois a soberania é inalienável e indivisível, e cabe apenas ao povo decidir quais as leis que devem reger o Estado. Portanto, os magistrados que compõem o corpo do governo não passam de comissários com a função de manter a ordem da sociedade e de executar as leis que foram decididas pelo soberano. É

1 - Súdito é a denominação dada aos cidadãos quando estes se encontram em posição de cumprir a lei.

2 - Para Rosseau não importa tanto qual é a forma de governo, que pode ser monárquica, aristocrática ou democrática. Isso vai depender das circunstâncias e constituição de cada Estado. É importante destacar que, independente da forma de governo, este deve sempre estar subordinado à vontade geral para que seja legítimo.

por isso que para Rosseau, o verdadeiro exercício da soberania acontece nas assembleias, que devem ocorrer de tempos em tempos para que todos os cidadãos possam participar em algum momento.

III – Deliberação e representatividade

Pelo fato da vontade geral representar aquilo que é interesse comum entre os membros de uma determinada sociedade, quanto mais harmonia reinar nas assembleias, melhor a vontade geral estará sendo representada. De acordo com o filósofo, existem diferentes opiniões e interesses particulares que se contrapõem entre si, mas é das diferenças que se extrai aquilo que é comum entre os cidadãos e com base nesse interesse comum o vínculo social é formado.

Por isso, de acordo com Rosseau, um indício de que o Estado está fortificado e consolidado é quando predomina a harmonia nas reuniões do povo. O Estado começa a demonstrar sinais de que está enfraquecendo quando a vontade geral não prevalece e os interesses privados imperam nas discussões públicas. Segundo o filósofo: “... a maneira pela qual se tratam os negócios gerais pode fornecer um índice bastante seguro do estado atual dos costumes e da saúde do corpo político. Quanto maior a harmonia reinante nas assembleias, (...) tanto mais prevalece a vontade geral; porém os debates intermináveis, as dissensões e o tumulto anunciam o predomínio dos interesses particulares e o declínio do Estado” (Rosseau: 128).

Com base nas informações apresentadas, é possível concluir que para Rosseau, o poder legislativo deve emanar do povo, e as leis formuladas devem ter como fundamento a vontade geral. Quanto mais o interesse comum prevalecer nas reuniões populares, tanto mais fortificado está o Estado. Essa análise de Rosseau sobre a origem e legitimidade da lei pode ser trazida para um contexto democrático, e a democracia pode ser pensada como um regime tem como referência a vontade geral. Em nome dessa vontade podemos justificar as leis do direito público. Mas apesar desse raciocínio ter

servido de base para o pensamento democrático, outras teorias abordam o tema a partir de novas perspectivas.

John Stuart Mill também considera que a participação popular é fundamental para o fortalecimento do Estado. Quando os cidadãos se interessam pelas questões que envolvem a nação, não apenas suas faculdades intelectuais passam por um processo de aprimoramento, como também esse interesse contribui para o desenvolvimento do caráter dos indivíduos. Porém, diferentemente de Rosseau, que defende a ideia de que muitas opiniões divergentes são um sinal de enfraquecimento do Estado e um corpo político forte é aquele que melhor representa a vontade comum dos cidadãos, Mill entende que cada cidadão deve ter seu interesse privado representado no ambiente público, e defende que a circulação de opiniões divergentes e a liberdade de imprensa favorecem o desenvolvimento da nação.

Para Mill, ninguém melhor do que o próprio indivíduo para defender seus interesses particulares e por este motivo, a participação de todos é fundamental. Segundo o filósofo: “na medida em que alguns forem excluídos dessa participação, seus interesses estarão sem garantias concedidas aos outros, e eles mesmos estarão em condições menos favoráveis do que os outros para aplicar suas faculdades no aprimoramento de sua própria situação e da situação da comunidade, de que depende a prosperidade geral” (Mill: 33). Neste sentido, é possível perceber que a participação é essencial no intuito de proteger o indivíduo em relação à defesa de seus assuntos privados, além de ser de utilidade pública, pois auxilia no desenvolvimento dos cidadãos e da comunidade. Ao participar, o indivíduo contempla outros interesses além dos seus e forma uma concepção melhor do bem comum.

Mas há uma dificuldade, já que a participação ativa de todos os indivíduos nas deliberações públicas parece impossível. Por isso, Mill considera que a melhor forma de governo é a representativa, sendo que por meio dos representantes eleitos existe a possibilidade de todos os membros do povo terem seus interesses defendidos (Mill: 47). É importante notar que para o filósofo, o governo

representativo não é uma segunda opção, ou seja, não é uma substituição a uma forma de governo em que o povo todo participa. Para Mill, “o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o representativo” (Mill: 38). A função do corpo formado pelos representantes não deve ser nem a de executar tarefas nem a de legislar. Em uma reunião, os representantes do povo devem ter a função de deliberar, para que todos os pontos de vista, dos diferentes grupos de interesse que possam existir em uma sociedade, sejam levados em conta no momento das tomadas de decisão. Segundo Mill, “o que pode ser feito melhor por uma assembleia do que por qualquer indivíduo é a deliberação. Quando for necessário ou importante que várias opiniões conflitantes sejam ouvidas e consideradas, um corpo deliberativo será indispensável” (Mill: 49).

A partir dessas considerações, é possível notar mais uma diferença significativa nas teorias de Rosseau e Mill. Enquanto o primeiro afirma que deliberações enfraquecem um Estado e os representantes do povo não devem passar de executantes da lei soberana, o segundo não só defende a necessidade de representantes como porta-vozes das demandas da população, como também acredita que a função daqueles que representarão os interesses dos cidadãos não deve ser nada menos do que deliberar. Deste modo, pode-se constatar que a teoria de Mill pretende mostrar que a forma de governo representativo é a mais ideal, pois possibilita a participação política de diferentes grupos de interesse, e as divergências de opiniões são fundamentais para proporcionar um progresso na sociedade, já que ampliam perspectivas e guiam os cidadãos no sentido do bem comum.

IV – Representação como forma de governo democrático

A filósofa Nadia Urbinati, ao se perguntar se a representação política pode ser entendida como uma forma de governo democrático, defendeu que sim, essa forma de governo não só pode ser democrática como também é a ideal, pois permite a participação

popular. Para chegar a essa conclusão, ela expõe alguns argumentos em seu artigo “O que torna a representação democrática?”, e diferencia três tipos de democracia: direta, eleitoral e representativa. Neste trabalho serão brevemente expostas as considerações sobre as formas “direta” e “representativa”.

A democracia direta é encarada a partir de uma perspectiva jurídica e neste modelo a escolha dos cidadãos que ocuparão os cargos políticos deve basear-se no conhecimento e nas qualidades pessoais dos candidatos, em vez de se basear em seus projetos e ideais. A representação neste modelo funciona como um ato de autorização e o poder de soberania é exercido pelos cidadãos através do voto. Ao escolher representantes, o povo os autoriza a agir dentro de determinados limites previamente estabelecidos. Neste sentido, a representação não pode ser entendida como um processo contínuo em que há uma troca permanente entre sociedade e Estado.

A teoria de Rousseau tem relação com este modelo de democracia direta, pois apesar de o filósofo não defender que a representação seja um sistema político ideal e legitimado, considera que a participação popular se dá por meio deste simples ato de autorização. As decisões dos candidatos eleitos devem passar por um processo de votação de tempos em tempos, para que o povo possa demonstrar sua aprovação ou desaprovação, porém não deve haver necessidade de discussão, já que em um Estado bem constituído a vontade geral é fácil de ser encontrada.

Essa teoria jurídica parece não considerar os cidadãos como seres de ideias e opiniões diferentes, mas sim como seres que, na condição de eleitores, são abstratos e anônimos (Urbinati: 200), e devem apenas autorizar ou não as decisões políticas em relação aos rumos do Estado. A participação popular fica reduzida a um simples ato de autorização. Já na teoria política representativa, Urbinati defende que a representação desempenhará um papel de mediação entre o Estado e a sociedade. Há uma conexão dinâmica entre estas duas esferas onde o Estado deverá organizar a sociedade e seus juízos. Este último modelo tem mais relação com a teoria política de

Mill, pois considera a complexidade de uma sociedade formada por diferentes pessoas com diferentes crenças e opiniões. Segundo a filósofa, “uma política representacional concebe a sociedade democrática como uma malha intrincada de significados e interpretações das crenças e opiniões dos cidadãos a respeito de quais são seus interesses; crenças que são específicas, diferenciadas e sujeitas à variação ao longo da vida real das pessoas. A democracia é única porque extrai das diferenças a força para a união” (Urbinati: 210)

Neste sentido, é possível concluir que a teoria democrática da representação retrata uma nova maneira de se pensar a política, pois considera a sociedade e seus cidadãos como organismos complexos e dinâmicos, em vez de simplificados e estáticos. Nesta teoria, os processos deliberativos são de fundamental importância, pois é através deles que os diferentes pontos de vista poderão ser contemplados e avaliados em um contínuo movimento de troca entre sociedade e Estado.

Referências Bibliográficas

ROSSEAU, Jean-Jacques. 2004. O Contrato Social: Livraria Martins Fontes Editora LTDA;

MILL, John Stuart. Considerações sobre o Governo Representativo: Editora UnB;

URBINATI, Nadia. O que torna a Representação Democrática.

Como temos consciência de nossos estados sensoriais?

Glaupy Fontana

Uma questão relevante em filosofia da mente é a questão de como nos tornamos conscientes de nossos estados mentais. Uso aqui o conceito de estados mentais de forma restrita, me limitando somente aos estados mentais referentes ou oriundos de percepções sensoriais.

Anil Seth chama de conteúdo consciente o que é experienciado quando estamos conscientes: os sons, cheiros, emoções, pensamentos, crenças. Pesquisadores, dentre eles Seth, atualmente procuram pelos correlatos neurais da consciência, que são o conjunto mínimo de eventos e mecanismos neurais suficientes para o surgimento de uma percepção consciente específica. De acordo com experimentos nos quais podemos ver a diferença de atividade cerebral entre uma percepção consciente e uma percepção não-consciente, foram encontradas áreas cerebrais associadas com a percepção consciente independentemente da modalidade dessa percepção (seja visual, auditiva, olfativa, etc.).

Seth descreve uma teoria da percepção consciente totalmente oposta ao que tínhamos até então. Sua teoria é baseada na ideia de Hermann von Helmholtz de que o cérebro é uma máquina de predição, portanto, aquilo que experienciamos perceptualmente são os palpites do cérebro sobre os estímulos sensoriais que recebemos. A percepção seria, assim, um processo de inferência, onde os *inputs*

sensoriais são combinados com nossas crenças a respeito de como o mundo deve ser, e assim o cérebro forma seus palpites a respeito do que causa esses *inputs* sensoriais – os objetos do mundo. Eis um exemplo que Seth fornece a respeito do processamento preditivo: “caminhando em uma manhã enevoada, se esperarmos encontrar um amigo em uma parada de ônibus, nós podemos percebê-lo lá, até que uma inspeção mais próxima revele um estranho.” (SETH, 2015¹).

A visão padrão sobre a percepção é a de um fluxo de impulsos de baixo para cima, de fora para dentro, onde os sinais viriam de fora e se dirigiriam para as áreas mais sofisticadas do cérebro; nessa teoria a visão é invertida: os sinais que vêm de fora servem somente para correção de erros, enquanto que o conteúdo da percepção vem de cima para baixo, das áreas mais especializadas em direção às áreas de processamento sensorial. Essa visão é chamada de *processamento preditivo*, e nela a percepção é uma espécie de “alucinação” do nosso cérebro, feita por uma mistura de expectativas e crenças, onde a percepção sensorial seria o corretor de erros que mantém essa “alucinação” conectada e de acordo com a realidade externa.

Essa visão, apesar de chocante a princípio, já foi testada em laboratório, e esses testes resultaram em seu favor. Seth cita experimentos feitos na Harvard Medical School, onde era pedido para que os sujeitos relatassem o movimento de nuvens de pontos que se moviam. Os pesquisadores utilizaram TMS² para

1 O artigo de Seth não está disponível em formato de periódico, não havendo numeração de páginas.

2 Transcranial Magnetic Stimulation: TMS is based on the principle of electromagnetic induction. Michael Faraday showed that when an electrical current is passed through a wire, it generates a time-varying magnetic field. If a second wire is placed nearby, the magnetic field induces electrical current flow in that second wire. In TMS, the ‘first wire’ is the stimulating coil and the ‘second wire’ is a targeted region of the brain. The most common coil in use in TMS is a figure-of-eight shape in which electrical current flows in opposite directions around each of the windings, converging at the centre-point where the currents summate. This allows one to target focal regions of cortical tissue. The coil is placed on the scalp, and the resulting magnetic field passes through the skull and induces an electrical field in the underlying cortex. The effect is to stimulate neuronal activity and change the excitation and organisation of neuronal firing in the

interromper os sinais cerebrais que vêm de cima para baixo do córtex visual, e com isso a percepção consciente do movimento foi extinguida, mesmo que as vias de comunicação de baixo para cima (das áreas mais superficiais de processamento) estivessem intactas. Ou seja: se não há predição, não há percepção consciente, mesmo que os estímulos sensoriais estejam entrando e sendo processados, o que importa é o que “vem de cima”.

Para aprofundar a questão de como os estados mentais oriundos da percepção sensorial se tornam conscientes, é relevante que antes possamos compreender o que é a consciência, dado que é ela que veicula tais estados mentais. Assim, poderemos perceber como a nossa consciência faz com que os estados mentais sejam conscientes para nós, de forma que possamos interagir com o mundo de forma rica e completa.

Peter Carruthers (2015, p. 47) faz uma distinção entre os diferentes tipos de consciência, sendo que os dois principais tipos são a consciência de criatura e a consciência de estado; a consciência de criatura é o estado de uma pessoa *ser consciente*, e a consciência de estado é quando um *estado mental é consciente*. A consciência de criatura pode ser transitiva ou intransitiva: no primeiro caso, a pessoa *está consciente de* algum objeto ou evento, já no segundo a pessoa *está simplesmente consciente* (não está morta ou dormindo).

Quanto à consciência de estados mentais, há os dois seguintes tipos: a *consciência fenomênica* (que é o aspecto subjetivo e qualitativo da experiência, o “como é”: como é ver vermelho, como é sentir cócegas, como é sentir o cheiro de uma flor) e a *consciência de acesso*, que é a disponibilidade do evento cerebral para outros estados ou sistemas, tais como o relato de um estado mental através da fala, ou quando estão disponíveis para pensamento de segundo grau (nos quais o indivíduo estaria consciente de que está naquele estado mental).

Há em filosofia um debate acerca da relação entre a consciência de acesso e a consciência fenomenal. A primeira se refere ao que é “globalmente transmitido” e está disponível para o relato do sujeito, e a segunda trata de *como é* a experiência para o sujeito, ou seja, a experiência que o sujeito tem em primeira pessoa.

A consciência de acesso acontece quando aquilo que estava em áreas cerebrais pré-conscientes – como o córtex occipital e o córtex temporal – é globalmente transmitido e fica disponível para o relato do sujeito (ou seja, o sujeito pode afirmar ou dar sinais de que está naquele estado). E isso acontece quando esse estímulo pré-consciente é alvo da atenção.

Dessa forma, temos o *acesso local* (quando um estímulo ainda não foi focado pela atenção e não está sendo transmitido globalmente) e o *acesso global*, que acontece quando esse estímulo é enviado para diversas áreas cerebrais e torna-se acessível para o indivíduo.

A passagem do acesso local para o global pode acontecer de duas formas, a primeira sendo a *de baixo para cima*, que acontece quando um estímulo sensorial é forte o suficiente para atrair nossa atenção; nesse caso, no momento que ele é focado pela atenção ele é globalmente transmitido e se torna consciente. A outra forma é a *de cima para baixo*, quando deliberadamente escolhemos em que estímulo colocar nossa atenção, e também nesse caso, o que percebemos é globalmente transmitido e se torna consciente. Ou seja, sem a atenção não há acesso global.

Existem atualmente três teorias que abordam a relação entre a consciência de acesso e a consciência fenomenal. A primeira delas afirma que são dois conceitos que, na ontologia, se referem à mesma propriedade, ou seja, duas formas de nomear a mesma coisa³. A segunda afirma que os conceitos se referem a propriedades diferentes, mas que ambas as propriedades são co-instanciadas no

³ TYE, 1995 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1; DENNETT, 2001 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1. BAARS, 2002 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1

cérebro⁴. E a terceira afirma que a consciência de acesso e a consciência fenomenal são conceitos diferentes, e, além disso, ontologicamente são propriedades diferentes⁵. Me posicionarei a favor da primeira dessas teorias, dado que a consciência de acesso é um processo que torna os estados conscientes, e qualquer estado consciente vem acompanhado de uma experiência subjetiva, com representações ricas de aspecto fenomênico. Portanto, usando como critério a Navalha de Ockham, é preferível afirmarmos que é a mesma propriedade que foi nomeada de duas maneiras.

A transmissão global tratada por Peter Carruthers (2015) é uma explicação de como acontece a consciência de acesso, ou seja, ela é um modo de explicar como o cérebro trabalha para que os estados mentais sejam conscientes e para que possamos funcionar enquanto seres que se percebem no mundo e interagem nele. A teoria diz que um estado mental é consciente quando está disponível para diferentes mecanismos do cérebro, tais como aqueles formadores de memória, valores, sentimentos, raciocínio e tomada de decisão. Ou seja, um estímulo sensorial só se torna consciente quando pode ser utilizado por outras áreas do cérebro, caso contrário ele é descartado. O que torna possível que uma informação seja transmitida globalmente é o foco fornecido pela atenção, assim, quando prestamos atenção a um estímulo, ele pode ser transmitido, caso ele passe despercebido pela atenção, ele não é transmitido e não se torna, portanto, consciente.

Precisamos pensar no cérebro como uma plataforma de processamento, com várias áreas especializadas, cada parte dele sendo responsável por um tipo de processamento (linguagem, visão, audição, etc.), mas no qual as áreas não funcionam independentemente umas das outras. Precisamos dos neurônios que vêm até nossas mãos, e que levam a informação do toque até a

⁴ CHALMERS, 1997 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1.

⁵ BLOCK, 1995 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1. BLOCK, 2007a apud CARRUTHERS, 2015, p. 1; BLOCK, 2007b apud CARRUTHERS, 2015, p. 1; BLOCK, 2008 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1; BLOCK, 2011 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1; BLOCK, 2014 apud CARRUTHERS, 2015, p. 1.

área do cérebro especializada por decodificar essa informação; mas depois de chegar nessa área, essa informação vai ser repassada para as áreas motoras para que possamos responder através do movimento, para as áreas de linguagem para que possamos descrevê-lo, para as áreas de visão, para que olhemos para onde fomos tocados. O cérebro processa tudo isso simultaneamente, e o que Carruthers quer dizer com “estar globalmente acessível” ou “ser globalmente transmitido” é que o estímulo estará consciente para o indivíduo, enquanto que ser “localmente transmitido” significa que o estímulo está disponível apenas para uma área cerebral e não é relevante o suficiente para se tornar consciente.

Em Matt Faw e Bill Faw (2016) o efetuator da transmissão global seria o complexo hipocampal. Esta é a área cerebral para onde são mandados todos os estímulos de várias áreas (áreas de memória, julgamento, raciocínio, decisão), dentre elas as sensoriais; o hipocampo faz, assim, o papel de combinar todas essas informações e produzir a experiência de todos estes estímulos combinados. O hipocampo, que fica no topo da hierarquia cerebral, também manda de volta para as áreas de processamento local os estímulos, tanto para correção (caso o estímulo não se encaixe com o que foi mandado por outras áreas e precise ser revisto), quanto para que eles possam ser consolidados na memória.

Suponho que essa comunicação que caracteriza a transmissão global normalmente se dá através de fibras de associação e de projeção. As “fibras de associação de uma determinada área ou órgão do sistema nervoso central são fibras que associam pontos mais ou menos distantes desta área ou deste órgão sem, entretanto, abandoná-lo” (MACHADO, 2004, p. 152), enquanto que as “fibras de projeção de uma determinada área ou órgão do sistema nervoso central são fibras que saem fora dos limites desta área ou deste órgão diferentes áreas” (MACHADO, 2004, p. 152). Ou seja, as fibras de associação fazem a comunicação dentro de uma área cerebral, enquanto que as fibras de projeção fazem a comunicação desta área com outras áreas, permitindo que um estado ou evento mental não

fique “preso” em uma área e possa ser transmitido para outras áreas, sendo isso o que creio que Carruthers afirma como sendo a transmissão global.

Carruthers (2015, p. 53) afirma ainda que quando há dano na substância branca⁶, é necessário um tempo maior para que uma percepção sensorial se torne consciente, e o intervalo de tempo aumenta de acordo com o tamanho da extensão do dano à substância branca, e, conseqüentemente, leva mais tempo para que o estímulo possa ser transmitido globalmente.

Concluo, portanto, que a percepção sensorial resulta de um processamento preditivo, e que os estados sensoriais só se tornam conscientes para o sujeito quando são foco da atenção, atenção esta que permite que a consciência de acesso possa transmitir esses estados globalmente. Concluo, além disso, que a consciência fenomênica e a consciência de acesso são a mesma coisa, de onde resulta que, sempre que um estado seja transmitido globalmente, teremos consciência qualitativa do mesmo.

Referências

CARRUTHERS, P. **The centered mind**: what the science of working memory shows us about the nature of human thought. New York: Oxford University Press, 2015.

CARRUTHERS, P. Block's overflow argument. **Pacific Philosophical Quarterly**. Los Angeles, dec. 2015. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/papq.12152/full>>. Acesso em: 07/09/2017.

6 Substância branca é uma área de fibras miélicas, aquelas que são revestidas de uma bainha de mielina. Essas fibras são longas, podendo chegar a até 1,5m de comprimento. “Por ser isolante, a bainha de mielina permite condução mais rápida do impulso nervoso. [...] A condução do impulso nervoso é, portanto, saltatória [...]. Isso é possível dado o caráter isolante da bainha de mielina, que permite à corrente eletrotônica provocada por cada potencial de ação percorrer todo o internódulo sem extinguir-se” (MACHADO, 2004, p. 31). Normalmente a substância branca faz ligações de longa distância, como dentre a medula e o encéfalo, por exemplo.

FAW, M.; FAW, B. Neurotypical subjective experience is caused by a hippocampal simulation. **Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science**, [S.l], 21 set. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1002/wcs.1412>>. Acesso em: 29 set. 2016.

MACHADO, A. **Neuroanatomia funcional**. 2 ed. São Paulo: Editora Atheneu, 2004.

O'SHEA, J. WALSH, V. Transcranial magnetic stimulation. **Current Biology**, v. 17, n. 6, p. R196-R199, mar., 2007. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0960982207008688>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

SETH, A. The hard problem of consciousness is a distraction from the real one. London: **Aeon Essays**. 2 nov. 2016. Disponível em: <<https://aeon.co/essays/the-hard-problem-of-consciousness-is-a-distraction-from-the-real-one>>. Acesso em: 09 jan. 2017.

Identidade narrativa em Ricoeur: mesmidade e ipseidade

Janessa Pagnussat

No livro *O si-mesmo como outro*, Ricoeur descreve a identidade narrativa como resultado da dialética entre mesmidade e ipseidade. O Quinto e o Sexto Estudo da obra abordam de forma mais clara essa teoria ontológica, apontando para a grande tese de Ricoeur: o acesso completo à ipseidade se dá a partir da identidade narrativa, ou seja, a compreensão do si só é possível a partir da dialética *idem-ipse*.

A identidade narrativa é uma busca infinita do sujeito pela construção da identidade pessoal que perpassa por toda sua vida. Essa busca só terá fim quando a vida do sujeito também findar. Do mesmo modo que a história do personagem vai sendo narrada sua identidade vai se formando. Eis a relação que Ricoeur estabelece entre a identidade pessoal e a identidade narrativa.

Se Ricoeur sustenta que a identidade pessoal não é estática, mas construída ao longo do tempo num perpétuo diálogo com a alteridade, torna-se evidente que o auto-conhecimento não pode provir de um pensamento lógico-dedutivo, regido por relações rígidas de causa-efeito e uma linguagem sem ambiguidades, mas por um modo de pensar semelhante, na sua estrutura, ao carácter temporal da existência humana, o modo narrativo.” (FERNANDES, 2008, p. 79)

A intriga da história auxilia para que um acontecimento inicialmente tido como discordante, tome sentido com o passar do tempo e torna-se concordante. O que ocorre é tornar o contingente em necessidade. As ações só podem ser configuradas quando narradas. Eis a importância da identidade narrativa para demonstrar a experiência humana e compor histórias de vida (RICOEUR, 2014, p.154). Por isso, podemos afirmar que uma pessoa é lembrada por suas histórias de vida que são contadas.

A identidade pessoal é firmada pela narrativa através da concordância-discordante, em que “a identidade pessoal é essa perpétua re-configuração, essa constante aplicação reflexiva das múltiplas histórias verídicas narradas a si e sobre si própria” (FERNANDES, 2008, p. 81). A medida que criamos várias narrativas sobre nossas vidas, a identidade narrativa é algo instável. E conforme nossa vida passa, vamos construindo e firmando nossa identidade. Mesmo assim, muitas experiências deixarão de ser narradas, e deixarão de adquirir significados para nossa vida. O que narramos de certo modo, já possui algo intrínseco, um significado pré-estabelecido por nós. Por isso, damos ênfase a certos acontecimentos ao narrá-los de modo ficcional.

A identidade narrativa na teoria ricoeuriana é responsável pela construção da identidade pessoal, já que pelo ato de narrar o sujeito conta suas histórias de vida, suas experiências e suas expectativas. Ricoeur aborda a identidade narrativa por meio da hermenêutica do si e por meio da relação entre história e ficção (RICOEUR, 1994, p.102). Desta forma, ocorre a dialética entre mesmidade e ipseidade, o viés entre a mudança e a permanência na identidade. Então, a partir do tecer da intriga que podemos construir a narrativa e buscar a identidade.

A diferença entre mesmidade e ipseidade se dá pela permanência no tempo, e este é o grande problema que Ricoeur relata em sua teoria narrativa. A ipseidade caracteriza o indivíduo como ser único e individual. Além disso, possui sua origem em Duns Scotus de modo a designar a coisa individual em sua absoluta

singularidade. Relaciona-se, também, com o *Dasein* em Heidegger, como temporalidade e autoprojeção de si. Segundo o *Dicionário Básico de Filosofia*:

Do latim *ipse*, si mesmo. Na filosofia escolástica, designa o fato de um indivíduo ser ele mesmo, dotado de uma identidade própria e, por conseguinte, diferente de todos os outros indivíduos. Na filosofia heideggeriana, designa o ser próprio do homem como existência (*Dasein*) responsável”. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008)

A ipseidade é não-reducionista, ou seja, a identidade não é reduzida a critérios. Por isso, Ricoeur critica os filósofos analíticos, já que estes não observaram o conceito de ipseidade. Além disso, a visão analítica apega-se muito aos critérios, objetivando o ser humano enquanto pessoa. Deste modo, é preciso destacar que estamos referenciando pessoas e não coisas.

Segundo Ricoeur, há dois modelos de permanência no tempo: através do caráter e da palavra cumprida (RICOEUR, 2014, p.118). Caráter são disposições cristalizadas ao longo do tempo que compõe a personalidade de uma pessoa. São disposições duradouras temporárias, e envolvem a questão de hábito. É o mediador da identidade em sua dimensão temporal. “...meu caráter sou eu, eu mesmo, *ipse*; mas se anuncia como *idem*” (RICOEUR, 2014, p.121). Portanto, quando o *idem* “recobre” o *ipse* ocorre a permanência do caráter. Trata-se de uma sobreposição: é o *que?* do *quem?*, ou seja, uma sobreposição da mesmidade sobre a ipseidade (RICOEUR, 2014, p.123).

O caráter envolve noções de identidade numérica e qualitativa, além de continuidade ininterrupta e permanência no tempo (RICOEUR, 2014, p.118). Por isso, dizemos que algumas pessoas possuem determinadas características ao longo do tempo que definem sua personalidade. Por exemplo, Marcos sempre foi uma pessoa inteligente e tirou notas excelentes na escola. Este é um caráter dele cristalizado ao longo do tempo. Caso ocorra o contrário,

afirmamos que não são atitudes próprias de Marcos. Portanto, é através da ipseidade que ocorre a permanência do caráter e da palavra cumprida ao longo do tempo, sendo a mesmidade a responsável por designar os nomes próprios descrevendo a personalidade, unicidade, similitude e continuidade ininterrupta de uma pessoa. Desta maneira, a permanência do *idem* é concretizada.

Já a palavra cumprida ou promessa é algo que permanece no tempo, pois mesmo que o sujeito mude de ideia, de opiniões ou de objetivos, uma vez feita a promessa, a mesma deverá ser cumprida independente das mudanças pertencentes a identidade do sujeito (RICOEUR, 2014, p.118). Então, o surgimento do Outro e sua importância para a manutenção da promessa.

Porém, a promessa é característica da ipseidade e não da mesmidade. Entre a mesmidade e a manutenção do si há a identidade narrativa (RICOEUR, 2014, p.124). Por isso, Ricoeur define a identidade narrativa como hermenêutica do si a partir da dialética *idem-ipse*.

A diferença entre mesmidade e ipseidade é o grande problema discutido na teoria ricoeuriana. A mesmidade é o que permanece ao longo do tempo e a ipseidade é o que permanece de modo temporário através do caráter e da palavra cumprida. A ipseidade como *si próprio* e a mesmidade como as características que permanecem com o passar do tempo. Para exemplificar, eu como pessoa observada do interior para o outro (de dentro para fora) é *ipse*, ao contrário do que o *idem*, em que o Outro me vê de tal maneira.

A ipseidade se dá a partir da configuração do eu, de modo reflexivo, e não a partir de uma história imposta por fora do eu. É a partir da ipseidade que se constrói a identidade narrativa, nomeada e demonstrada pela mesmidade. A ipseidade não trata-se de um substrato em si, mas da manutenção da identidade com o cumprimento da promessa ao longo do tempo.

A mesmidade é mantida ao longo do tempo, enquanto a ipseidade precisa do Outro para ser confirmada. Porém, para

Ricoeur, não é possível pensar nestes dois conceitos de modo separado: eles dependem um do outro, formando uma dialética entre si.

Dizer quem eu sou é dizer qual a minha história de vida, e quais as ações que formam a minha identidade pessoal, é narrar a minha história. Durante nossa vida podemos dizer que somos a mesma pessoa, porém há divergências em alguns aspectos, pois sofremos mudanças constantes tanto físicas como psicológicas. Então, o que permanece ao longo do tempo, Ricoeur chama de *mesmidade* (RICOEUR, 2014, p.115), como a identidade genética, e as variações que sofremos ao longo do tempo, ele designa como *ipseidade*.

Comentando um exemplo do próprio Ricoeur, Sara Fernandes (2008) cita *O Homem sem Qualidades*, em que Ülrich é o personagem principal que perde sua mesmidade ao se tornar incapaz de narrar seu próprio passado, tornando-se destituído de sua própria personalidade. Ao afirmar “eu não sou nada” designa um novo início para sua identidade narrativa, em que a ipseidade procura construir novamente sua identidade, ou seja, trata-se da “ipseidade em busca do auxílio da mesmidade” (FERNANDES, 2008, p. 88).

No exemplo do *Homem sem Qualidades* (CORREIA, 2010, p.6), Ülrich afirma não possuir identidade, e ele torna-se incapaz de reconhecer sua própria narrativa de vida, e a sequência de acontecimentos que experienciou. De modo que Ülrich não possui narrativas de vida, então, podemos dizer que ele perdeu sua identidade? Se, para Ricoeur, a identidade narrativa é o que define a identidade pessoal, então há uma identidade nua.

Mas o que significa a perda de identidade? Mais exatamente, de que modalidade de identidade se trata? Minha tese é que, situados no âmbito da dialética entre o *idem* e o *ipse*, esses casos desconcertantes da narratividade podem ser reinterpretados como desnudamento da ipseidade por perda de suporte da mesmidade. (RICOEUR, 2014, p. 157).

A afirmação de Ülrich “eu não sou nada”, demonstra a inexistência da mesmidade. Porém, isso não significa que não haja uma identidade do sujeito. Fernandes (2008) descreve que “na afirmação 'eu já não sou nada' há sempre um sujeito que se preserva, pois é sempre capaz de dizer algo sobre si, mesmo que esse algo seja o reconhecimento do seu próprio nada” (FERNANDES, 2008, p.87). Levando em consideração a perspectiva ricoeuriana, Ülrich ainda tem a possibilidade de construir histórias futuras, enredos futuros, partindo de um ponto zero da subjetividade.

Porém, mesmo que neste caso não haja mesmidade, a ipseidade está presente na maneira com que o personagem procura construir sua identidade. Ou seja, mesmo que o sujeito esteja despido de todas as qualidades e todos os argumentos que possam manter sua identidade, mesmo assim, resta a ipseidade como fim último. A ipseidade possui interação com a alteridade de modo a construir narrativas sobre si. Ülrich não possui identidade definida, mas o que ocorre é a ipseidade que procura a mesmidade para se complementar e construir a identidade, já que somente uma não dá conta, em sua totalidade, de compor a identidade narrativa. A ipseidade e a mesmidade constituem a identidade narrativa, desde que estejam as duas presentes e ocorra a dialética entre as mesmas.

Então, Ricoeur considera a identidade narrativa o único meio para a construção da identidade pessoal. Sendo assim, se não houver a dialética entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, o que resta é um sujeito despojado de significado existente em uma estrutura temporal, um sujeito vazio composto apenas pela ipseidade na tentativa de preencher-se pelo ato de conseguir narrar suas histórias de vida e constituir uma identidade.

Na teoria ricoeuriana, o personagem analisa a si mesmo e a seu passado, constituindo-se de forma mimética como outro, e dessa forma, identificando-se com um “eu” no futuro. Por isso, o narrador é responsável pela sua história de vida, determinando o começo, o meio e o fim para cada situação (RICOEUR, 2014, p.154).

Na narrativa, ora sou ancorado pela ipseidade, ora pela mesmidade, e é desta maneira que Paul Ricoeur aborda a dialética na identidade narrativa. Por isso, a hermenêutica do *si* só é possível a partir de uma dialética entre mesmidade e ipseidade, teoria abordada principalmente no Sexto Estudo da obra *O si-mesmo como outro*, como já mencionado. A teoria ricoeuriana pressupõe a relação de implicação entre *idem* e *ipse*, de modo que um não existe sem o outro, ao mesmo tempo que um é diferente do outro. Portanto, a soma desses dois conceitos determina a identidade narrativa, e, conseqüentemente, a história de vida de cada pessoa.

Referências

- CORREIA, Carlos João. **A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal**. Trad. comentada de L'Identité Narrative de Paul Ricoeur. Lisboa, 2000.
- FERNANDES, Sara M. de Matos Roma. Identidade narrativa e identidade pessoal: uma abordagem da filosofia de Paul Ricoeur. **Revista Philosophica**, Lisboa, p. 75-94, 2008.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. ed. 5, Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa - Tomo I**. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.
- _____. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

Grice o e conceito aristotélico de *eudaimonia*

Kariel Giarolo

Em *Aspects of Reason* (2001), Grice procura determinar a natureza do ser racional e as implicações filosóficas que podem ser derivadas disso. Um de seus objetivos principais, como consequência, é definir o conceito de razão e os tipos diferentes de justificação racional que podemos encontrar tanto em raciocínios teóricos, bem como em raciocínios práticos. Nos últimos dois capítulos do livro, capítulos IV e V principalmente, Grice, após introduzir a noção de aceitabilidade racional, a qual funcionará como um operador modal que irá reger o processo de justificação, parte para algumas discussões propriamente éticas. A principal discussão levantada por ele nesses dois capítulos diz respeito ao conceito filosófico de *eudaimonia* (“felicidade”). Apesar de Grice ter uma posição bastante aristotélica sobre o assunto, seu ponto de partida são os imperativos prudenciais kantianos.

Grice destaca que há dois tipos de aceitabilidade, uma aceitabilidade teórica e uma aceitabilidade prática, a qual é construída de acordo com o modelo teórico. A ideia de aceitabilidade prática diz respeito ao modo como justificamos (damos razões para) nossos cursos de ação. Um tipo especial de aceitabilidade prática é o que Grice denominará aceitabilidade prudencial. Os imperativos prudenciais são aqueles que levariam, segundo Kant, à felicidade. Dito de outra maneira, os imperativos de prudência são os imperativos cujo fim especial é a felicidade.

Um enunciado de aceitabilidade prudencial, ou uma condicional de aceitabilidade prudencial, como proposto por Grice (2001, p. 97), teria a seguinte estrutura: ‘é aceitável, dado que seja que x (um indivíduo) seja feliz, que x seja (faça) G’. Isso quer dizer que todo imperativo de prudência tem como fim a *eudaimonia*. Conforme Grice, o fundamento dessas condicionais de aceitabilidade prudenciais é exatamente o mesmo dos imperativos técnicos. Elas são consequências de sentenças indicativas, segundo as quais para um fim tal e tal é requerido um meio tal e tal. A diferença se encontra no fato de que os imperativos prudenciais, diversamente dos imperativos técnicos, têm um fim fixo, a saber, a felicidade.

Após caracterizar que *eudaimonia* está associada aos imperativos prudenciais kantianos, Grice adentra na discussão propriamente dita e sustenta que uma abordagem mínima de *eudaimonia* deve responder três questões básicas:

- (i) qual é a natureza da *eudaimonia*?
- (ii) em que sentido (se houver) (e por que) eu *devo* desejar, ou almejar, pela minha própria *eudaimonia*?
- (iii) qual é a natureza da conexão entre coisas que conduzem à *eudaimonia* e a *eudaimonia*?

A questão (i) é respondida assumindo que *eudaimonia* é um fim inclusivo e um fim não-proposicional. A questão (ii) por meio da distinção entre a classe de coisas que Grice (2001, p. 114) chama I-desejáveis (*I-desirable*) e a classe de coisas H-desejáveis (*H-desirable*). Por fim, a questão (iii) com a construção e caracterização das propriedades de um sistema de fins que constituem a *eudaimonia*.

A concepção mais sofisticada na história da filosofia sobre *eudaimonia*, segundo Grice é a aristotélica. Embora haja na literatura recente uma grande discussão acerca de que espécie de fim é a *eudaimonia*, um fim dominante ou um fim inclusivo, Grice toma o partido do segundo grupo. “Felicidade (*eudaimonia*) [é considerada] como um fim complexo ‘contendo’ (em algum sentido)

os fins que são constitutivos da felicidade: para usar o jargão de comentadores recentes, eu suspeito considerá-la como um fim ‘inclusivo’ e não ‘dominante’” (GRICE, 2001, p. 99). Grice entende por fim inclusivo um fim combinando ou incluindo dois ou mais valores, atividades ou bens. Em contrapartida, um fim dominante, seria aquele fim que compreende apenas um valor, atividade ou bem.

A *eudaimonia*, conseqüentemente, será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins que a constituem não seja um conjunto vazio. Embora Grice não diga isso explicitamente, parece que o que ele tem em mente é que o conteúdo da *eudaimonia*, ou seja, os fins que tornam a vida de alguém maximamente completa, possui predominantemente um caráter prático. As ações que poderiam contribuir para a *eudaimonia* evidentemente são ações práticas (deliberadas, preferencialmente).

Além disso, uma caracterização adequada da natureza da *eudaimonia* precisa assumir que há uma distinção entre fins proposicionais e fins não-proposicionais. Por fim proposicional (ou fins objetivos), Grice compreende aquelas finalidades que envolvem algum conteúdo proposicional. Fazer com que o auditório concorde com minha proposta ou castigar o aluno devido ao não cumprimento das tarefas, por exemplo, podem adquirir uma estrutura proposicional.

Por outro lado, fins não proposicionais são tipos básicos e primitivos de comportamentos psicológicos. Os comportamentos de animais inferiores são explicados, por exemplo, em termos de querer comida e não em querer (falar que quer) comer uma maçã. Na natureza, o comportamento de um animal é motivado por desejos primitivos práticos básicos. Além disso, fins não-proposicionais são caracteristicamente variáveis em grau: se alguém quer ter saúde, é esperado que esse alguém deseje um alto grau de saúde e não um baixo grau. Há um processo de determinação que surge em fins não-proposicionais. O processo meio-fim, ou o processo de aceitabilidade prudencial, está associado a este processo

de determinação. Durante o raciocínio prático, nós determinamos o fim e encontramos os meios adequados para alcançá-lo. Os fins que irão constituir a *eudaimonia* irão pertencer a este grupo. A razão disso é que as características não-proposicionais (e frequentemente não-temporais) que eles possuem os torna membros aptos de um sistema estável que se delinea para guiar a conduta em casos particulares.

Eudaimonia, da mesma maneira que sustentou Aristóteles, é para Grice, um tipo especial de bem, entretanto ela é concebida como um tipo especial de fim não-proposicional (o antecedente de uma condicional de aceitabilidade prudencial). A concepção de Grice também compartilha, embora exista uma sutil diferença, das duas características encontradas em Aristóteles: *eudaimonia* é autossuficiente e um fim em si mesma. *Eudaimonia*, seria compreendida como uma finalidade (ou fim) maximal, isto é, uma finalidade não qualificada.

O conceito de *eudaimonia*, segundo Grice (2001, p. 113), satisfaz essa condição de fim maximal (enquanto fim em si mesma), pois coisas como honra, prazer, razão, virtudes, etc., as quais são as melhores candidatas para constituir uma vida plena, são buscadas de fato por si mesmas, mas também são procuradas com vistas à *eudaimonia* (desde, é claro, que julgemos que, por meio delas, iremos alcançar o florescimento pessoal). Além disso, ela também satisfaz a condição de autossuficiência, pois para ela nada falta. Se alguém está de posse da *eudaimonia*, nenhum bem adicionado a ela fará qualquer modificação. A *eudaimonia* seria um conjunto de finalidades maximais, uma espécie de meta-finalidade.

Mas quais seriam, ou o que constituiria a *eudaimonia*? Para responder isso, Grice efetua uma distinção que é extremamente importante para a caracterização do sistema de fins *eudaimônico*: a distinção entre a classe de coisas (poderia se dizer classe de fins, atividades, bens ou de ações) que são desejáveis por si mesmas (I-desejáveis) e a classe de coisas que são desejáveis em si mesmas e que visam a *eudaimonia* (H-desejáveis). Para que um indivíduo

alcance o seu florescimento pessoal e tenha uma vida boa, ele deve efetuar certas atividades ou seguir certos cursos de ação. Uma série de atividades que as pessoas realizam não são simplesmente atividades que servem como meio para outra coisa, mas são atividades que têm um fim em si mesmas. Algumas dessas atividades estão diretamente relacionadas com a *eudaimonia*. Viver uma vida boa, no sentido moral, implica que o indivíduo deve ter em seu conjunto de finalidades vários elementos que constituem a classe de coisas H-desejáveis.

Podemos construir alguns exemplos para tentar exemplificar a diferença entre elementos I-desejáveis e H-desejáveis. Uma finalidade que seja desejável em si mesma e que vise ou que leve diretamente a *eudaimonia* está associada com a honra, com as virtudes e ações que são nobres em algum sentido. Por outro lado, finalidades que são desejáveis em si mesmas, mas que não levam diretamente a *eudaimonia* são aquelas ações que de alguma maneira contribuem para o bem estar do indivíduo, mas não necessariamente irão alterar o *status eudaimônico* dele. Certas atividades cotidianas são exemplos de elementos da classe I-desejáveis. Comer uma fatia de pão ou escovar os dentes não tem nenhuma relação com aspectos *eudaimônicos*. Por outro lado, realizar ações notáveis, ações supererogatórias, por exemplo, como arriscar a vida para salvar alguém em uma situação delicada ou ajudar os mais necessitados, certamente não estão no mesmo nível. Essas ações fazem parte de um sistema que pode tornar a vida do indivíduo melhor. Mesmo se elas não contribuem diretamente para a *eudaimonia*, elas terão importância para a constituição do caráter do indivíduo, que por sua vez, está diretamente ligado a *eudaimonia*. A tese de Grice é que há um núcleo de atividades (H-desejáveis) que constituem um sistema de *eudaimonia*. As atividades I-desejáveis e que não são H-desejáveis não fazem parte desse núcleo.

Grice defenderá que existe um bloco de finalidades, H-desejáveis, as quais também são I-desejáveis, que tornam a vida de uma pessoa feliz. Qualquer outra coisa que for acrescentada a este

bloco rígido não alterará o produto final, ou seja, se a pessoa alcançou sua *eudaimonia*, então ela continuará sendo feliz. Os acréscimos são o que ele chama de utilidade marginal. São elementos que fazem parte do sistema, mas que, devido a uma espécie de saturação, não são capazes de atuar internamente, isto é, têm apenas uma função periférica. *Eudaimonia*, assim, não é uma questão de cumulatividade de atividades. Grice propõe a construção de um sistema de fins que ajudaria o indivíduo a alcançar o fim último. Esse sistema de fins precisa conter elementos, mas não todos os elementos possíveis. Se pudéssemos acrescentar elementos a esse sistema, então teríamos uma dificuldade que surgiria imediatamente: o nosso sistema de fins não seria autossuficiente.

A hipótese de Grice tem bastante plausibilidade. Não é necessário para que um indivíduo tenha uma vida plena e autossuficiente que ele deva realizar muitas atividades I-desejáveis ou H-desejáveis. Aquilo que realmente é determinante é que o que constitui o núcleo do sistema de fins são os elementos H-desejáveis. Virtudes, honrarias, bom caráter, vida comprometida com o bem estar geral são exemplos de elementos desse tipo. Se alguns desses elementos estiverem ausentes, poderíamos pensar em um sistema *eudaimônico* frágil, mas a ausência de uma atividade física, por exemplo, não tem força para desestabilizar o sistema, uma vez que ela não se encontra no seu núcleo. Apenas se o núcleo for afetado é que teremos alguma alteração. E esse núcleo não precisa ser totalmente rígido. Este bloco ou conjunto de finalidades H-desejáveis, que tornam a vida boa, pode, todavia, variar de indivíduo para indivíduo.

De modo resumido, Grice irá identificar cinco teses sobre as relações entre as classes de coisas I-desejáveis e H-desejáveis (as duas primeiras aceitas, sem dúvida, por Aristóteles, as outras três sendo possivelmente estranhas do ponto de vista aristotélico):

(A) Algumas coisas são tanto I-desejáveis e H-desejáveis (são ambas fins em si mesmos e também meios para a *eudaimonia*).

(B) *Eudaimonia*, enquanto desejável em si mesma, não é desejável para qualquer outro fim.

(C) Algumas coisas são I-desejáveis sem serem H-desejáveis (e, alguém pode adicionar, talvez sem serem desejáveis para qualquer outro fim. Nesse caso, *eudaimonia* não irá ser o *único* item que não é desejável para qualquer outro fim).

(D) Qualquer item que é *diretamente* H-desejável deve ser I-desejável.

(E) *Eudaimonia* é obtida apenas por meio da realização de itens que são I-desejáveis (e também, é claro, H-desejáveis).

(A) e (B) são os pilares da teoria aristotélica da *eudaimonia*. A honra pode ser considerada tanto com um fim, mas também como um meio para o fim último, o qual é um fim em si mesmo e não está para nada além dele. A tese (C), porém, dificilmente seria defendida por Aristóteles. O ponto é que temos outras finalidades, além da *eudaimonia*, que são fins em si mesmas e não visam nada além. As duas últimas teses, certamente são as mais interessantes e uma contribuição significativa de Grice para o tópico. (D) tem uma consequência interessante que é a ideia de que não temos uma espécie de pílula da felicidade. Nós não chegamos diretamente à *eudaimonia*, mas tudo aquilo que pretensamente levaria diretamente à ela, na verdade, é também um meio. A última tese, (E), por sua vez, sustenta que *eudaimonia* é essencialmente um estado dependente: *eudaimonia* não pode simplesmente acontecer. Ela é condicionada à atuação do indivíduo. Ela não é casual, mas é uma realização deliberativa do sujeito e, nesse sentido, as ações ou os meios que o indivíduo utiliza para alcançar a finalidade são considerados. As teses (D) e (E), portanto, se opõem à ideia de que há uma maneira direta de alcançar a *eudaimonia*. Os itens que são escolhidos (ou desejados) com vistas à *eudaimonia*, podem ser pensados como itens que são escolhidos (ou desejados) como meios para ela. Assim, temos claramente uma relação entre meios e fins, um aspecto teleológico forte na concepção de Grice.

Além disso, *eudaimonia* precisa ser considerada como um desejo, mas um desejo de ordem superior. Grice parece sustentar que *eudaimonia* é o objeto de um desejo constante. Enquanto seres racionais, estamos sempre tendendo a buscar esse fim especial. Uma vez que haveria uma fundação racional para os desejos, um desejo determinado como a *eudaimonia* não é simplesmente um desejo que alguém tem, mas um desejo que ele *deve* ter. Buscar o fim último está associado a quereremos ter vontade de realizar certas ações. Enquanto agentes morais, se não tivermos desejos de querer realizar boas ações, então, muito provavelmente, nunca seremos virtuosos.

Mas, de qualquer maneira, Grice não está preocupado em elencar que coisas levam a *eudaimonia*, e sim em estipular uma estrutura formal básica anterior à discriminação daquilo que torna a vida completa e, além disso, determinar as propriedades que definem essa estrutura. Grice (2001, p. 130), portanto, irá tentar caracterizar em que poderia consistir um sistema de fins que constituiria a *eudaimonia*. Este sistema de fins pode ser tomado como um guia que auxiliaria a vida de uma pessoa na busca pela sua própria *eudaimonia*.

Grice parece estar convencido que um sistema de fins, enquanto um conjunto de fins com a função de guiar a vida de alguém, é não somente possível, como também permite uma caracterização de suas propriedades formais. Além disso, esse sistema de fins pode ser considerado, propriamente, como um sistema de *eudaimonia*. Desde que *eudaimonia* seja concebida como um fim inclusivo, composto por outros fins anteriores, e que o indivíduo respeite as propriedades do sistema e as relações mantidas entre os fins constitutivos da *eudaimonia*, então ele tem um bom guia para direção da vida.

Assim, Grice caracterizou que *eudaimonia* é um fim para o qual certos elementos I-desejáveis são desejáveis, sendo que ela deve ser compreendida como um fim inclusivo e não dominante. Além disso, *eudaimonia* foi considerada como um fim não-proposicional,

um fim inclusivo de natureza racional, cujos componentes não são universais ou estados de coisas cuja realização é desejada por si mesma, mas ao invés, desejos para tais universais ou estados de coisas, sendo que, nesse caso, um desejo por *eudaimonia* será um desejo de ordem superior, um desejo de ter e satisfazer um grupo de desejos que exemplificam uma característica relevante aberta, isto é, aquilo que pode ser realizado.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Unb, 1985.

Publications, Inc., 1998.

CHAPMAN, S. **Paul Grice, Philosopher and Linguist**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

GRICE, H. P. **Aspects of Reason**. Ed. Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, 2001.

HARDIE, W. F. R. **Aristotle's Ethics Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: **Aristotle**. New York: Anchor Books, 1967, p. 297-322.

HEINAMAN, R. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. **Phrónesis**, XXXIII (1), 1988, p. 31-53.

Universitária/UFPel, 2002.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

Autoridade Normativa e Juízos Morais: uma breve análise a partir do Construtivismo Metaético e do Realismo Não-Naturalista

Lucas Dalsotto

1. Introdução

A questão que o presente texto visa investigar é a seguinte: É o construtivismo metaético uma teoria preferível ao realismo não-naturalista no que tange a explicação da origem da autoridade de nossos juízos morais? Sugerirei que se deve responder positivamente a esta questão. A fim de mostrar o porquê disso, no que se segue ofereço uma breve caracterização do realismo não-naturalista (seção 2) e do construtivismo metaético (seção 3). Então, a partir da teoria de Christine Korsgaard, busco mostrar de que modo o construtivismo em metaética pode oferecer uma explicação mais apropriada sobre a fonte da normatividade da moralidade (seção 4).

2. Realismo Não-Naturalista: Uma Caracterização

De acordo com Russ Shafer-Landau (2005, p. 2),

o realismo moral [não-naturalista] é a teoria que julgamentos morais utilizam-se de um tipo especial de objetividade: tais

juízos, quando verdadeiros, existem *independentemente do fato de que qualquer ser humano*, em qualquer lugar, em qualquer circunstância, pense neles.

De modo geral, a afirmação de Shafer-Landau parece vincular o realismo não-naturalista a quatro teses fundamentais, a saber: (i) juízos morais são capazes de verdade ou falsidade, (ii) alguns juízos são objetivamente verdadeiros, (iii) a verdade ou falsidade desses juízos não pode ser identificada com a existência de determinados fatos naturais, (iv) e nem pode ser resultado do endosso de um certo agente ou cultura. O ponto para o qual eu gostaria de chamar atenção aqui é de que o realismo não-naturalista é uma teoria em que os padrões morais são *mind-independent*, isto é, o valor desses padrões não depende que os agentes os atribuam como tal.

Conforme o realismo não-naturalista, as condições de verdade de um juízo *Cx*, por exemplo, é independente do fato de que alguém reflita a respeito deles. A verdade de um juízo normativo se obtém independentemente de qualquer endosso dos agentes de uma comunidade. Os padrões que fixam os fatos morais não se tornam verdadeiros em virtude da sua retificação ter sido dada por um agente que se encontra dentro de uma dada situação hipotética ou originária. “O fato de que uma pessoa toma uma certa atitude em direção a um padrão moral putativo não é o que faz esse padrão correto” (SHAFER-LANDAU, 2005, p. 15).

Do modo como eu o vejo, as grandes virtudes do realismo não-naturalista são as seguintes. Primeiro, a defesa da objetividade dos juízos: um determinado padrão moral é correto mesmo se nenhuma pessoa acreditar que ele o seja. Segundo, a admissão da possibilidade do erro moral-epistêmico: qualquer indivíduo pode falhar em reconhecer uma verdade moral, ainda que este tenha realizado todos os esforços que ele seria capaz de fazer para tal. E terceiro, não é preciso pressupor idealizações a respeito dos agentes. Uma vez que o realismo não-naturalista está comprometido com a ideia de que verdades morais são acessíveis a todos as pessoas, não

é necessário, então, pensar em agentes ideais do ponto de vista epistêmico.

3. Construtivismo Metaético: Uma Caracterização

Grosso modo, Sharon Street (2010, p. 365) tem caracterizado o construtivismo nos seguintes termos. No mais das vezes, temos dificuldades para compreender o que é o *valor* quando o empregamos em juízos normativos. Diariamente emitimos tais juízos e com frequência nos deparamos com a sensação de não entendermos o que estamos fazendo quando estamos deliberando. Nesse sentido, seria justificável perguntarmos-nos o que estamos investigando quando realizamos tais juízos. Entretanto, parece que o fato de não sabermos explicar o que seja o *valor* não nos impossibilita de compreendermos a atitude de valorar. “O mundo é cheio de criaturas que valoram coisas, e nós conhecemos muito bem essa atitude quando a vemos.”

Assim, quando alguém considera alguma coisa no mundo como sendo valorosa, seja uma ação, um objeto ou mesmo um indivíduo, ele ocupa a posição de *um ponto de vista prático*. De modo mais específico, isto significa dizer que o *ponto de vista prático* é o ponto de vista ocupado por qualquer indivíduo que toma ao menos alguma coisa no mundo para ser boa ou má, melhor ou pior, necessária ou opcional, e assim por diante. A reivindicação de Street (2010) é de que nós temos uma compreensão da atitude de valorar mesmo que nós não compreendamos ainda o que seja o *valor* em si mesmo.

Em adição à compreensão da atitude de valorar e da ideia de um *ponto de vista prático*, é preciso que compreendamos também a ideia de *implicação (entailment)* a partir de *um ponto de vista prático* dado certo conjunto de valores. Essa ideia está associada ao fato de que, a despeito de estarmos de acordo com um dado conjunto de valores ou discordarmos profundamente dele, é possível pensarmos e discutirmos sobre o que se segue a partir desse conjunto de valores

em relação a fatos não-normativos. O tipo de implicação pressuposta aqui é conceitual, onde, embora um sujeito x discorde amplamente do conjunto de valores de um sujeito y , o sujeito x ainda pode compreender a *implicação* de determinados juízos a partir do *ponto de vista prático* do conjunto de valores de y .

Em resumo, é possível afirmar que as diversas versões de construtivismo estão todas de acordo com essa caracterização de um *ponto de vista prático* e com a ideia de que os padrões normativos são resultado do endosso dos agentes. O construtivismo sustenta que as condições de verdade do domínio normativo são dependentes da atitude de valorar dos agentes. Diferentemente das teorias metaéticas realistas que sustentam que a *função* dos conceitos normativos é descrever o mundo, o construtivismo defende que eles possuem a *função* de resolver problemas práticos com o quais diariamente nos deparamos (KORSGAARD, 2008).

4. A Fonte da Normatividade

Acredito ser extremamente difícil de encontrar qualquer proposta metaética que não se dedique, mesmo que de forma geral, a falar a respeito da força normativa que os valores possuem. Esclarecer o que é a normatividade e de onde advém sua autoridade sobre os agentes é um elemento central com o qual as teorias metaéticas precisam se defrontar. No caso das teorias em questão, à primeira vista essa preocupação parece estar clara. David Enoch (2011, p. 1) afirma que “o realismo é primeiramente uma visão sobre a normatividade”. David Copp (apud BAGNOLI, 2013, p. 109), por sua vez, entende que as “teorias construtivistas são tipicamente motivadas pelo objetivo de explicar a normatividade”. Entretanto, a partir de uma análise minuciosa, é possível perceber que esta impressão é falsa com relação à resposta dada pelo primeiro tipo de teoria.

¹ A fim de compreender melhor este ponto, ver o exemplo fornecido por Street (2010, p. 366).

O realismo não-naturalista defende a existência de verdades normativas de forma anterior e independente da vontade dos agentes e, nesse caso, toma a normatividade como algo primitivo ou dado previamente. Ele postula a existência de entidades cuja normatividade é intrínseca a elas. Por isso, parece razoável dizer que os teóricos que dão suporte a essa proposta não fornecem uma abordagem apropriada sobre a origem da autoridade de nossos juízos morais. Shafer-Landau (2005, p. 46) mesmo reconhece que, com relação à pergunta sobre o que faz com que certos padrões normativos sejam corretos, o realismo não possui qualquer resposta geral para esta questão. Segundo ele, não é preciso pressupor a existência de legisladores para a criação de leis. Nós podemos “assumir que ao menos algumas leis são melhores interpretadas realisticamente.”

Mas é sempre possível para os agentes dar um passo atrás com relação ao curso de ação que eles julgam ser o melhor ou o mais eficiente para a execução de um dado fim e perguntar-se ‘por que eu deveria acreditar em tais entidades a que o realismo não-naturalista se refere?’ Em alguma medida, “parece que nós estaremos preparados para afirmar que tais entidades existem somente porque – e somente se – nós já estamos confiantes de que estas reivindicações da moralidade estão justificadas.” (KORSGAARD, 1996a, p. 90).

O construtivismo, por sua vez, toma a tarefa de explicar a fonte da normatividade como uma das principais finalidades de sua proposta. Ele busca justificar de que modo os agentes estabelecem quais deveriam ser os valores que constituem os padrões do domínio normativo e sustenta que a realidade deste é, em última instância, construída pelos agentes que ocupam o *ponto de vista prático*. A fim de esclarecer melhor esse ponto, buscarei agora esboçar brevemente a proposta que Korsgaard oferece a respeito do tópico em questão.

De uma parte, sua versão kantiana do construtivismo está de acordo com a ideia realista de que existem certas ações que são corretas e certos fins que são bons. Algumas situações simplesmente

‘exigem’ dos agentes comportamentos em sentido categórico. De outra, porém, sua proposta se distancia do realismo no sentido de que reivindicações morais estão fundadas na natureza racional dos agentes humanos, e não em valores *sui generis* ou em propriedades cujo valor existe em si mesmo. Não há qualquer objeto ou fato no mundo cuja normatividade já lhe é dada antes mesmo da valoração de um agente.

Mas então alguém poderia perguntar-se: ‘Se a normatividade não reside nos objetos ou fatos eles mesmos, o que faz com que eles sejam normativos?’ Grosso modo, a resposta de Korsgaard (1996a, p. 91) à questão pode ser dividida em dois passos. Primeiro, “a autonomia é a fonte da obrigação, em especial da nossa habilidade de obrigarmo-nos a agir de certo modo. E segundo, existem obrigações morais [...] com relação à humanidade enquanto tal.”

Acerca do primeiro passo, a fonte da normatividade está fundada na vontade livre dos agentes, isto é, na natureza racional deles. E dado que essa vontade autônoma não pode ser proveniente de qualquer lei ou princípio externo, então ela deve ser capaz de criar sua própria lei ou princípio. A menos que haja uma tal lei, nada pode ser derivado ou extraído da razão. Korsgaard (1996a) assim introduz a ideia kantiana do *imperativo categórico* que nos diz que devemos agir somente de acordo com uma máxima segundo a qual nós desejaríamos que ela se tornasse uma lei universal. Segue-se do argumento kantiano, então, que o *imperativo categórico* é a lei de uma vontade livre. E é exatamente por isso que ele não impõe nenhuma restrição externa à atividade de uma tal vontade, uma vez que ele surge a partir da natureza dela própria.

Em seguida, Korsgaard (1996b) sugere uma importante distinção na proposta de Kant ao defender que o *imperativo categórico* não é a *lei moral*. De modo geral, a *lei moral* no sistema kantiano é a lei para aquilo que o autor chama de o *Reino dos Fins*, onde isto significa a república dos seres racionais. De acordo com tal lei, nós deveríamos agir somente segundo máximas que todos os seres racionais poderiam concordar em agir conjuntamente em

certo sistema cooperativo. O problema, contudo, é que, de acordo com Korsgaard (1996a, p. 99), “o argumento kantiano [...] estabelece que o *imperativo categórico* é a lei de uma vontade livre. Mas ele não estabelece que a *lei moral* é a lei de uma vontade livre.” Qualquer lei é universal, mas não estão fixados os limites sobre os quais a lei de uma vontade livre pode variar. Disso se segue que pode haver uma lei do seguinte tipo: ‘Deve-se agir sobre o desejo do momento!’ Por isso, Korsgaard (1996b) defende que a *lei moral* também é a lei de uma vontade livre².

O segundo passo de seu argumento reside em mostrar que os agentes devem pensar a si próprios como cidadãos do *Reino dos Fins*. Em termos gerais, a ideia é de que a lei pela qual um agente determina suas ações deve ser uma que ele considera como sendo expressão de si próprio, isto é, como expressão de sua *identidade prática*. Tal identidade dá origem a certos deveres e obrigações que o agente deve seguir, uma vez que eles expressam a sua natureza. Nos termos de Korsgaard (1996a, p. 102), a *identidade prática* de um agente é a descrição sobre a qual ele “valora a si mesmo e pensa a sua vida como sendo digna de ser vivida e suas ações como sendo dignas de serem realizadas.” Por isso, violar tais deveres e obrigações significa para o agente perder sua integridade e, por consequência, sua identidade.

Assim, segue-se do argumento de Korsgaard que ser um cidadão do *Reino dos Fins* é uma parte do que constitui a *identidade prática* dos agentes, em particular a parte que determina que coisas são corretas. Enquanto cidadão do *Reino dos Fins*, o agente valoriza a si próprio como sendo um ser humano que precisa de razões para agir e viver. Ele trata a sua humanidade como uma parte constitutiva de sua identidade e, nesse caso, como sendo normativa. Além do mais, valorizar a sua própria humanidade requer do agente que ele também valore a humanidade em qualquer outra pessoa. A

² Esta parte do argumento de Korsgaard mereceria uma extensiva análise, mas, dado o objetivo desse texto, não será possível fazê-la. Para maiores discussões a respeito desse tópico, ver especialmente a primeira parte do livro de Korsgaard (1996b) *Creating the Kingdom of Ends*.

importância da *identidade prática* de cada agente é derivada em parte da importância do ser humano enquanto tal. Daí a ideia de que a identidade como um ser moral é o que compõe a *identidade prática* particular de cada agente, e de que o “valor da humanidade está implícito em toda e qualquer escolha humana.” (KORSGAARD, 1996a, p. 122).

Tendo realizado esta breve exposição da teoria de Korsgaard, defendo então que, a partir de sua proposta, é possível perceber que o construtivismo metaético é capaz de explicar a origem da autoridade de nossos juízos morais de modo mais satisfatório do que o realismo não-naturalista. Acredito que essa é, ao menos, uma vantagem explicativa que o primeiro tipo de teoria possui com relação ao segundo.

Referências

- COPP, David. “Is Constructivism an Alternative to Moral Realism?” In: BAGNOLI, Carla. *Constructivism in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ENOCH, David. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KORSGAARD, Christine. *The Source of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996a.
- _____. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996b.
- _____. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008.
- SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- STREET, Sharon. “What is Constructivism in Ethics and Metaethics?” *Philosophy Compass* 5/2010, pp. 363-384.

O conceito de corpo subjetivo na fenomenologia henryana

Luiz Edmundo Pinto Bonilha

Introdução:

Neste trabalho procuramos compreender o capítulo 2 (dois) intitulado *O Corpo Subjetivo* do livro *Filosofia e Fenomenologia do Corpo – Ensaio Sobre a Ontologia biraniana* de Michel Henry. Escolhemos esse capítulo devido a sua nova maneira de conceber a noção de “corpo”. Há muitos artigos trazendo a tona discussões sobre o corpo em autores como Foucault, Sartre, Nietzsche entre outros. Mas no momento não convém abordar tais autores para evitar que o foco deste artigo seja desviado. Poderíamos, sim, falar de Descartes e de sua concepção de “corpo”, afinal, Descartes, falando henryanamente, separou o ego do corpo. Mas como havia dito logo acima, Michel Henry nos oferece uma nova forma de conceber o “corpo” e por isso vamos nos limitar a filosofia henryana.

Invés de tratar a noção de corpo como foi abordada na filosofia tradicional como algo extenso “concebido como realidade composta de diferentes partes situadas fora uma das outras”¹ algo puramente físico, oposto da substância pensante; Henry apresenta um corpo vivo, corpo humano que pertence a uma região ontológica, pois, segundo o filósofo em questão, o sujeito ”é um sujeito

¹ HENRY, 2012, p.12

encarnado, seu conhecimento se situa no universo, as coisas lhe são dadas sob perspectivas que se orientam a partir de seu próprio corpo²”.

Por pertencer a uma região ontológica, esse corpo não pode ser interpretado como um corpo humano no sentido de “leib” isto por que não estamos falando da dualidade corpo-mente, mas, sim, de um corpo anterior a essa questão de um corpo pertencente a subjetividade absoluta. Com isso queremos nos fazer entender que não se trata de algo transcendente que separaria o meu “eu” do mundo ou de minha realidade como se fossem duas coisas diferentes. Mas que este “mundo” e este “eu” fazem parte da mesma vivência de uma existência que é a minha: “existência de um corpo situado seguramente no centro da realidade humana: *um corpo que é um EU*”³”.

1 Corpo subjetivo

Michel Henry influenciado pela noção de *corpo subjetivo* de Maine de Biran, que resultará numa ontologia da subjetividade, afirmará que “se o corpo é subjetivo, sua natureza depende da natureza dessa subjetividade”⁴. A partir dessa afirmação Henry buscará fundamentar o *corpo subjetivo* como um *pathos* imediato. Através desse Henry mostrará o caráter concreto da subjetividade e que essa se confunde com nosso próprio corpo. Para isso Henry se debruçará sobre a seguinte questão: “Existe uma apercepção imediata interna⁵?”⁶. Mas antes de responder a essa pergunta Henry salienta que a filosofia biraniana “é um verdadeiro dualismo

² HENRY, 2012, p. 16

³ HENRY, 2012, p. 18

⁴ HENRY, 2012, p. 7

⁵ HENRY, 2012, p. 8

⁶ Essa apercepção imediata é o que Michel Henry vai denominar como Experiência Interna Transcendental.

ontológico⁷” pelo fato de Biran negar a existência de um ser em geral⁸. Para Biran existe dois tipos de ser e consequentemente dois tipos de conhecimentos: o exterior (transcendente) e o interior (imanente).

O primeiro trata-se do ser transcendente que nos é dado através e pela mediação de uma distância fenomenológica; já o segundo não há distância, nem cisão entre o mundo do *ego* e o mundo do conhecimento ou dos objetos exteriores ao meu *eu*, pois o que me é dado ou o que se apresenta a mim não me é algo estranho ou diferente ou uma representação do qual tenho que estabelecer como Descartes, por exemplo, um método para poder emitir um juízo às coisas que estão fora do meu pensamento; mas me é dado imediatamente, na imanência, é o meu *EU*. E essa forma de conhecer, Biran, chamará de *Reflexão*.

Como podemos perceber a reflexão no pensamento biraniano é uma experiência onde percebo meu “eu” em sua primeira expressão, em sua imediatez, na imediatez do meu “eu”, sem distância, como imanência radical. Além de se afastar da psicologia clássica e empírica, Maine de Biran, tem como intuito apresentar uma ideologia subjetiva que possibilite expressar o sentido interior das faculdades subjetivas. Isso nos permite compreender melhor o por quê do conceito de reflexão, na filosofia biraniana, corresponder a uma experiência interior pois ela “é a *profundidade mesma da subjetividade*, em sua vida “íntima”⁹. Dessa forma, o meu “eu” é dado para mim numa apercepção imediata em sua manifestação primeira, transparente, através do esforço, do movimento, do qual afirmo meu “eu” como um poder, um “eu-posso”¹⁰. A reflexão,

⁷ HENRY, 2012,, p.25

⁸ Maine de Biran está se contrapondo ao monismo ontológico que é “uma filosofia que postula que nada nos pode ser dado a não ser no interior e pela mediação do horizonte transcendental do ser em geral” (HENRY, 2012, p. 25)

⁹ HENRY, 2012, p. 24.

¹⁰ Biran faz do movimento a “potência” que explica a “transmissão”, o “trajeto”, que vai da ideia a ação, cuja mediação não há senão através do próprio corpo e não mais a coisa que pensa.

portanto, sob o viés biraniano, identifica-se “com a fonte originária de toda evidência que é o cogito tal como Biran o compreende, isto é, não como ato reflexivo e intelectual, mas como ação, esforço, movimento”¹¹.

Essa identificação só é possível se compreendermos que o corpo não age no mundo como um intermediário entre a alma e seus movimentos; a noção que temos do movimento como consequência de uma ação anteriormente verificada é apenas como representamos o movimento, um “movimento em ideia”, como diria Henry. Sendo a espontaneidade os catalisadores dos movimentos do corpo, o verdadeiro movimento, por sua vez, é de uma efetividade fenomenológica do qual o ser nos é dado numa experiência íntima de nossa vida interior: a experiência interna transcendental.

Nossas ações se realizam sem que recorramos a nosso corpo como meio. Não temos, portanto, nenhuma necessidade de refletir sobre esse meio ou sobre esse corpo, este jamais constitui para nós um problema, nem um elemento para resolver um problema. Nossos movimentos se realizam espontaneamente, naturalmente, não têm “instrumentos” que serviriam para que os executássemos: “a alma”, diz Maine de Biran, “não pensa de antemão no objeto de seu querer, ou nos instrumentos que devem executá-lo e que ela não conhece”. Desse modo, o ego age diretamente sobre o mundo. Ele não age por intermédio de um corpo, não recorre na realização de seus movimentos, a nenhum meio, ele é ele mesmo esse corpo, ele mesmo esse movimento, ele mesmo esse meio. Ego, corpo, movimento, meio são a mesma coisa, e esta é bem real, não se dissolve na noite do inconsciente, nem no vazio do nada, é um ser, e esse ser é aquele de tudo que nos é dado numa experiência interna transcendental, é o ser mesmo do ego.¹²

Não havendo uma cisão entre o mundo do ego e o mundo do conhecimento ou o mundo do ego e os objetos exteriores ao meu “eu” pelo fato do ego não ter a necessidade de representar para si a

¹¹ HENRY, 2012, p. 23

¹² HENRY, 2012, p. 79

ideia de algo, pois “todos os modos ou operações, os quais só podemos adquirir mediante nossa reflexão íntima, são absolutamente irrepresentáveis. Ao colocar essa alternativa ontológica do corpo, Michel Henry, influenciado por Maine de Biran, pode afirmar que o sentimento de eu, é a fonte originária do conhecimento. Dito de outra forma, essa experiência interna transcendental, “o fato Primitivo” - o EU- é a maneira mais certa e segura de conhecer, devido a sua imediaticidade e por seu conteúdo ser dado na ausência de qualquer distância em sua imanência, na transparência absoluta¹³.

Seguindo essa perspectiva, o objetivo de Biran é de mostrar que as categorias ou as faculdades têm um modo de existência onde elas encontram seu fundamento mais originário que é na subjetividade como esfera da imanência radical. De acordo com esse filósofo as categorias não são conceitos abstratos ou uma atividade não sentida: “É porque o sujeito “não pode exercer nenhuma de suas faculdades próprias sem conhecê-la, assim como não pode conhecê-la sem exercê-la”, que se torna verdadeiro afirmar que o “sujeito conhece as categorias”¹⁴. A categoria sendo, desse modo, colocada e determinada como uma experiência específica é possível a circunscrever numa região ontológica absolutamente original e, sendo ela a verdade originária, ela se revelará como a possibilidade e condição de toda e qualquer experiência ontológica originária: “mas será em sentido inteiramente diferente, no sentido em que é verdade afirmar que, sem subjetividade, não há para nós nem mundo nem experiência”.

Nota-se que o problema das categorias ou das faculdades não se encontra em sua reflexão (no sentido estrito da palavra) como

¹³ Essa redução a uma esfera originária de certeza é o que possibilitará tanto Michel Henry quanto Maine de Biran, ter como intuito uma “ciência identificada com a existência, não ontológica ou abstrata, mas real ou sentida” (HENRY, 2012, p. 32). Sendo que a ciência com seus métodos científicos de avaliação não têm capacidade de pretender a alcançar um nível de verdade absoluta por não pertencerem a imanência radical e consequentemente um meio de verificação interior.

¹⁴ HENRY, 2012, p. 35

uma condição universal, mas é no problema de sua origem que deve orientar a dedução das categorias e limitar-se ao ser transcendente ou postular como uma condição *a priori* da experiência não forneceria sua origem, segundo Michel Henry. O mundo da experiência é real, existe apenas um mundo humano, não há a possibilidade/condição e o possível. As categorias conhecem-se por si mesmas sem a necessidade de um “recurso” a abstrações ou juízos empíricos a “condição da experiência e experiência são ambas possíveis, e então não há nada”¹⁵. As categorias só podem ser pensadas, excepcionalmente, como regras do pensamento reflexivo apenas enquanto constitutivas da ciência, linguagem racional ou da lógica. Pois como vimos, elas são determinações da existência, modos primordiais da vida, forma de viver o mundo, esse mundo que é o mundo do ego e não de uma teoria racional, exterior ou transcendental que ficaria “sobrevoadando” o ser sem fazer parte de sua subjetividade, como se fosse algo estranho ou alheio de sua vida mais íntima; como se uma terra arada (ser da subjetividade) fosse capaz de dar frutos (movimento, esforço) sem que fosse capaz de germinar a semente (categorias). O problema só pode encontrar uma resposta se for dentro da perspectiva de uma ontologia da subjetividade. E a resposta que Maine de Biran encontra é que: o “ego é subjetividade”¹⁶:

Todo o mistério das noções *a priori* desaparece diante da *chama da experiência interior*, que nos ensina que a ideia de causa¹⁷ tem seu tipo primitivo e único no sentimento do eu, identificado com o do esforço¹⁸. O ser da subjetividade sendo identificado por Maine de Biran com o do ego, a dedução das categorias desemboca tanto no

¹⁵ HENRY, 2012, p. 44

¹⁶ HENRY, 2012, p. 47

¹⁷ Causa, liberdade, força, unidade... Toda e qualquer categoria.

¹⁸ Esforço é identificado por Biran como “Fato Primitivo” entendido como algo “que produz fora de si, no mundo exterior, uma mudança” (CARDIM, 2009, p. 39) que é o sentimento íntimo do EU.

ego quanto no ser absoluto, de onde as categorias extraem sua origem última.¹⁹

Com isso, Biran está criticando o filósofo francês Descartes por considerar a sua filosofia “uma concepção estática do pensamento”²⁰ e fechada em si. Quer dizer, as modificações da vida da consciência são determinações do pensamento, não é o movimento que caracteriza a vida da consciência e suas modificações. Assim o conhecimento claro, como pretendia Descartes, só é possível na esfera das matemáticas. Se levarmos em conta a ação e o movimento em si, eles farão parte das determinações da extensão e não mais determinações de um pensamento.

Podem alegar que Biran está apenas, com outras palavras, dizendo que o “eu” é uma substância modificada por acidentes. No entanto, “o esforço do pensamento biraniano é precisamente de determinar o cogito como uma faculdade de produção”²¹. Dessa maneira:

O *cogito* cartesiano sofreria, então, uma modificação radical de valor a fim de se dobrar às exigências da tendência de fundamental do pensamento biraniano. Precisaria se despojar desse imobilismo da substância-pensamento para se tornar, ao contrário, a experiência mesma de um esforço em sua efetivação, esforço com o qual começa e termina, segundo Biran, o ser do eu.²²

A novidade da proposta de Biran fica mais clara quando ele afirma que “o ser desse movimento, dessa ação e dessa faculdade é precisamente o de um *cogito*”²³. Pelo fato de o movimento ser de maneira imediata, nos ser dado sem ser necessário que ele seja um

¹⁹ HENRY, 2012, p. 45

²⁰ HENRY, 2012, p.69

²¹ HENRY, 2012, p. 70

²² HENRY, 2012, p. 70

²³ HENRY, 2012, p. 71

objeto puro de um pensamento temático; considera que seu estudo deve fazer parte de um “projeto de uma filosofia primeira”²⁴.

O que diferencia o “eu-penso” cartesiano em relação ao “eu-posso” biraniano, é que o segundo tem a capacidade de mudar, transformar o mundo, ou seja, esse “ser” que é o “ser” mesmo da subjetividade, não se trata de uma natureza abstrata, mas sim de uma produção:

Esta (...) não é nem o fato nem a obra de uma vida biológica, de um inconsciente dinâmico, de uma vontade de potência, de um impulso vital, de uma práxis indeterminada ou em terceira pessoa, de uma força obscura qualquer, essa força é cientemente produtiva, ela nunca faz mais do que sabe, o menor de nossos gestos cotidianos que o hábito, o recalque ou qualquer outra causa teriam tornado inconsciente, pertence, com efeito, à esfera de transparência e de certeza absoluta da subjetividade transcendental, seu ser é o ser mesmo da verdade originária.²⁵

Diferentemente do filósofo do cogito, Biran não trata o corpo como uma *res-extensa* com movimentos mecanizados, como causa-efeito, sob o apoio de teorias transcendentais amparada numa ideia da razão. Isso permite a correlação do ser ontológico ao ser subjetivo. Na concepção biraniana, o corpo não é um meio, nem um instrumento. Ele é, em sua efetivação, ação, movimento sentido, sentimento do esforço.

Dessa maneira, nega-se toda interferência da sensação muscular ou de qualquer outra forma de mediação entre o saber originário, primordial que é o nosso, com a revelação de si mesmo, afinal, se “toda consciência é consciência de alguma coisa, a experiência interna transcendental é sempre uma experiência interna transcendente”²⁶. Afirma-se que é uma intencionalidade, porque o local onde se realiza essa verdade originária, que é o corpo,

²⁴ HENRY, 2012, p. 72

²⁵ HENRY, 2012, p. 72-73

²⁶ HENRY, 2012, p. 92-93

ele anuncia essa verdade do ser transcendente e, somente assim, “teremos razão em afirmar que o ser do corpo é efetivamente o do conhecimento ontológico, porque, em sua própria revelação a si, é também o ser do mundo que lhe será manifestado”²⁷.

Henry considera o movimento como uma intencionalidade *sui generis*, isto porque o, ser que nos é dado, que se manifesta através do movimento, é totalmente diferente de uma intencionalidade que comporta “uma tese dóxica”²⁸. Essa intencionalidade que o pensador francês fala não é teórica, o que é manifestado através de ser não é nada representado, mas de um modo bem contrário: “a maneira pela qual é vivido é precisamente a vida do ego no modo próprio que ela assume, agora, ou seja, o movimento”²⁹. Ou seja, meu corpo que através de seus movimentos conhece, interfere e age no mundo através desse *ego* que é meu corpo.

Referências

CARDIM, Leandro Neves. **Corpo**. – São Paulo: Globo, (Coleção Filosofia Frente & Verso/Coordenador Alexandre de Oliveira Torres Carrasco). 2009

HENRY, Michel. **Filosofia e fenomenologia do corpo – Ensaio sobre a ontologia biraniana**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Realizações, 2012.

HENRY, Michel. **A Barbárie**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Realizações, 2012

²⁷ HENRY, 2012, p. 93

²⁸ HENRY, 2012, p. 93

²⁹ HENRY, 2012, p. 93

Corporeidade e sexualidade na *metontologia* de Heidegger

Marcelo Vieira Lopes

1. O problema da Metontologia

No curso do semestre de inverno de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA26), Heidegger formula aquela que seria uma espécie de reelaboração da ontologia fundamental apresentada em *Sein und Zeit* (SZ), um ano antes. Esta reformulação, conhecida como metontologia, visa fornecer os fundamentos ônticos àquelas estruturas ontológicas mostradas em SZ. Ainda em SZ, Heidegger afirma que a ontologia deve, de alguma forma, assentar-se sobre um fundamento ôntico. Esta reelaboração visa elucidar os entes em sua concreção fática, abrindo a possibilidade para a investigação das disciplinas ônticas excluídas da análise de SZ. A partir da metontologia se poderia abordar a existência humana não mais de maneira puramente formal, como estruturas transcendentais, mas a partir de sua experiência fática. Surge assim a possibilidade de uma reconsideração das ontologias regionais, negligenciadas no projeto da ontologia fundamental. Pela primeira vez Heidegger considera a possibilidade de elaboração de disciplinas tais como uma antropologia filosófica, política, poesia, biografia, historiografia, etc., incluindo questões mais gerais como gênero e espacialidade, por exemplo.

Sabe-se que Heidegger não se dedicou ao problema do corpo a não ser de maneira colateral neste período de sua obra. Neste sentido se justifica a ausência do problema da corporalidade em SZ, uma vez que são mostradas aí somente as estruturas transcendentais que possibilitam o encontro com entes. É somente desde o esquema metontológico, quero sugerir, que o problema do corpo pode surgir justificadamente, possibilitando posteriormente um tratamento adequado do problema da concreção ôntica do existente.

O termo “metontologia” (*Metontologie*) tem brevíssima existência na obra de Heidegger. O termo aparece principalmente no volume 26 da *Gesamtausgabe* e em torno de oito vezes na totalidade da obra de Heidegger. (Cf. Jaran & Perri, 2013, v. II, p. 94). A metontologia surge de um desenvolvimento interno da ontologia fundamental, acrescida da problemática teológica, no sentido aristotélico, concernente a uma elucidação do sentido do ente no seu todo. Ao fornecer este elemento, a metontologia aponta para um problema não desenvolvido completamente em SZ, a saber, o problema da situacionalidade fáctica de uma compreensão de ser. Este elemento refere-se à dimensão do existir humano dependente de uma totalidade prévia, no interior da qual ele sempre habita. Nesse sentido da palavra teologia, a metontologia resulta do desenvolvimento completo da ontologia, isto é, do desenvolvimento de uma compreensão de ser inscrita já sempre em uma totalidade prévia. É justamente esta “descoberta” da pressuposição fáctica da compreensão de ser, já observada no §83 de SZ, que aponta para a chamada conversão (*Umschlag*) da ontologia em metontologia.

Essa conversão metontológica remete à necessidade intrínseca à ontologia fundamental de retornar ao local de origem, a um domínio ôntico anterior e possibilitante de qualquer compreensão de ser. Que a tarefa da metontologia seja a de um retorno a um ponto anterior àquele posto por SZ e recorra ao domínio de uma totalidade entitativa, não implica que se resuma a uma investigação ôntica com relação aos diversos “domínios” de

entes possíveis. Em uma palavra, a metontologia não se confunde com a investigação científica (Cf. GA26:200). Há uma diferença entre metontologia e ciência, por um lado, e, por outro, uma radicalização da ontologia fundamental a partir da inserção da temática do ente em sua totalidade. A ontologia, que em SZ englobava uma analítica do ser-aí e uma analítica da temporalidade do ser, converte-se agora em direção a uma ôntica metafísica (*metaphysische Ontik*) (GA26:201).

Se acentua assim a necessidade de uma pesquisa sobre as condições determinantes da situacionalidade fática do ser humano que, por sua vez, é a condição do dar-se da projeção. Em outras palavras, o surgimento do empreendimento ontológico é possível apenas com a existência fática do ser-aí. Dessa forma, o tema do ente na totalidade se refere primariamente à situação concreta em que emerge o existente, a cada vez uma situação específica que configura, através de uma totalidade dada, a possibilidade da emergência de sentido. Este tema aponta, em alguma medida para o enraizamento do ser humano em algo assim como uma totalidade natural (*das faktische Vorhandensein der Natur*) O tema não é elaborado em detalhe por Heidegger, mas a ênfase posta na anterioridade de uma totalidade natural é clara. (Cf.GA26:199). Radicalizada a problemática ontológica, o problema de uma compreensão de ser situada deve remeter a uma totalidade prévia de entes. Uma vez posta a análise temporal do modo de ser do ser humano em SZ, resta levantar a questão sobre a origem de uma situação específica, de todo o sentido já aberto em uma cotidianidade particular. É justo afirmar que toda a análise de SZ não enfrenta a questão da origem da situação em que ocorre o lançamento como tal. O emergir da transcendência em um mundo de sentido não é problematizado, mas antes assumido, com vistas à estrutura formal do ser-lançado. Em SZ, enquanto lançado, o ser humano encontra-se cotidianamente absorvido na ocupação, mas a origem dessa absorção não é ela mesma tematizada.

Em GA26 a questão da situacionalidade remete ao problema do ente em sua totalidade (*das Seiende im Ganzen*), na qual uma *Seinsverständnis* encontra-se necessariamente lançada. À metontologia cabe, portanto, a investigação própria do acontecimento da transcendência que se dá sempre em relação à ordem prévia em que se é lançado. Pensar a metontologia em termos de uma conversão (*Umschlag*) interna da ontologia significa assumir o próprio evento da transcendência relacionado a uma totalidade dada de entes. Surge assim o problema do acontecimento da transcendência nesta mesma totalidade. Em outras palavras, como se dá a irrupção (*Aufbruch*) de uma compreensão de ser na totalidade, em mundo já constituído?

Uma resposta a esta questão envolve a consideração da guinada do projeto ontológico de Heidegger. A metontologia representa assim um direcionamento ao problema da origem ôntica da transcendência. Junto ao problema da origem, Heidegger precisa lidar com o problema da dispersão da transcendência no ente em sua totalidade. Surge assim o problema da individuação concreta do existente humano.

2. O problema da dispersão na totalidade

O termo *Umschlag* expressa claramente o processo interno ao projeto heideggeriano nesse período: a metontologia converte o ponto de vista ontológico em direção à sua problemática diretiva. Ela mostra que a temporalização característica da existência “ocorre” em meio a uma totalidade já posta de entes. Nesse sentido, uma investigação da temporalidade originária não fornece uma resposta definitiva à questão do ser. O próprio ser humano não é entendido como a fonte última da origem de sentido, como na analítica existencial, mas enquanto campo de sentido de aparecimento do ser, ele mesmo deve ser situado em meio ao todo do ente (MINK, 1988, p. 48).

A metontologia, como transformação interna da ontologia, engloba agora uma gama de problemas tais como individuação, multiplicidade e disseminação, a partir da investigação do surgimento do mundo de sentido em meio à totalidade do ente. Esboçado o quadro geral de emergência do projeto metontológico, resta agora pôr o debate em torno da origem ôntica do ser-aí, não tematizada em SZ. Esta questão corresponde, grosso modo, ao tema da dispersão (*Zerstreuung*) e sua ligação ao ente no todo, bem como sua disseminação em corporalidade e sexualidade.

Pode-se dizer, em linhas muito gerais, que abordagem de SZ ocupa-se do problema da transcendência de uma *Seinsverständnis* e que o projeto como um todo tematiza a possibilidade do acontecimento de uma compreensão de ser (MINK, 1988, p. 97). Já nos *Anfangsgründe*, Heidegger retomará SZ em vista de seu projeto metontológico, interpretando-o à luz da dupla estrutura identificada no cerne da metafísica (ontologia e teologia). Na analítica da existência, a análise do ser humano apresenta uma espécie de “*eidos*”, exibido em seu caráter de potência, de possibilidade (MINK, 1988, p. 100). Em SZ se apresenta uma neutralidade interna: a análise não se compromete com a descrição de um ente específico e determinado. Sua tarefa é mostrar a “potência” presente em cada instância possível do ser humano. Em SZ o “preenchimento” dessas possibilidades se dá a partir de metapossibilidades (autenticidade/inautenticidade) e nunca ganham determinação ôntica na descrição fenomenológica. A análise das estruturas constituintes da existência não fornece quaisquer informações sobre o caráter específico do projeto de qualquer ser humano faticamente existente. Antes, o que esta análise opera é um mostrar a mera possibilidade de tal projeto. Tal análise pretende-se neutra no que se refere ao existente fático, analisando-o unicamente do ponto de vista do fenômeno unitário do cuidado (*Sorge*).

Em GA26, no entanto, Heidegger considera o problema da individuação faticamente situada, visando articular conceitualmente o existente em sua concretude. A temática da disseminação não deve

agora ser entendida à parte do evento da transcendência. Justamente o termo “disseminação transcendental” (*transzendente Zerstreuung*) concerne à estrutura da concretude humana, vinculada a cada vez a determinação de seu lançamento (GA26:174). A retomada do tema da neutralidade em GA26 remete ao caráter da possibilidade fundante do fenômeno da transcendência em meio a uma totalidade de entes. Dessa forma, Heidegger pode afirmar que um ser-aí neutro nunca “é” ele mesmo um ente. Sempre e a cada vez em sua facticidade, o ser humano é determinado deste ou daquele modo. No entanto, o caráter neutro deste ente implica justamente o traço de potência que demarca seu ser, anterior e possibilitador de qualquer projeção existencial. Justamente o caráter de um “ainda-não”, de uma possibilidade aberta, permite que este se apresente de forma concreta dotado de uma corporeidade (*Leiblichkeit*) e uma sexualidade (*Geschlechtlichkeit*) específica (GA26, p. 173).

Nesse sentido, GA26 pode ser considerado como uma resposta à tradicional objeção da falta de tratamento do tema da corporeidade do ser-aí. Aho (2006) sustenta que a ausência do problema da corporalidade em SZ se justifica, uma vez que nesta obra são mostradas somente as estruturas transcendentais e, portanto, *a priori*, que possibilitam o encontro com entes. É somente desde o esquema metontológico que o problema do corpo pode surgir justificadamente, inserido em uma situação concreta, como um agente corporificado. Ainda, o questionamento metontológico-existenciário da corporeidade impede a interpretação do corpo derivada das ciências naturais, a partir de atributos objetivos e subsistentes, uma vez que não despreza os resultados da analítica existencial. À noção de neutralidade não se opõe àquela da concretude: a neutralidade possibilita uma determinada concretude. Do ponto de vista da análise, que o ser-aí não tenha sexo ou corpo definido não implica, obviamente, que este seja o caso no “mundo”. É justamente da neutralidade, da assexualidade do ser-aí, que surge a possibilidade da determinação sexual no nível fático. Estabelecer

um fundamento ôntico equivaleria a um confinamento de possibilidades à concreção em um domínio entitativo, disponível historicamente. A função da exibição do ser-aí em sua neutralidade é mostrar sua essência possibilitadora de determinações concretas, a saber, corpo e sexo.

Quando em SZ surgem temas ontológicos como neutralidade, transcendência e temporalização, há em GA26 um correlato metontológico a respeito da concretude, multiplicação e espacialidade. Seguindo a análise de Mink (1988), GA26 estabelece outra rota possível de compreensão do fenômeno do ser-no-mundo. Isto se mostra no apelo ao conceito de disseminação, que se concretiza em corporificação e sexualidade. Expressa nesses termos, a corporificação serve como fator organizante, e por isso mesmo, decisivo da transcendência. Assim posta, a temática da disseminação transcendental equivale à “essência” da neutralidade do próprio ser-aí, surgindo como possibilidade vinculante (*bindende*) de cada dispersão fática e existenciária. Não é difícil fazer a ligação imediata com a temática do ser-lançado em SZ. Naquele contexto, o ser-lançado aparece como condição necessária para o desvelamento de mundo.

O conceito de disseminação não equivale ao dividir de um ente em uma multiplicidade ôntica. Antes, equivale à forma em que o ser-aí neutro encontra-se em seu ser-lançado. Se se reconhece a transcendência como o campo de desvelamento do múltiplo como um todo, agora a própria transcendência, tematizada a partir do conceito de liberdade (*Freiheit*) é entendida como vinculante ao ente em sua totalidade. A liberdade surge então como o fundamento da disseminação original. Esta característica da liberdade indica uma relação direta ao caráter de lançado do ser-aí. O caráter de lançado que se manifesta na disseminação transcendental é justamente a vinculação originária ao ente como um todo. Nesse sentido, a dispersão do ser-aí em corpo e sexo determinados não é um acaso: é antes o signo da situação em uma determinada totalidade de entes. Ao mesmo tempo, o ser-aí se encontra imerso na situação em que é

lançado e, assim, interpreta seu próprio ser em termos dessa situação, derivada das condições de corporificação e sexualidade.

3. Conclusão

Indo além dessas afirmações gerais, pode-se afirmar com Mink que há um tipo de compreensão de ser que é fundada no ser corpóreo e sexual do ser-aí, da mesma forma em que há um tipo de compreensão de ser que reflete a imersão humana no campo de sua ocupação com os entes intramundanos (1988, p. 116). A metontologia, enquanto retomada da ontologia fundamental, aponta para o fundamento fático, para a efetivação de uma compreensão de ser, vinculada, por sua vez, a uma totalidade entitativa que constitui a possibilidade de algo assim como um mundo de sentido. Este mundo de sentido, assumido desde a perspectiva metontológica é assumido, em seu nível fático, necessariamente a partir de uma disseminação em corpo e sexo determinados. A afirmação de que o ser-aí carece de corpo ou sexualidade deveria então ser qualificada: somente do ponto de vista da analítica da existência, entendida em seu caráter de pura possibilidade, a afirmação é válida. Em se assumindo uma perspectiva metontológica a investigação pode e deve ser feita, na medida em que o que está em questão é justamente o fundamento ôntico de uma compreensão de ser determinada, corporificada.

Referências

AHO, K. *Metontology and the Body-Problem in Being and Time*, *Auslegung*, Vol. 28, No. 1. 2006.

HEIDEGGER, M. SZ. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1957.

_____. GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978

CROWELL, S. Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time. *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 60, v. 2, p. 307-331, 2000.

JARAN, F.; PERRIN, C. (Eds.). *The Heidegger Concordance*. Bloomsbury, 2013.

MINK, K. E. *Ontology, Metontology and The Turn*. Tese. Loyola University of Chicago, 1988.

Interioridade de mundo

Marli Silveira

A interioridade de mundo

A analítica do *Dasein*, proposta por Martin Heidegger (*Ser e Tempo*, 1996), parte da compreensão de que o ser humano se lança no mundo através de modos de ser e é como ser-no-mundo que compreende o homem como um ser lançado e aberto para suas possibilidades, implica no mínimo duas inovadoras e fundamentais condições: que o *Dasein* responde por uma totalidade unitária do homem, podendo assumir autêntica ou inautenticamente suas próprias possibilidades, e que ao retomar a questão do ser, não implica em constituir uma nova antropologia.

Embora sejam dois os modos de possibilitar-se, ser si mesmo, autenticamente, ou perder-se no impessoal, inautenticamente, a essência (existência) humana não está misturada ao ser natural. Isso não significa que o homem deixa de pertencer à natureza, mas transforma-se na da facticidade. (HAAR, 1990). O homem encontra-se afetado e ela não apenas produz o homem (diz como ele está) como o transporta para fora de si mesmo. “ O corpo do homem é qualquer coisa de essencialmente diferente de um organismo animal” (HEIDEGGER, 1995, p.92). Diferentemente da antropologização do homem e em cuja tradição preconceitos recorrentes apresentaram um ente fechado, com propriedades e modos presumíveis de ser, o modo de ser-no-mundo, diferente de

um sujeito ou homem da tradição, “caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é, de imediato, relação com o ser” (HAAR, 1990, p.17). Ou seja, ao relacionar-se com o ser, o *Dasein* tem do ser o seu próprio ser. Tal relação que o *Dasein* mantém com o ser é existência.

Ora esta relação não é fechada sobre si mesma. Ela implica ‘de modo cooriginário’ a compreensão do ‘mundo’ como conjunto de possibilidades práticas definidas, e a do ser do ente intramundano. O *Dasein* é ‘sempre meu’ mas esta ‘mesmidade’ é ao mesmo tempo a sua abertura ao mundo. (HAAR, 1990, p.18)

Lançado no mundo, a relação de abertura que o *Dasein* tem a si não é a do tipo da reflexão, mas passa necessariamente pelo mundo. É possível sim fazer-se ontologias regionais (antropologia, sociologia, psicologia, etc.), mas a primordial relação consigo mesmo, com os outros e os demais entes é na condição de abertura de mundo.

Na medida que nossa compreensão primeira do que somos, enquanto existência lançada, se dá pelo modo de ser-no-mundo com outros e demais entes, há uma interioridade de mundo. É desta afinação existencial que o homem lança-se em direção a si mesmo e ao próprio mundo, tonalizando o encontro e a compreensão do estar de algum modo possibilitado.

O homem deve ser determinado diferentemente de uma espécie de composto de alma e corpo, ou mesmo de um ‘vivente dotado de palavra’, - o homem racional -, como diferente do homem enquanto ‘vivente que calcula’ (Técnica). Tais formas de dizer o homem perderam de vista o essencial e impuseram pelos seus correlatos substancialismo e antropocentrismo, uma maneira equivocada de determinar o ente que somos.

O homem não possui em si mesmo as suas propriedades e os seus poderes; ele não se dá o ser nem a relação com o ser. Não é o centro dos entes; ele mantém-se ‘no meio do ente’ sem ser o meio destes,

está longe de possuir o segredo da sua própria essência, talvez nunca a alcançado. (HAAR, 1990, p. 94)

O homem tornou-se, pela tradição que o informa e pelas representações que os trouxeram até aqui, cheio de si mesmo, atravessado pelas certezas de si. Ao invés de seguir o caminho do super homem ou do sobre-humano, o caminho é voltar às condições primeiras, à existência, à abertura de mundo ocasionada pela analítica do *Dasein* pelo modo de ser-no-mundo. Voltar ao lugar que não contém, pois estranhamente o ser não contém o homem, mas torna possível sua compreensão.

Todo o ser é ser de um ente, mas ao mesmo tempo o ser não o retém em suas entranhas. Lança o homem ao mundo enquanto possibilidade que se abre, implicado de si em uma mesmidade advertida de propriedades.

Esta situação – em que o homem é lançado no tempo, no mundo, e sobre uma terra da qual desposa necessariamente a facticidade, numa época incontornável para ele da história – não é uma situação de mestria, de domínio, de centralidade, mas de dependência, de submissão, de descentramento. (HAAR, 1990, p.94)

A metafísica coloca o sujeito, a essência do homem, como o fundamento inabalável de todo o saber, transferindo para o sujeito absoluto suas próprias propriedades e faculdades. Assim, desde Platão, a metafísica é ‘humanista’, de um lado porque sua preocupação principal é salvar a alma humana, de outro porque a doutrina das duas substâncias que constitui o homem está fortemente definida (HAAR, p. 95). Faltou à essência da subjetividade da metafísica tradicional, a pobreza do homem, pois o homem não é o que é, mas se dá em uma relação com o ser que ele mesmo não pode ser ou possuir. Lança-se em um movimento existencial de poder ser em modos possíveis, sempre para fora de si

mesmo, em cujos sentidos abertos transitam entre a estranheza e a familiaridade cotidiana.

É na condição de ser-no-mundo que o homem se compreende em possibilidades já lançadas; é no mundo que outros como ele mesmo é se abre como outro que requisita para si cuidado. Também no mundo, abre-se para os sentidos advindos dos demais entes que são diferentes. Retirar o mundo, abalado pela calculabilidade ou livre pretensão de um ente que compreende acima de tudo pela sua capacidade racional/linguagem, esquiva o homem da sua genuína abertura para o seu-aí desde sempre afetado pelos outros e pelo próprio mundo.

Propor que o homem seja compreendido como *Dasein*, ser-aí, é recompor a trajetória em direção ao ser, ampliando as possibilidades de outras projeções de sentidos em que o mundo é o solo fértil, o lugar mesmo de onde e para onde todos seguimos. Dito de outra forma, é dizer que não somos entes fechados ou em que cujos predicados se encerram todas as nossas possibilidades e a partir das mesmas pensa-se e faz-se o mundo. Ao contrário, que somos entes de possibilidades abertas nas entranhas do mundo e que se tornam compreensivas tendo em vista que o homem é desde sempre afetado pelo mundo e os modos possíveis de ser.

A análise do homem como ser-no-mundo, pode ser acusada de pensar cada um dos seres humanos como pertencentes a uma unidade sem carne, sem pele, pois afinal o *Dasein* é o ser-no-mundo que todos nós participamos. Cabe ressaltar, porém, que a neutralidade específica da designação ser-aí se deve ao fato primordial de que tal interpretação, ser um ser-no-mundo lançado, para fora si, é anterior à concreção fática. Porém, o ser-aí não é indiferentemente ninguém ou toda a gente, mas sim a “positividade e o poder originários da essência” (HEIDEGGER, 1984, p. 137).

O ‘a gente’, o ‘todos’ ou o ‘ninguém’ não se refere a um vazio ou a exclusão de alguém, mas acomoda justamente todos os que participam e que encontram-se perdidos no impessoal. O ser-só, no meio de muitos, não diz que com relação ao seu ser eles estejam

meramente ‘presentes’ junto de nós. Os outros são lá conosco e o seu ser-aí é encontrado em um modo no qual eles são indiferentes e estranhos (HEIDEGGER, 1981).

Este é o ponto, pois o homem não se pertence originalmente, mas à clareira onde pode encontrar-se a si mesmo. É na abertura de mundo que se dá conta de si mesmo, podendo assumir ser propriamente ou perder-se na impessoalidade. Interioridade que expulsa o homem do seu próprio eu, mas justamente para poder reenviá-lo ao mundo na condição de ser projeto. Ser apenas si, como sujeito, é a marca moderna do fechamento do ser (HAAR, 1990, p.189).

O vir-a-si nunca é precisamente uma representação de um eu primeiro desprendido, mas antes tomado a responsabilidade da pertença à verdade do ser, salta para o aí (HEIDEGGER, 1989, p. 320)

Por certo que a subjetividade não foi e nem será a única figura possível do homem (HAAR, 1990, p.235), como é certo que ser-no-mundo com os outros mantém-se em dois extremos de solicitude. Ser-no-mundo pode estar implicado por ser solicitado pelo outro na condição de saltar sobre o outro, ou seja, dominá-lo, ou saltar adiante do outro a fim de libertá-lo.

O autêntico ser-si-mesmo não repousa sobre uma condição excepcional do sujeito na qual há uma extirpação do ‘a gente’; antes disso, ele é uma modificação existencial do ‘a gente’ – do ‘a gente’ enquanto uma existenciália essencial. Neste caso, entretanto, existe, ontologicamente, um abismo que separa a ‘mesmidade do si mesmo existindo autenticamente’ da ‘identidade do eu’ que se mantém através de suas múltiplas experiências’ (HEIDEGGER, 1967, p. 56).

O homem não é um “eu” e nem um “nós”, mas um ente chamado a ser *Dasein*. Quanto mais o mundo for meticulosamente estabelecido, para controle e uso, mais objetivamente ele surge;

quanto mais o sujeito emergir, mais o compromisso com o mundo aparece sob o manto da antropologia. A questão não é desabonar a antropologia ou as demais especificidades surgidas com a entificação do homem, mas restabelecer o encontro com a primazia de um mundo aberto pela compreensão de ser.

O *Dasein* não é este ou aquele existente encarnado, mas a possibilidade de toda a existência que se faz carne e o sentido é aberto no contexto do mundo, da existência compartilhada.

A cisão entre corpo e tempo, dissociado do lugar da abertura, lá onde nos encontramos afetados pela presença dos outros, demais entes, e de onde os sentidos são compreendidos de antemão, não apenas produziu formas de conhecimento estanques e objetivas, ou mesmo um modelo de conhecimento balizado pela sujeito, como retirou o homem da sua morada, o mundo, reconfigurando uma natureza separada e unida pelo pensamento ou pelos modos de dizer o mundo.

O corpo humano, no qual tanto o passado mais longínquo quanto o mais próximo de todo o devir orgânico torna-se de novo vivo e corporal, por meio do qual, sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível; o corpo é um pensamento mais espantoso do que a antiga 'alma'. (NIETZSCHE, 2008, p.332)

Compreender-se enquanto unidade existencial, enquanto *Dasein*, ocorre na justa medida ao afastamento de uma compreensão de um ente metafisicamente isolado.

Desta forma o primeiro aparecimento do princípio em sua forma pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até a mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da liberdade (JONAS, 2004, p.14)

Pode-se dizer, pelo menos em certo sentido, que pensar em uma subjetividade pela condição do ser-no-mundo é pensar, compreender, que a mesma é um prolongamento da potencialidade

do homem para escolher suas possibilidades e em escolhendo, existe como um ente em relação ao que o constitui. É um modo de ser no limite do não ser. A existência desprende o ser do *Dasein* do todo em uma condição precária, tendo em vista estar lançado sobre o abismo daquilo mesmo que não é. Por oportuno, persiste na exata medida em que se dá enquanto existência referida ao mundo circundante. [...] viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação como tal implica ‘transcendência’, implica um ultrapassar-ser por parte daquilo que mantém a relação. (JONAS, 2004, p.15).

A ciência moderna, como a subjetividade eivada da metafísica tradicional, encobriu os sentidos do mundo, desconfiada do seu alcance e possibilidades. Os sentidos das relações de mundo não seriam capazes de constituir um modelo para a recepção da verdade. O mundo seria fonte de erro e ilusão. A desconfiança nos sentidos advindos do mundo produziu uma alienação do homem frente ao mundo (ARENDDT, 2009) e ergueu-se como referencial e condição para o desenvolvimento das ciências a partir do século XVI e XVII. Esta radical alienação do mundo deixou para atrás de si uma sociedade de homens sem “um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa” (ARENDDT, 2009, p.126).

As ontologias regionais, antropologia, psicologia, física, etc., acabam obscurecendo a necessária compreensão que todo o conhecimento humano está intimamente ligado ao mundo, aos sentidos abertos pelas relações estabelecidas na genuína compreensão de ser um ser-no-mundo atravessado pelos outros e pelos demais entes. São os sentidos desta disposição existencial primordial que tornam possíveis toda e qualquer compreensão.

A fragmentação do homem foi uma consequência da delimitação dos objetos das ciências; não se trata de uma ordem da natureza, mas de uma ordenação das formas humanas de conhecê-las. Se essa configuração é histórica, haveria possibilidades de ser transformada (CZERESNIA, 2012, p. 116)

O homem não é fundamentalmente um animal que pensa, mas um *Dasein* no mundo e sua emergência provém justamente da sua condição inabalável de estar aberto como um ser-no-mundo com outros e para as próprias possibilidades, pois a ênfase na subjetividade, seja incidindo na razão ou na emoção, fez com que tomássemos o interior “de modo a poder indentificar, definir a localizar aquilo que obstrui a verdadeira expressão do sujeito ou os seus aspectos desadaptados” (FEIJOO, 2011, p. 14).

A partir do pressuposto da interioridade como espaço onde as fissuras psíquicas e dão, na maioria das vezes, pela influência maléfica do mundo, surge outra questão relativa ao modo de acesso a essa subjetividade, a fim de que ela possa, então, ser recomposta. O problema do acesso passa a ser resolvido por meio de teorias que partem dogmaticamente do suposto modo de funcionamento dessa interioridade e dos efeitos maléficos da exterioridade. (FEIJOO, 2011, p.15)

As tentativas de corrigir o caráter inconsciente das teorias do “eu” com o apoio da ciências empíricas, século XX, também acabaram reduzindo o “eu” à estrutura comportamental e que o mesmo se formaria mediante condicionamentos. “O problema dessa concepção, contudo, é o pressuposto também questionável do caráter originário da estrutura biológica, orgânica, do psiquismo humano” (FEIJOO, 2011, p. 16). Pressuposto que acaba retendo a noção de subjetividade em uma sintonia com a estrutura comportamental do indivíduo.

A interioridade de mundo é compreendida em um deslocamento da substancialidade do eu e da sua dicotomização, religando o homem ao mundo e possibilitando que o mesmo possa prescindir do aparato psíquico. O ser-aí, que é o modo do *Dasein* ser-no-mundo, é uma tentativa de superar a tendência reificante do homem, “o paradigma histórico do que ele domina como presença à vista” (FEIJOO, 2011, p.23), eximindo-se do seu primado

metafísico da categoria da substância. O mundo é a interioridade do *Dasein*.

A consciência, do ponto de vista linguístico, fala de um saber, de um conhecer, de ter visto um algo e isso ser evidente como algo (HEIDEGGER, 2001, p.265); ‘Consciência’ [*Bewissen*] significa que alguém é consciente (*bewisst*), ou seja, se orienta (HEIDEGGER, 2001, p. 2650) e é justamente por poder se demorar no aberto do ser-aí que alguém pode orientar-se. Inversamente, e é poder demorar-se no aberto que possibilita que alguém tenha consciência.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo: Editora Forense-Universitária, 10ª edição, 2007

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 5ª edição, 2001. CORREIA, Adriano. Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. (coleção Passo a Passo)

CZERESNIA, Dina. *Categoria vida: reflexões para uma nova biologia*. Unesp, SP.2012

FEIJOO, Ana M. L. C. *A existência para além do sujeito. A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. RJ:Viaverita, 2011

_____, SILVA, Julia N., Myriam M. *A psicopatologia em uma perspectiva daseinsanalítica*. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, vol. 18, n.2, São Paulo, junho de2015, pp.1-5

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, 6. Ed. Márcia de Sá Cavalcante (Trad.). Petrópolis: Editora Vozes, 1993

_____. *Ontologia: hermenêutica de la facticidade*. Madrid: Alianza Editorial, 1999

_____. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: world, finitude, solitude.* Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press, 1995

_____. *The Basic Problems of Phenomenology.* Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press, 1995

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2004

NIETZSCHE, F. *A vontade de poder.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2008

_____, F. *Gaia Ciência.* Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2001

NUNES, B. *Passagem para o poético: arte e poesia em Heidegger.* SP: Editora Ática, 1992

REIS, Róbson R. *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica.* RJ: Viaverita, 2014

_____. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. Nat. Hum. vol.18 no.1 São Paulo 2016

SILVEIRA, M. T.S. *O pêndulo da angústia.* Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003

Desafios para a atribuição de identidade e simplicidade ao eu na filosofia de Hume

Susie Kovalczyk dos Santos

O problema metafísico da identidade pessoal concerne a que condições precisam ser satisfeitas para que alguém seja *uma* e a *mesma* pessoa. Subdivide-se em duas preocupações: a primeira consiste na busca pelos critérios para que o eu seja dotado de *simplicidade* e concerne ao caráter *sincrônico* da identidade; a segunda, busca o caráter *diacrônico* da identidade, vinculando-se ao que conta para a persistência de uma pessoa ao longo de uma sequência temporal – sua sobrevivência. A investigação dessas questões influencia o tratamento de outras questões morais, jurídicas e teológicas. Decidir se uma pessoa atual é a *mesma* que realizou certa ação implica, por exemplo, em sua responsabilização e, conseqüentemente, atribuição de louvor, censura ou punição.

A tradição filosófica oferece soluções diversas ao problema da identidade pessoal, incluindo a abordagem de David Hume, desenvolvida na seção *Da identidade pessoal* do *Tratado da natureza humana*. Nela o autor aplica os princípios de sua epistemologia empirista ao tratamento do problema, para explicar em que medida essa identidade é uma ficção produzida por operações da imaginação, a partir de percepções que se seguem umas às outras em um fluxo permanente. À sua perspectiva, Hume contrapõe as propostas de filósofos como Butler e Shaftesbury, que defendem que há algo como uma substância imaterial, que sustenta essa

identidade e simplicidade, distinta das percepções, desprovida de partes e que continua a existir ininterruptamente e invariavelmente no tempo.

Com sua investigação da mente, Hume não pretende descobrir a natureza última dela. Pretende, antes, fornecer um quadro geral, empiricamente justificado, daquilo que acerca dela está em nosso alcance investigar e estabelecer. Esse projeto filosófico é marcado por uma dimensão cética e outra, naturalista. A cética se encontra, por exemplo, na consideração humeana de que temos acesso apenas às percepções, permanecendo incógnitas suas causas últimas, uma vez que sua investigação está restrita ao tipo de conclusão que é possível extrair através do método experimental. O naturalismo de Hume se expressa na defesa de que seres humanos pensam e se comportam de modo característico devido à natureza, que nos imbuí tendências a formular certas crenças, tais como “a crença na existência de corpos e nas expectativas baseadas na indução” (STRAWSON, 2008, p. 24).

Especificamente quanto à identidade pessoal, embora o rigor filosófico leve Hume à conclusão cética de que não há credenciais epistêmicas para uma ideia de eu simples e contínuo, somos naturalmente propensos a acreditar na unidade do eu. Se há algo além das percepções sucessivas unidas por meio de qualidades associativas, não se pode saber através da experiência. A compreensão dessa tese requer a exploração da teoria humeana da mente e dos itens que a constituem, as impressões e ideias, e dos princípios que permitem o surgimento e a associação dessas percepções na imaginação.

A mente, segundo Hume, é constituída pelas experiências ou *percepções*. Essas podem ser *impressões* ou *ideias*, dependendo de sua intensidade qualitativa, sendo a ideia “uma impressão mais fraca” (HUME, 2009, p. 43). Ambas admitem a distinção entre *simples* e *complexas*. Impressões ou ideias simples não podem ser subdivididas, enquanto as complexas podem ser divididas em suas componentes simples. Além da intensidade qualitativa, impressões

e ideias contrastam em função da anterioridade causal: “as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa” (HUME, 2009, p. 29). A constatação de que “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (HUME, 2009, p. 28, grifo do autor) é chamada de *princípio da cópia*.

Hume distingue as impressões em *primárias* ou *de sensação* e *secundárias* ou *de reflexão*. As impressões de sensação (dores e prazeres) “nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas” (HUME, 2009, p. 32). É possível que impressões sejam precedidas por ideias – é o caso das impressões de reflexão, que incluem as emoções.

Outros dois princípios centrais da teoria de Hume, como aponta Garrett (2015), são os *da conceptibilidade* e *da separabilidade*. O da conceptibilidade é aquele segundo o qual “[t]udo que é concebido claramente pode existir; e tudo que é concebido claramente de uma determinada maneira pode existir dessa mesma maneira” (HUME, 2009, p. 265-6). O princípio da separabilidade afirma que “tudo que é diferente é distinguível, e tudo que é distinguível é separável pela imaginação” (HUME, 2009, p. 265-6 / T 1.4.5.5 SBN 233). Disso se segue que

uma vez que todas as nossas percepções são diferentes umas das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de mais nada para sustentar sua existência. (HUME, 2009, p. 265-6).

Dessa alegação não devemos supor que Hume defenda tese de que seria possível haver experiências sem algo ou alguém a experienciá-las. Como ressalta Strawson, é constitutivo das percepções enquanto tais que sejam percebidas por algo ou alguém: “a experiência é necessariamente experiência-para-alguém-ou-algo,

qualquer seja o jeito que esse alguém-ou-algo seja caracterizado” (STRAWSON, 2011, p. 41, tradução nossa).

Enquanto as ideias simples se originam por meio do princípio da cópia, a formação das ideias complexas envolve a recombinação das ideias simples, através de princípios associativos da imaginação. Essas qualidades mediante as quais as ideias são associadas são as de *semelhança*, de *contiguidade* e de *causa e efeito*. Assim, se dois objetos são semelhantes, contíguos ou se um promove o surgimento ou o movimento do outro, a observação da ocorrência de um faz com que a mente passe à ideia do outro, de modo que a transição entre as ideias é facilitada pela presença dessas qualidades.

Tendo examinado os princípios humeanos da cópia, da conceitabilidade, da separabilidade, e os princípios associativos, explorarei a compreensão de identidade em Hume. A preservação da identidade requer, segundo o autor, invariabilidade e ininterruptibilidade. A rigor, para ele, a identidade do objeto é destruída mediante qualquer alteração que sofra – considera-se, então, uma diversidade de objetos –, exceto quando muda de posição. Hume diverge de Locke, filósofo empirista que influenciou a teoria humeana, quanto a esse aspecto. Para Hume, a identidade *enquanto tal* requer ininterruptibilidade e invariabilidade, ao passo que, para Locke, tais critérios são requeridos apenas para a preservação da identidade de massas de matéria, ao passo que outros tipos de coisas podem ser consideradas idênticas mesmo tendo sofrido alterações. Segundo Hume, sempre que atribuições de identidade envolverem variações de qualquer tipo – exceto de posicionamento no espaço –, ela é *imprópria*. A identidade assim concebida é uma ficção, em que a diversidade é confundida com a identidade, produzida pela imaginação a partir da percepção de objetos associados mediante certas qualidades, as quais facilitam a transição entre as ideias de um e de outro.

Como atribuímos, então, identidade *imprópria* ou *imperfeita*? Hume explica que é graças às qualidades associativas que relacionam as percepções, provocando uma transição suave da

mente entre os objetos observados e fazendo com que a observação de objetos distintos seja semelhante à de um mesmo objeto, o que nos leva à crença de que se trata de algo idêntico. O tipo de situação que favorece atribuições de identidade imprópria diz respeito, por exemplo, a quando se observa entre objetos diversas variações proporcionalmente sutis, principalmente se ocorrerem gradativamente. Em atribuições de identidade a plantas e animais, o crescimento e a mudança de suas partes, mesmo provocando grandes alterações ao longo do tempo, não impedem que sejam considerados idênticos. Analogamente, a atribuição de identidade imprópria à mente humana “[n]ão pode, portanto, ter uma origem diferente”, qual seja, o engano mediante associação de diferentes percepções a partir de certas qualidades, “devendo [...] proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes” (HUME, 2009, p. 291).

Em que medida a ideia de eu simples e idêntico é desprovida de garantias epistêmicas? Primeiramente, admitindo-se o princípio da cópia, essa ideia precisaria ser copiada de alguma impressão constante, invariável e ininterrupta o suficiente para perdurar por toda a vida de um sujeito, “[m]as o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. [...] [N]ão há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras”. Como “a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra [...], não existe tal ideia” (HUME, 2009, p. 284).

O segundo elemento da argumentação que culminará na rejeição humeana da ideia de eu simples e idêntico é princípio da separabilidade, uma vez que

cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas. Mas, apesar dessa distinção e separabilidade, supomos que todo o curso de percepções está unido pela identidade. (HUME, 2009, p. 291-2).

A identidade de algo só poderia ser dita *perfeita* se esse algo não apresentasse qualquer mudança no intervalo de tempo em que fosse considerado. Em quaisquer atribuições de identidade imprópria se criam ficções de preservação da identidade. Negando a possibilidade de justificar uma atribuição perfeita de identidade e simplicidade ao *eu* ou *mente*, Hume afirma que o eu pode ser melhor compreendido como a coleção de percepções sucessivas “em perpétuo fluxo e movimento” (HUME, 2009, p. 285). Tendo negado que a unidade do mental pudesse ser sustentada por uma substância, Hume passa à explicação do que associa as percepções em fluxo, constituindo a ideia fictícia de eu. Retomando o princípio da separabilidade, ele esclarece que a atribuição de identidade se deve àqueles princípios associativos anteriormente explicados – de semelhança, contiguidade e causalidade –, que promovem a transição suave, na mente, entre as percepções.

Hume atribui à causalidade (junto à semelhança) o papel da produção da transição facilitada entre as percepções, que dará origem à ideia fictícia de eu simples e idêntico: “a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito” (HUME, 2009, p. 293). Hume rejeita que à contiguidade caiba um papel na produção da ideia imperfeita de eu, o que parece conflitar com a importância que atribui a essa qualidade para a associação causal. Ora, se a constituição da identidade fictícia do eu depende da relação de causalidade e esta, por sua vez, da associação via contiguidade, é intrigante que Hume reduza a importância desta, para a produção da ideia de identidade imperfeita do eu, a “pouca ou nenhuma” (HUME, 2009, p. 293).

Hume fala da associação por meio da contiguidade em dois sentidos: espacial e temporal. Tendo afirmado que as percepções não possuem extensão e, portanto, que existem “*sem entretanto estar em nenhum lugar*” (HUME, 2009, p. 268, grifo do autor), as percepções em fluxo que compõem a mente não podem, de qualquer

forma, ser espacialmente contíguas. Quanto à contiguidade temporal, Pitson (2002) sugere que Hume não concede a ela importância decisiva para a produção da ideia fictícia de eu simples e idêntico porque há interrupções na sequência de percepções contíguas e isso não nos dissuade acerca da identidade do eu com relação às percepções anteriores à ruptura.

Para Hume (2009), compete às qualidades associativas de semelhança e de causalidade a ficção do eu simples e idêntico. Se as percepções são suficientemente semelhantes, a imaginação ignora os detalhes que as diferenciam e as compreende como se tratando da *mesma* percepção. A memória revela a continuidade do permanente fluxo de sucessivas percepções, sugerindo a existência de uma cadeia causal que as conecta. É desse modo que entendo minhas percepções passadas como minhas, ainda que não me recorde de todas elas.

Através da analogia entre a mente e uma república, Hume indica que o tratamento da identidade pessoal que desenvolverá em meio a sua teoria das paixões complementar o fornecido no âmbito das operações do entendimento: “como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade” (HUME, 2009, p. 293-4). A identidade que não será perdida com a variação das percepções é aquela *imperfeita*. A analogia amplia o papel da causalidade para a produção daquilo que se entende por *eu*: até o momento, ela operava junto à memória e permitia resgatar percepções passadas; somada às emoções, explicarão as expectativas quanto ao futuro. Como nota Pitson, através dessa analogia Hume aponta que há algo que caracteriza o eu, mesmo com o permanente fluxo dos elementos que o compõem, como uma república que não deixa de ser considerada a *mesma* alterando-se “não só seus membros, mas também suas leis e constituições” (HUME, 2009, p. 294),

[o] que faz com que eu seja eu, [...] é o fato de que sou um tipo de pessoa, com traços que, para o melhor ou pior, reconheço como sendo manifestados em meu comportamento em tempos diferentes e diferentes tipos de contexto. (PITSON, 2002, p. 85, tradução nossa).

No entanto, a teoria humeana não oferece princípio de conexão *real* entre a diversidade de percepções que perfaz o eu além das qualidades associativas. A posição cética do autor concerne, antes, à possibilidade de conhecimento do que uniria as experiências que à afirmação ou negação de sua existência. Hume nega que tenhamos, em sentido próprio, uma ideia de eu simples e idêntico, como vimos, porque tal ideia não poderia ser originada, considerando os princípios da cópia, da conceitabilidade e da separabilidade, de uma impressão compatível com ela – que fosse, portanto, simples e que permanecesse idêntica ao longo de toda a vida de um sujeito. Em vez de propor que a unidade do mental e sua identidade ao longo do tempo são garantidos por alguma substância, Hume sustenta que a mente se constitui, quanto ao que podemos acerca dela conhecer e afirmar justificadamente, pela união, na imaginação, das sucessivas percepções ou experiências. A associação, através da memória, do fluxo ou coleção de percepções que produzem a ideia fictícia de eu simples e idêntico é possibilitado pelas qualidades associativas de semelhança e causalidade, as quais promovem uma transição suave entre as diferentes percepções.

A união das percepções representa uma dificuldade para o texto humeano: uma vez que Hume não abdica de certos princípios epistemológicos – de que, por um lado, tudo o que pode ser concebido separadamente é uma existência distinta e, por outro, que não há conexão necessária entre existências distintas –, a identidade pessoal fica condicionada a operações da imaginação, ela mesma, uma faculdade da mente.

Referências

GARRETT, D. *Hume*. London: Routledge, 2015.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PITSON, A. E. *Hume's philosophy of the self*. London: Routledge, 2002.

STRAWSON, G. *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

Considerações fenomenológicas da fenomenalidade pura enquanto tal: uma releitura de Michel Henry a fenomenologia de Edmund Husserl.

Symon Salles Souto

1. Introdução

Pretende-se com esta pesquisa, apresentar as concepções fenomenológicas de Michel Henry que se fundamentam a partir de sua pergunta sobre o modo de fenomenalização da fenomenalidade enquanto tal. Esta interrogação implica responder, de um lado, em que consiste a essência daquilo que se manifesta e, por outro lado, nos obriga a responder pelo modo na qual essa fenomenalidade pura se fenomenaliza. Neste sentido, assumindo que *toda investigação fenomenológica implica pressuposições*¹, a fenomenologia da Vida rompe-se com o pensamento fenomenológico clássico, pois, segundo o Henry, o aparecer não se limita no fazer aparecer o que aparece nele, ao contrário, o aparecer deve ele mesmo aparecer enquanto aparecer puro para que as coisas apareçam.² Neste sentido, o método fenomenológico em Husserl, sob a perspectiva de Henry, consiste num processo de elucidação, isto é, um fazer-ver

¹ (Henry, 2001, p.43).

² (Ibidem, p.42).

trazendo á evidência aquilo que, de algum modo, já está dado. A vista disto, ao retomar os alicerces do pensamento fenomenológico o filósofo francês observa que a possibilidade do aparecer enquanto tal daquilo que, de algum modo me aparece, permanecia em um *poço de indeterminações*.³

Husserl se deteve, segundo Henry, no que é visto nesse ver primordial, no entanto, nada apareceria se o aparecer puro não aparecesse por si mesmo. A *epoché*, a vista disto, não havia atingido seu alcance último. Se para Husserl não se pode descobrir como as coisas se dão na contingente facticidade do mundo, para Henry, “a indigência ontológica do aparecer do mundo não é só diferente a tudo que ela desvela, mas é também incapaz de lhe conferir existência”.⁴ Segundo Henry, enquanto o aparecer estiver impreciso, permanece imprecisa a questão sobre o ser, logo, subordinando toda ontologia à fenomenologia, sua pretensão filosófica visa responder pela materialidade fenomenológica que possibilita a manifestação do manifestado que, só é possível sob o fundo do aparecer. Neste sentido, “a fenomenologia não intencional, assume para si a tarefa de fundar a própria intencionalidade”.⁵

Na fenomenologia husserliana, atesta Henry, o modo pelo qual esta substância se dá a si mesma, sua matéria fenomenológica, seu puro aparecer, remetia-se a transcendência e não a pura imanência daquilo que se revela como ente, pois, a intuição como origem de todo o conhecimento originário,⁶ traz à luz um fenômeno que já está aí, desde sempre, à espreita da visada intencional para dar-se como tal, o que nos implica dizer, neste caso, que a fenomenalização do fenômeno seria, em última instância, dependente da atividade subjetiva para vir a ser, haja vista que, este si mesmo que se aparece a si de forma imediata é o dativo a partir

³ (Id., 2008, p.45).

⁴ (Henry, op. Cit., §4).

⁵ (Idem, 1992, p.2).

⁶ (Husserl, 2006, p.43).

do qual os demais fenômenos são descobertos. Deste modo, Henry observa que o fenômeno em Husserl encontra o seu acabamento no ver da evidência e que o aparecer da própria consciência se encontra no horizonte *ek-stático* de visibilidade, na qual todas as demais coisas são possíveis. A própria consciência intencional, neste sentido, é impressão⁷, devendo, portanto, cair sob o golpe da *εποχη*.

A guisa destas considerações, por uma fenomenologia radical que apontasse a substância inserida na manifestação, ou seja, olhasse para aquilo que sustem o aparecer das coisas que de alguma forma aparece em si e por si mesmo, Michel Henry se lança nos alicerces do próprio pensamento fenomenológico Clássico⁸ em busca do puro ato de aparecer em que a própria intencionalidade de lança. Nas palavras de Henry (1992):

Se a questão da autoadoação é reconduzida ao seu lugar próprio, à própria doação, e se a doação da fenomenologia clássica é a intencionalidade, então a questão formula-se deste modo: como temos acesso à própria intencionalidade que doa o ente? [...] A questão da intencionalidade não é, pois, a do seu ser, mas a do seu aparecer (p.9, grifo nosso).

Discorrendo a respeito, o fenomenólogo francês salienta: é apenas na medida em que o aparecer puro aparece que o ente em geral é suscetível de ser, logo, qualquer pretensão fenomenológica deve, em primeiro lugar, diferenciar o aparecer do mundo do puro aparecer que possibilita seu aparecer. Ao ler Husserl, Henry constata que o ser subordina-se ao aparecer, onde ver e seus modos de efetivação constituem - em Husserl - o fundamento para além do

⁷ (Henry, 1990, p 59-60).

⁸ Henry em diversos escritos se refere à Fenomenologia husserliana e, consecutivamente, às demais fenomenologias que bebem de sua teoria como fenomenologia Clássica e/ou Fenomenologia histórica. Cf. *Começo Cartesiano e a Ideia de Fenomenologia*; *Fenomenologia não Intencional: Tarefa para uma fenomenologia futura*; *Encarnação: por uma filosofia da carne*.

qual não é possível remontar.⁹ Em sentido oposto, a fenomenologia é na perspectiva henryriana (2008) deve ser considerada como:

A ciência da essência dos fenômenos, isto é, da sua fenomenalidade pura. Por outras palavras, a fenomenologia não considera as coisas, mas a maneira como elas se nos dão, o seu modo de doação? Não os objetos como diz Husserl no Suplemento VIII do g 39 das Lições de 1905 sobre o tempo, mas os “objetos no como” (Gegenstände im Wie), isto é, no “como” (modo) da sua doação. Todavia urge ser mais radical: a bem dizer, a fenomenologia não considera os objetos no “como” da sua doação: abandonando os “objetos”, ela examina esse “como” enquanto tal, a própria doação, o aparecer. Ora, esse aparecer deve aparecer enquanto tal. Pois, se ele não aparecesse, nada poderia aparecer. O objeto da fenomenologia não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura. O objeto original da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal (p.2-3, grifo nosso).

Destarte, sob esta perspectiva, o ser na fenomenologia husserliana, “ligado com o ente e já não com a doação, subverte-se o conceito de autodoação, isto é, não visa mais a possibilidade última da doação em si mesma, mas o simples fato do ente aparecer”.¹⁰ A partir disto, Henry enfatiza: a tarefa da fenomenologia material diz respeito à questão do aparecer do próprio aparecer, da doação da própria doação, da fenomenalização efetiva da fenomenalidade enquanto tal.¹¹ Discorrendo a respeito, Díez acrescenta: “para mostrar o modo em que a fenomenologia histórica responde a esta pergunta, o pensador francês recorre aos princípios que a sustentam”.¹²

⁹ (Id., 2008, p.7).

¹⁰ (Id., 1992, p8).

¹¹ (Ibd., p.4, grifo nosso).

¹² (Díez, 2009, p.236).

2. Método e Objeto da Fenomenologia

A discriminação entre conteúdo do fenômeno em si e o modo pelo qual ele dá-se a si, é a base para entendermos o sentido de uma fenomenologia não intencional. Tendo em vista que a fenomenologia é a ciência da fenomenalidade pura, ela deve ser capaz de elucidar o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal. Isto implica responder “não maneira como as coisas se dão a nós, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura”¹³, no entanto, como isto é possível?

Ao retomar a precisão semântica oferecida por Heidegger no §7 de *Sein und Zeit*,¹⁴ onde *Phaenomenon* deriva-se do verbo *phainesthai* – mostrar-se – e à raiz *pha/phos* – luz, Henry absorve o sentido de fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto aquilo que em si mesmo se mostra.¹⁵ Aqui, “*phainomenos* são, portanto, o conjunto daquilo que está ao claro ou pode ser conduzido à luz, e que os gregos identificavam às vezes simplesmente *ente*”.¹⁶ Neste sentido, acrescenta Henry, o aparecer, o mostrar-se em si da fenomenologia clássica, lidos a partir desta díade, remete-se ao aparecer do ente.¹⁷

A dupla significação do vocábulo *phaenomenon* possibilitou Henry identificar, portanto, que de um lado, fenômeno remete-se a “este que se mostra, o mostrando-se, o manifesto” e *phainesthai*, de outro, como condição de possibilidade daquilo que se manifesta, isto é, o mostrar-se, o manifestar-se, o aparecer puro enquanto tal. A

¹³ (Henry, 2008, p.2).

¹⁴ (Heidegger, 1941, p.28).

¹⁵ (Henry, 2001, p.39).

¹⁶ (Heidegger, op.cit, p.28, grifo nosso).

¹⁷ (Henry, op.Cit, p.5, grifo nosso).

vista disto, a passagem do verbo para o substantivo, sob a ótica de Henry, é o verdadeiro objeto da Fenomenologia. Assim, partindo-se do que é mostrado, a distinção entre o conteúdo do fenômeno e a maneira como ele nos aparece permite-se compreender mais claramente o objeto verdadeiro da fenomenologia, a saber, identificar em que consiste esse puro aparecer – *phainesthai*,²⁰ *no entanto, afirma Henry (2000):*

No § 44 [de *Ser e tempo*], a análise heideggeriana nos reconduziu da verdade segunda – o que é verdadeiro, o que é desvelado – à verdade originária – o que desvela o desvelamento. Entretanto, a verdade originária não é apresentada somente, de modo ainda especulativo, como a condição da verdade segunda – o desvelamento como a condição do desvelado –, o aparecer como a condição de tudo o que aparece. A verdade originária é explicitamente designada como um fenômeno, “o fenômeno mais originário da verdade”. O que está implicado em tal proposição é que a verdade originária é ela mesma “fenômeno”. Mais do que essa verdade, é seu fenômeno afinal de contas que é “o mais originário” (p. 38).

Furtado (2008,) comentando a respeito, salienta: “[esta verdade originária na fenomenologia da Vida] não se opõe à fenomenalidade que ela torna possível, não está além ou aquém da manifestação que é sua obra. Ela se manifesta em outro lugar, de outra forma, de forma imanente, através da afetividade da vida”.¹⁸ Deste modo, direcionando o olhar para o fenômeno que se põe à luz antes do olhar intencional, Henry preocupou-se em responder pelo modo de constituição do verbo em sua substancialidade, ou seja, não o conteúdo particular que mostrando-se a uma consciência torna-se fenômeno, mas pela própria mostraçãõ, pelo aparecer puro enquanto tal que permite que todo aparecer concebível apareça,

¹⁸ (Ibd., p.41-42).

independente de uma intencionalidade que lhe afigure valor ou direção”¹⁹.

3. A indeterminação inicial das pressuposições fenomenológicas da fenomenologia

Em linhas gerais, Michel Henry se debruça sobre três ‘princípios’ que a fenomenologia se deu a si mesma²⁰. Com base nestes princípios, o fenomenólogo francês, assevera que a redução do aparecer aquilo que é aparecido ruína a pretensão fenomenológica da fenomenologia, a saber, trazer à luz o aparecer que brilha em todo o fenômeno, que é obra do aparecer e só dele identificando este aparecer puro que aparece em seu auto aparecer como [...] a substância fenomenológica pura daquilo que de alguma forma aparece.²¹

No tocante a questão, o primeiro princípio a qual Henry se refere, diz que *A tanta aparência, quanto ser*.²² Considerado como verdadeiro, as coisas precisariam aparecer de alguma forma a consciência constituinte para que, sob seu visar intencional, se constituíssem fenômeno. Neste sentido, a matéria na perspectiva de Henry (1990):

Resulta sobre determinada pela função que cumpre na totalidade da vivência noética na que se insere, função que faz dela justamente uma matéria para as operações intencionais que se apoderam dela e, constituem, a partir dela e do conteúdo que lhes fornece em cada caso, o ob-jeto. Deste modo, os dados de sensação, as <<cores>> hyléticas, as impressões sonoras, etc., assumem o

¹⁹ (Furtado, 2008, p.237).

²⁰ (Wondracek, 2010, p. 67).

²¹ Henry identifica pelo menos, três pressupostos fenomenológicos da fenomenologia husserliana que são chamados, por ele, de <princípios> e enumerados esquematicamente, por ordem de relevância, pois, é na medida em que subordinamos o ser ao aparecer [1º princípio] que podemos constatar que *zu den sachen selbst* [2º princípio] referem-se a fenômenos reduzidos a uma intuição doadora originária como fonte de direito para o conhecimento [3º princípio].

²² (Henry, 2000, p.38, grifo nosso).

papel de ‘escorços’ através dos quais são mentadas intencionalmente as qualidades sensíveis, os momentos noemáticos do objeto (p.47).

A posição filosófica de Michel Henry se sustenta, segundo García-Baró (2002), sobre a base de duas teses radicais. Em primeiro lugar, com base na diferença ontológica cujo mote é proibir a confusão entre ser e aquilo que de alguma maneira é, isto é, entre ser e aparecer, Henry identifica o ser com o aparecer do aparecer, subordinando conseqüentemente, toda a ontologia concebível à fenomenologia. Deste modo, a citação supracitada nos indica por meio da duplicidade do vocábulo *phaenomenon* que, aquilo que se dá a mostra, se anima por uma *nóesis* intencional.

Em sentido oposto, Henry nos mostra que aparecer e ser não se encontram de modo algum sob o mesmo plano. O ser é, na medida em que o aparecer aparece e o faz ser, ou seja, o ser nada nos representa enquanto não aparece. Em Husserl o ver e seu modo de efetivação constituem o fundamento para além do qual não é possível remontar, no entanto, para Michel Henry, a fenomenalidade pura enquanto tal deve transpor a barreira de ser um fenômeno para uma consciência. Ao contrário, ela é a substância inserida na própria manifestação da consciência que, sob a perspectiva clássica, se encontra no horizonte estático de visibilidade, na qual, todas as coisas são possíveis. A vista disto reformula-se o princípio: “A tanto aparecer, quanto ser”.²³

No segundo princípio, afirma Husserl: *Zu den sachen Selbst*,²⁴ entretanto, como se pode depender do que fora supracitado, as coisas mesmas dizem respeito aos “fenômenos reduzidos a seu conteúdo fenomenológico efetivo e portanto, ao que aparece tal como aparece”.²⁵ Henry, por uma radicalidade fenomenológica, se pergunta sobre o que dá acesso às próprias coisas, ou seja, não

²³ (Idem, 2001, p.45).

²⁴ (Henry, op. Cit., p.45).

²⁵ (Husserl, 1985, p.10).

apenas no conteúdo do fenômeno, mas o que faz desse conteúdo um fenômeno: sua fenomenalidade pura, o seu puro aparecer que, para Henry, não fora objeto de elucidação levada até o fim, haja vista que, é o aparecer puro de si mesmo, por si mesmo e em si mesmo que, em seu auto aparecer, tomando-nos pela mão de algum modo, nos conduz, com efeito até ele”.²⁶

É, pois, mediante o princípio dos princípios que a confusão ontológica é ampliada em toda sua extensão²⁷. Para Husserl, toda intuição doadora originária é tida como uma fonte de direito para o conhecimento,²⁸ no entanto, é a intencionalidade que a intuição deve o seu poder fenomenológico, pois, “o pôr em fenomenalidade consiste no movimento pelo qual ela se lança para fora de si ultrapassando-se para o que, assim, se encontra posto diante do seu olhar”.²⁹ Segundo Henry, a única revelação que há na fenomenologia husserliana, é a revelação do objeto, ou seja, diz respeito ao aparecer de um objeto uma consciência que ao lançar o olhar para fora de si, o constitui. A fenomenologia Clássica, neste sentido, deixou de responder, segundo Henry, no como a intencionalidade que revela cada coisa se revela a si mesma³⁰.

Diante do postulado, considerando a indeterminação do aparecer puro enquanto tal, perguntar pelos modos originais e fundamentais de como a fenomenalidade se fenomenaliza nos convida a repensar os pressupostos fenomenológicos da fenomenológica clássica que, a guisa das considerações arroladas neste artigo, nos indicam para a indeterminação do aparecer puro enquanto tal. Sob a ótica de Henry, “a confusão do puro aparecer com aquilo que de alguma maneira aparece na fenomenologia husserliana, remete-se a um aparecer cuja fenomenalidade é esse

²⁶ (Henry, 2001, p. 48).

²⁷ (Id., 2008, p.4/ Henry, op. Cit, p. 53). “[...] Na fenomenologia husserliana, é o seu princípio mais famoso, o princípio dos princípios, que expõe essa confusão em toda sua amplitude [...]”.

²⁸ (Husserl, 1950, p.78).

²⁹ (Henry, 2001, p. 53).

³⁰ (Henry, op. Cit, p. 57).

diante como tal, exterioridade pura, o aparecer que é o aparecer do ente.³¹ Neste sentido, a própria determinação do ser permanece indeterminada.

4. Aparecer puro: fenomenologia material (inversão da fenomenologia)

Discorrendo sobre a análise fenomenológica do *phaenomenon* enquanto fenômeno que aparece por si mesmo e que, em si mesmo – em seu auto aparecer – nos conduz até ele, torna-se preciso afirmar que *um objeto e método constituem senão algo uno*, no sentido de que é o *objeto que constitui o método*.³² De antemão sabemos que o que se busca é o aparecer, e confiá-lo ao fazer-ver de uma consciência intencional é um processo, afirma Henry, de extrema violência, pois, a estrutura da vida consciente permanece *<est pliée>*.³³ Ampliando a discussão, em especial no texto fenomenologia Material, o filósofo afirma que a consciência intencional é de igual modo impressão e, portanto, deverá cair sobre o golpe da *εποχή*, a fim de, verificar o que subsiste de resquício fenomenológico, isto é, o que é verdadeiramente aquilo que subsiste quando o olhar já não se encontra lá.

Apresentando o tratamento da questão, o filósofo francês, defende a tese de que *o ser é coextensivo ao fenômeno e se funda nele*, isto é, fenômeno e experiência de afetação fundem-se gerando um si vivo, entendido como um ser pateticamente afetado na e pela vida. Toda impressão, continua, acontece na vida, pois, não há vida sem vivente e tampouco vivente sem vida, logo, o Si vivo é dado a provar a si mesmo sem distância de si na vida. Dito de outro modo,

³¹ (Id., 1992, p.6, grifo nosso).

³² (Henry, 2001, p. 49, grifos do autor).

³³ É difícil verter num único termo português a riqueza semântica desta expressão [...] peculiar da fenomenologia da vida de M. Henry. A tradução mais imediata seria <<implícada>> (no sentido de encolhida, dobrada em plicas); outras possíveis: <<contraída>>, <<crispada>>; <<encurtada>>, <<estreitada>>, <<apocada>>, ..., todas elas, porém, insuficientes.] (Rosa in Henry, 1992, p.11).

ser afetado na vida é *conditio sine qua non* para a vida da consciência intencional.³⁴ Com base nesta premissa, no tocante à fenomenologia clássica, Henry (2001) atesta que:

Sua imensa fraqueza é precisamente sua indeterminação fenomenológica profunda. Ou seja, por nomear o aparecer sem dizer em que consiste, como aparece, sem remontar à instância que, nele, lhe permite aparecer, sem reconhecer a matéria fenomenológica pura em que todo aparecer deve ser feito na medida em que se diz que é ele que aparece, em si mesmo e antes de tudo –sem dizer a natureza do brilho ou do fulgor de sua luz (p.60).

Na contramão, a fenomenologia material como visto, visa responder pela matéria fenomenológica pura independente de objetivação, reinscrevendo-a na não intencionalidade. Aquele fenômeno que já está sempre pleno de si, que de certa forma já está dado, tem seu conteúdo na própria receptividade. Neste viés, a essência que estava sob responsabilidade do visar da transcendência desloca-se para a imanência daquilo que se revela como ente. Não se fala de um aparecer no mundo - aparecer que fora de si – que se rasga na aberturada *ek-stase*, mas de um aparecer do próprio mundo que se revela em uma autorrevelação sem distância de si, sem jamais diferir de si. Em outras palavras, o aparecer a si se revela admitindo-se como condição de possibilidade de todo aparecer concebível. No tocante a questão, entende-se em consonância com o pensamento de Henry (1992) que:

É somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático de visibilidade que se cumpre a Arqui-Revelação constitutiva do auto aparecer do aparecer. Arqui-Revelação porque dando-se fora do Ek-stase e independente dele, realiza-se <<antes>> dele. Esta Arqui-Revelação enquanto um auto aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais

³⁴ (Henry, 2009, p. 117).

simples e o mais comum: é aquilo que toda a gente conhece – a vida (p. 13).

Vida forma o conteúdo que recebe e que afeta. Experimenta a si mesma como *pathos*³⁵, constituindo-se como *matéria primordial de toda manifestação originária* que, mediante sua afetividade primordial, nos afeta constituindo-nos como um Si dado a si mesmo na Vida e apenas provado nesta. A consciência transcendental, neste sentido, é sentida a partir deste sentir primitivo. De outro modo, a vida *s'éprouve soi-même*³⁶ revelando-se a si mesmo, em seu auto aparecer. A partir disto, a fenomenalização desta fenomenalidade pura enquanto tal começa a clarear-se. No tocante a questão, Henry (2001) pontua que:

[...] É porque na Arqui-Inteligibilidade em que a vida absoluta vem em si, nós viemos a nós mesmos em nossa condição de viventes, de posse desta vida que nos pôs de posse de nós mesmos, conhecendo-a assim do modo como ela se conhece a si mesma – na Arqui-Inteligibilidade de seu *pathos*-, que podemos então formar dela uma re-(a)presentação, lançar para fora de nós sua imagem ou sua “essência”, de modo que nessas nunca seja a vida real na realidade do seu *pathos* que nos é dada, mas somente seu duplo, uma cópia, uma imagem, algum equivalente objetivo, com efeito, mas vazio, frágil, tão incapaz de viver enquanto subsistir por si mesmo (p.135).

Nesta lógica, a possibilidade mais íntima da Vida é a Afetividade: A carne impressional em que ver da intencionalidade não tem lugar – neste sentido, [a afetividade] é o não intencional

³⁵ “Páthos, em grego, é paixão, a perturbação, a dor, a doença, enfim tudo o que nos afeta ou que suportamos” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 442, grifos do autor). “πάθος, εος ου ους, s. n. I em geral I o que se experimenta I prova, experiência I acontecimento I acontecimento no mar, infortúnio I estado agitado de alma I paixão (boa ou má: prazer, amor, tristeza, ira, etc.)” (ISIDRO PEREIRA, 1976, p. 421, grifos do autor). “πάθος, εος ου ους, (τό) [ά] ce qu'on éprouve, p. opp. à ce qu'on fait, c. à d. tout ce qui affecte le corps ou l'âme, en bien ou en mal, surt. en mal, d'ouí” (BAILLY, 2000, p. 1437, apud, PRAZERES, 2015, p.16, grifos do autor).

³⁶ Experiência-se a si mesma.

puro.³⁷ O jogo primitivo do Sofrer e Fruir compõem, conjunta e indistintamente, o modo de fenomenalização da vida na sua própria fenomenalidade que se torna tema de elucidação da fenomenologia da Vida, do referido autor. A vida neste sentido, afirma Araújo, trata-se de um *pathos* inextático, de uma afetividade transcendental que constitui a substância afetiva pura, a carne do enlace de si encontrado em todo sentimento.³⁸

Assim sendo, a vida é, pois, o que fenomenaliza originalmente na fenomenalidade, isto é, aquilo que se dá antes de toda coisa, a fenomenalidade pura enquanto tal. De antemão, podemos concluir que o pensamento é incapaz de dar-se a vida pensando-a, deste modo, a fenomenalidade desta consciência intencional, a autoafecção patética que, precisamente, a torna possível como vida na sua heterogeneidade radical face ao ver da intencionalidade, “[...] é o movimento do pensamento que compreende o que vem antes dele: essa autoadoação da vida absoluta em que ela advém a si mesma³⁹”. Eis, pois, a justificativa em prol de uma fenomenologia dita não intencional: a possibilidade de acender a fenomenalidade pura enquanto tal, lida por Henry como puro aparecer.

5. Conclusão:

Edmund Husserl, sob o viés de Michel Henry, nos apresenta, mediante a *epoché*, o Ego transcendental como novo estatuto apodítico para se referenciar a subjetividade que, se oferecerá como solo seguro para assegurar a fundamentação do conhecimento, no entanto, confundira o ser com o aparecer justapondo-os como simples modos do mesmo. O ponto nodal, no que tange a filosofia husserliana, é para Henry esta confusão entre ser e aparecer sob responsabilidade da consciência intencional.

³⁷ (Henry, 2006, p.40).

³⁸ (Araújo, 2015, p. 70).

³⁹ (Henry, 2001, p.139).

Retomando os ‘princípios’ da fenomenologia clássica – entendendo-os a partir das contribuições de Edmund Husserl e Martin Heidegger – Henry observa que apesar de haver realizado a demarcação entre *mundum* e *videor*, a essência pura do aparecer remetia-se a uma referência intencional. Neste sentido, o objeto percebido está sempre em relação com a consciência que o visa, tomando-o para si como um objeto dado para si. A consciência é lida como condição de possibilidade do existir, pois, é através da intencionalidade que se define a essência de algo que de alguma já está ali, desde sempre. Enquanto consciência transcendental, o ego constitui as significações daquilo que é aprendendo-o no plano empírico e re-contruindo-o no plano transcendental outro. Se para Ricoeur parecia que “o mundo recebe de mim todo o sentido e validade ontológica”⁴⁰, Michel Henry nos dá seu veredicto: apesar das contribuições fenomenológicas da fenomenologia Clássica, este modelo é redutor em relação à fenomenalidade do objeto pois, a concebe numa relação ser-para-consciência.

Partindo deste pressuposto, Michel Henry considerando a fenomenologia como a ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos, afastou-se da concepção fenomenológica husserliana que afirmara a essência dos fenômenos em um jogo de relação entre *noesis* e *noema*, entre atos intencionais que, direcionados a *hylé*, nos dá o aparecer dos objetos a uma consciência que está já ali, desde ‘sempre’ para visá-los. Com base nisto, a fenomenologia, sob a perspectiva filosófica de Henry, deve discernir a partir dos fenômenos que aparecem a uma consciência, o poder que os faz aparecer, ou seja, o próprio aparecer. Em Husserl, acrescenta o autor, os fenômenos submetidos à análise são os do mundo, assim, o aparecer apreendido desses fenômenos é o aparecer no quais os fenômenos se mostram, isto é, o aparecer do mundo.

A fenomenologia neste sentido, à partir da diferença ontológica, tropeça no problema da Archi-doação, prendendo-se,

⁴⁰ (Ricoeur, 2009, p.216).

graças a confusão ontológica aos fenômenos e não ao modo de sua fenomenalização que, se torna objeto de pesquisa da Fenomenologia da Vida. Nas palavras de Wondracek (2010) Henry “debruçou-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade”, isto é, debruçou-se na fenomenalidade pura enquanto tal, bem como seu modo de fenomenalização. Neste sentido, considerando a dualidade do aparecer, torna-se inteligível a relação dos dois modos segundo os quais se fenomenaliza a fenomenalidade: o visível – mundo pertence o que pode aparecer a um olhar - e o invisível – aparecer puro enquanto tal –, a Vida.

A vista disto, a partir de uma primazia radical da vida sobre o pensamento, a tarefa da fenomenologia da Vida, afirma Henry, é pensar fenomenologicamente a autor revelação pensando-a em sua possibilidade mais interior. Desde modo, não ignorando o intencional, mas reinscrevendo a fenomenologia no não intencional, Michel Henry desenvolve uma filosofia cujas pretensões fenomenológicas nos mostram que *não é o pensamento que nos dá acesso à vida, é a vida que permite ao pensamento ter acesso a si, experimentar-se a si mesmo, enfim, ser o que é a cada vez: a autorrevelação de uma cogitatio*⁴¹.

A temática da fenomenologia se modifica: Enquanto em Husserl o que garante a existência da *cogitatio* é sua presença na evidência pura, em Henry a existência da *cogitatio* não é nunca uma “absoluta-presença-em-pessoa”. Para Henry, não importa que a verdade do mundo seja compreendida a partir do mundo ou da consciência, já que o que possibilita à verdade a mostrar-se é o fora. O que se mostra não se explica pelo modo de desvelamento do mundo. O que se mostra na verdade do mundo se mostra como diferente a ela. Portanto, a verdade não tem a justificação do que ela possibilita se mostrar nela e, dessa maneira, ser, na medida em que ser é mostrar-se.

⁴¹ (Henry, 2001, p. 123).

O ente colocado na condição de objeto, de fenômeno, só é possível nesse horizonte de visibilidade que é o mundo. A questão da fenomenologia é saber como os fenômenos são dados, ou seja, o problema da doação do aparecer, da fenomenalidade dos fenômenos. Henry responde que a fenomenalidade fenomenaliza por si mesma, antes de qualquer esforço do pensamento para apreendê-la e independentemente deste. Em outras palavras, o pensamento fenomenológico ocidental compreendeu tradicionalmente a fenomenalidade a partir do fenômeno que é idêntico ao mundo. Já para Henry, a fenomenalidade é compreendida como a abertura de um “fora” onde, o que se mostra, se mostra como exterior, como outro, como ob-jeto.

Ademais, Henry enfatiza que, o que é próprio da Vida é que ela se revela. É a Vida que efetua a revelação, e o que ela revela nessa revelação é a si mesma. Então é a Vida que revela e que é revelada. Ela é uma autorrevelação, na condição de excluir de si toda forma de *ek-stase*, a qual se mostra jogando para fora de si o que será visto fora de si. Toda problemática se esgota, segundo Henry, na redução fenomenológica. Neste sentido, as postulações disponibilizadas neste artigo nos encaminham à concluir que a fenomenologia da Vida de Michel Henry “não apenas torna o mundo inteligível, mas apresenta-se como um domínio específico: o imenso domínio da vida [...] que sem dúvidas é uma das tarefas da fenomenologia do amanhã”.⁴² Suas inquietações fenomenológicas debruçam-se sobre a apreensão clara e distinta daquilo que constitui seu objeto de pesquisa, a saber, a fenomenalidade como tal, o puro aparecer.

Em face do exposto, é necessário considerar que a essência mais originária do ser é, portanto, a própria vida enquanto doação de si e não se remete ao ego transcendental, tal como fora proposto por Husserl. No tocante a questão, é preciso lembrar que esta vida na qual nos fala Henry, não deve ser entendida como mera coisa, mas sim, como princípio de todas as coisas, haja vista que, ela

⁴² (Id., 1992, p. 18).

“define a essência da fenomenalidade pura, onde ser é co-extensivo a este fenômeno e se funda nele”. Dito de outro modo há uma co-constituição do eu na vida, na qual, a experimentamos na imanência pura, isto é, não precisamos realizar uma suspensão para se provar a si mesmo na vida.

6. Referências

ARAÚJO, R. Revelação e Encarnação: A filosofia do Cristianismo segundo Michel Henry. Juíz de Fora, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/122/1/ronaldochicrearaui_o.pdf. Acesso em 13/09/2017

DÍEZ, Ricardo Oscar. Michel Henry: fundador de la fenomenología de la vida. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 233-245. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V3/233-245_Ricardo-Diez.pdf. Acesso em 27/09/2017.

FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. Dissertatio, p. 231-249, inverno/verão de 2008. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-10.pdf>. Acesso em 18/09/2017.

HEIDEGGER, M. Sein und Zeit, Max Niemeyer, 1941.

HENRY, M. Encarnação: por uma filosofia da carne. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.

_____. Phénoménologie Matérielle. Paris: PUF, 1990. Edição em português: Fenomenologia Material. FM Tradução e Apresentação de Florinda Martins. No prelo

_____. Fenomenologia não-intencional. Trad. José Rosa. LusoSofia: Press, 1992. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 10/08/2017.

- _____. O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 10/08/2017.
- HUSSERL, E. *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, t. I. Trad. Francesa paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
- PRAZERES, J. *Fenomenologia da Afetividade: Um estudo a partir de Michel Henry*. Santa Maria, 2015. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2011/10/JANILCE-SILVA-PRASERES.pdf>. Acesso em 28/10/2017.
- REALE, G. *História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias*. v.3 São Paulo: Paulus, 1990.
- RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry*. Este texto está baseado na palestra realizada no Encontro de Psicanálise da Sigmund Freud - Associação Psicanalítica de Porto Alegre, em 3 de setembro de 2008. Disponível em: http://www.sig.org.br/_files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiadavidade michelhenry.pdf. Acesso em: 122/09/2017.

Caráter e virtude nos atos supererrogatórios

Tiana Santanna

A moralidade tradicional aborda um quadro conceitual composto de ações proibidas, obrigatórias e facultativas. Tais ações também podem ser ofensivas, louváveis e indiferentes. Porém o debate moral transpassa os limites impostos por esse modelo quando nos deparamos com ações que reúnem em si aspectos que pertencem a esferas diferentes da moralidade, como, por exemplo, os atos supererrogatórios. Por um lado, os atos supererrogatórios caracterizam-se como facultativos (aspecto relativo à esfera deôntica) e, por outro, como louváveis (aspecto relativo à esfera axiológica). Essa classe de atos pode ser exemplificada, segundo Urmson (1958) por atos heroicos e santos, mas também, por atos de doações e bondade desinteressada. A realização desses atos é algo pouco comum, embora quando realizados sejam muito reconhecidos e admirados. Mesmo não sendo triviais, os relatos que envolvem pessoas que se arriscam para ajudar outrem adquirem muita visibilidade e nos levam a questionar o que está envolvido na realização de tais ações. Por exemplo: quais os motivos que estão compreendidos nesses atos? O que pode levar alguém a realizar coisas boas? Ou, no caso de um ato supererrogatório, o que está envolvido na realização de um ato louvável? Pode haver alguma relação entre bom caráter moral e ato supererrogatório? As pessoas virtuosas estão mais propensas à realização de tais ações? Nosso

propósito principal nesse trabalho é examinar a relação entre o caráter moral e os atos supererrogatórios.

Para abordarmos essa questão é necessário principiarmos pelo conceito de virtude. As virtudes são características como qualidade morais que consituem o caráter das pessoas. O conjunto dessas características de comportamento conduzem as pessoas a agirem de determinado modo. A virtude é uma disposição de caráter, isto é, diz respeito à tendência, à inclinação humana que indica o comportamento bom ou mau diante das paixões. Por disposição de caráter podemos entender, que a virtude é uma aquisição resultante de uma prática contínua de boas ações que tornam-se hábitos. A virtude é esse estado de caráter que se revela como um modo de ser, que torna o homem bom e o faz exercer bem a sua função. Para Aristóteles “toda a excelência é capaz de desenvolver plenamente o potencial do ente que a detém, ao restituir-lhe assim a sua função específica de um modo correto.” (ARISTÓTELES, 1106a16)

Todas as coisas visam a exercer a sua função com excelência, por exemplo, “é a excelência dos olhos que é capaz de fazer deles olhos excelentes. Ou seja, é capaz de lhes restituir a sua função específica de modo correto. Pela presença da excelência nos olhos vemos excelentemente.” (ARISTÓTELES, 1106a19) Se todas as coisas devem exercer a sua função com excelência, do ponto de vista aristotélico o que pode ser dito a respeito do ser humano?

Essa qualidade de excelência apenas é adquirida se quem agir nessa conformidade existir de acordo com essa disposição do caráter constituída em si permanentemente. E isso é assim se: 1º souber agir; 2º tiver decidido de antemão agir, e na verdade decidido agir tendo as excelências como fundamento. Isto é, ao atuar deste modo, age de acordo com uma disposição do caráter estável e inamóvel. (ARISTÓTELES, 1105b1)

Essa passagem descreve o meio segundo o qual o homem a partir da disposição do caráter se tornará excelente. Desse modo, as

ações corajosas, as ações justas e as ações generosas, por exemplo, nascem do ato repetido em conformidade com as respectivas excelências.

Para deixar mais clara a importância do caráter e da virtude na ética para os antigos recorreremos a um exemplo. “O exemplo consiste em imaginar uma pessoa que faz coisas certas (um policial [...] que nunca infringe a lei) por respeito à lei e cumprimento do dever, mas não por realmente julgar importante e valorizar a ideia de ser um bom cidadão, cooperativo e preocupado com a vida em sociedade.”(WILLIGES, 2013, p.34). Na maioria das vezes consideramos errado agir desse modo, porque a ação foi realizada somente por sentido de obrigação, sem avaliar o que as pessoas sentem, queremos acreditar que a ação realizada pelo policial é mais que uma obrigação, que ele também está preocupado com as pessoas.

A noção psicológica de caráter pode ajudar a mostrar que o que move o ser humano a agir moralmente não são apenas obrigações morais, mas um conjunto de ações que valorizamos não somente em nós mesmos mas em toda a sociedade. Outro aspecto útil que pode ser destacado sobre o caráter é que a partir dele pode-se fazer previsões em torno das ações e dos agentes. O conhecimento prévio do caráter de alguém pode indicar como tratar essa pessoa, o que se pode esperar dela e etc. No nosso cotidiano, muitos aspectos relevantes de nossa interação social resulta da pressuposição de que as pessoas possuem um caráter moral forte, ou seja, que elas possuem a tendência a repetir certas ações. O conhecimento ou percepção do caráter permite fazer projeções de comportamento que são extremamente relevantes para a coesão social.

Como podemos entender o problema do caráter e da virtude em relação aos atos supererrogatórios? Assim como o hábito das virtudes resulta no desenvolvimento de ações boas na tese de Aristóteles, podemos pressupor que o hábito das virtudes também, pode contribuir e, talvez, desenvolver uma predisposição para a realização de ações supererrogatórias quando a oportunidade

surgir? Também é possível investigar se o agente moral que habitualmente apresenta um comportamento generoso, corajoso, comprometido com a sociedade, preocupado com os seres humanos que o cercam poderá vir a realizar um ato supererrogatório de heroísmo ou santidade.

Para investigarmos essa questão consideraremos dois argumentos diferentes, a saber, o primeiro, coloca em dúvida a ética da virtudes e sustenta que o comportamento moral não é determinado pelo caráter mas pela situação ou circunstância da ação, chamado situacionista. O segundo, defende que traços de caráter, atitudes e valores são importantes para a ação, chamado disposicionalista.

Segundo o situacionismo os comportamentos morais relevantes não pressupõem conceitos psicológicos como caráter, mas são determinadas por fatores triviais presentes na situação. Desse modo, as pessoas podem ser induzidas a fazerem coisas boas ou más por motivos triviais e, se esse argumento estiver correto, o motivo para a boa conduta está mais na situação do que no caráter. Essa tese pode ser abordada sob diversos aspectos, aqui destacaremos a existência do caráter moral robusto. O caráter moral robusto é caracterizado do seguinte modo: “uma pessoa que tem um traço de caráter robusto pode seguramente manifestar traços de comportamento relevantes através da variedade de situações relevantes àquele traço, mesmo onde algumas ou todas as situações não são ótimas ou condutivas a tal comportamento”.(MERRITT et al, 2010, p. 356) Com relação a esse aspecto, foram feitos experimentos com o intuito de mostrar que tal noção não possui corroboração empírica. Um desses experimentos foi desenvolvido por Isen e Levin, e examinado por Merritt et al.

Isen e Levin descobriram que sujeitos que encontraram uma moeda de dez centavos de dólar foram 22 vezes mais propensos a ajudar uma mulher que deixou cair alguns papéis, do que sujeitos que não encontraram a moeda (88% vs. 4%).

Darley, Darley e Batson relatam que passageiros despreocupados foram 6 vezes mais prestativos com uma pessoa que parecia passar por dificuldades significativas do que passageiros ocupados (63% vs. 10%).

Mathews e Cannon relaram que sujeitos tem uma probabilidade 5 vezes maior de ajudar um homem machucado que deixou cair alguns livros no chão quando o ruído ambiental estiver em níveis normais, do que quando um poderoso auto-falante estiver passando nas proximidades (80% vs. 15%). (Merritt et al, 2010, p. 356-357)

Qual o objetivo desses estudos? Eles não visam mostrar que não há relação entre caráter e conduta, mas que o motivo para a conduta parece estar mais na circunstância do que na pessoa, porque as pessoas podem ser induzidas por motivos triviais a fazerem coisas boas ou más. Esse argumento apresenta dificuldades à existência acerca do caráter moral forte, ou seja, pode sugerir, um tipo de ceticismo acerca do caráter moral forte. Merritt (2010) formula esse argumento com a seguinte estrutura:

- 1) Se o argumento é tipicamente governado por traços robustos, a observação sistemática revela consistência comportamental ampla ou abrangente.
- 2) Obervação sistemática não revela consistência comportamental abrangente.
- 3) O comportamento não é tipicamente governado por traços robustos. (Merritt et al, 2010, p. 357 - 358)

Se esse tipo de argumento for plausível, como parece ser, as suposições de que as ações moralmente boas resultam de um caráter forte parecem ameaçadas, uma vez que a justificação dos traços robustos pressupõe o comportamento consistente, o que não é revelado nos estudos existentes. Alguns autores, no entanto, procuraram desenvolver respostas às críticas situacionistas a ética das virtudes. O contexto da discussão gira, mais detalhadamente,

em torno de três críticas principais: o conceito de caráter empregado pelos situacionistas, a objeção em relação aos experimentos que envolvem a mudança de humor e a metodologia que envolve os experimentos. O conjunto de tais críticas pretende mostrar principalmente que o caráter não é ameaçado pela série de experimentos investigados.

Dentre as críticas elencadas, sublinharemos aquela que repousa sobre a noção de caráter adotada pelos situacionistas. Eles assumem uma caracterização muito restrita, consideram caráter como “uma disposição isolada e não-racional a manifestar um comportamento estereotipado que difere do comportamento de outros e é claramente insensível à situação”. (KANTEKAR, 2004, p. 477) No entanto, essa não é a caracterização adotada pela ética das virtudes. Na ética das virtudes, as virtudes não são disposições para realizar ações popularmente associadas com traços, em vez disso, são disposições que tendem a responder apropriadamente em juízo, sentimento e ação – às situações. Tais respostas não estão desconectadas do raciocínio do agente.

Desse modo, se considerarmos a reformulação da noção de caráter sugerida por Kantekar (2004), a crítica formulada pelos situacionistas deixa de ser uma ameaça à ética das virtudes. O caráter é uma noção mais abrangente, é o conjunto de estados psicológicos, metas, valores e raciocínio. Tendo em vista essa noção abrangente de caráter podemos considerar exemplos diferentes de atos supererrogatórios, ou seja, um caso de heroísmo e um caso de santidade. O primeiro ocorreu em 2007 em Nova York, Wesley Autrey, um homem de 50 anos, trabalhador da construção civil e veterano da marinha¹ salvou um rapaz de ser atropelado por um trem no metrô, após um mal súbito. Segundo ele, o jovem desmaiou na plataforma enquanto aguardava o trem, ele então ajudou o rapaz a levantar que voltou a cambalear e caiu nos trilhos do metrô. Com

¹ Cf. <http://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html>

a locomotiva avançando, Autrey, não hesitou², atirou-se nos trilhos e segurou o jovem embaixo do trem num espaço de 60 centímetros. Depois desse episódio, Autrey ficou conhecido pelos jornais americanos como o “herói do metrô”.

O segundo caso, se diferencia um pouco do primeiro, relata um conjunto de atos de Suzie Valadez. Ela dedicou os últimos 28 anos aos mexicanos menos favorecidos, fundou uma missão, coletou dinheiro para construir dois centros médicos, escolas subsidiadas e alimenta inúmeras pessoas carentes. Ela mobilizou um grande número de “funcionários do governo, de empresas e fundações, bem como tropas de homens, mulheres e pessoas jovens que a seguem em suas atividades”. (COLBY, DAMOM, 1994, pp.xi-xii)

Com base nos exemplos acima e no debate exposto anteriormente acerca das virtudes e do caráter, nosso intuito nesse trabalho é investigar as seguintes questões: 1) quais as implicações que o uso de experimentos pode ter na realização de atos supererrogatórios? 2) Qual o papel que a situação possui na realização de um ato supererrogatório? e 3) Os atos de heroísmo e os atos de santidade, levando em consideração os exemplos específicos apresentados aqui, podem ser considerados similares em relação à aspectos como caráter, virtude e situação?

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

BUCKLEY, Cara. *Man Is Rescued by Stranger on Subway Tracks*. New York Times, 3 de janeiro de 2007. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html>> Acesso em: 22/06/2016.

COLBY, Anne; DAMOM, William. *Some do Care: Contemporary Lives of Moral Commitment*. New York: Free Press, 1994.

² Cf. Dreyfus and Kelly, 2011, p. 1.

DREYFUS, Hubert; KELLY, Sean D. *All Things Shining: Reading the Westearn Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York, Free Press: 2011.

KANTEKAR, Rachana. Situacionism and virtue on the Contend of Our Charater. In: *Ethics* 114 (April 2004), pp. 458 - 491.

MERRITT, M; DORIS, J.; HARMAN, G. Character. DORIS, John. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 355-401.

URMSON, J.O. *Saints and Heroes*. In: MELDEN, A.I. (Ed.) *Essays in Moral Philosophy*. Seattle and London: University of Washington Press, 1958, pp. 198-216.

WILLIGES, Flávio. Psicologia Moral. In: *Manual de Ética: Questões de Ética Teórica e Aplicada*. [Org. João Carlos Brum Torres] Petrópolis: Vozes, 2013, pp. 20-45.