

revista **ideação**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia



A journal of Philosophy



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
IDEAÇÃO - EDIÇÃO ESPECIAL 2018

e-issn 2359-6384



FILOSOFIA E ENSINO
ANO 2018



REVISTA IDEACÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia – NEF



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

Reitor

Evandro do Nascimento Silva

Vice-Reitora

Norma Lúcia Fernandes de Almeida

Diretor do DCHF

(Departamento de Ciências Humanas e Filosofia)

Ágabo Borges de Souza

Vice-Diretora

Adriana Costa Santana

Coordenador do NEF

Malcom Guimarães Rodrigues

Secretária

Jaciene Silva e Carvalho

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF
Universidade Estadual de Feira de Santana
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br
Feira de Santana — Bahia — Brasil
Solicita-se permuta. Exchange desired



REVISTA IDEIAÇÃO

CORPO EDITORIAL SECRETÁRIA

Thaís de Almeida Santos

WEBMASTER

Marcelo Vinícius Miranda Barros

REVISÃO

Flávia Aninger de Barros Rocha

Bárbara Maria Nunes Pereira

Haiane de Almeida Santos Pimenta

PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Priscila Leal Bispo Lopes

COMITÊ EDITORIAL

Adriana Santos Tabosa

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Maurício Silva Alves

Tatiane Pereira Boechat

Túlio Madson de Oliveira Galvão

Wagner Teles de Oliveira

EDITOR-CHEFE

Laurenio Leite Sombra

ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ FILOSOFIA E ENSINO

Juliana Ortogosa Aggio (UFBA)

Malcom Guimarães Rodrigues (UEFS)

FEIRA DE SANTANA

EDIÇÃO ESPECIAL

p. 1 – 536

Ano 2018

Conselho Editorial

André Luís Mota Itaparica (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia — UFRB)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia — UFBA) +
Carlos Ziller Camenietzki (Universidade Federal do Rio de Janeiro — UFRJ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UWO/USA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas — PUC/CAMP)
Dante Augusto Galeffi (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Desidério Murcho (Universidade Federal de Ouro Preto — UFOP)
Edvaldo Souza Couto (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Elyana Barbosa (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo — Valencia/Espanha)
Jarlee Oliveira Silva Salviano (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
João Carlos Salles Pires da Silva (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UWO/USA)
José Crisóstomo de Souza (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia) +
Maria Constança Pissara (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)
Maria Cristina Di Gregori (Universidad Nacional de la Plata - UNLP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del — Rei/UFSJ)
Olival Freire Júnior (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul — UFRGS) Valério
Hillesheim (Universidade do Estado da Bahia - UNEB)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores.

A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana -
Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
Edição Especial 2018

Semestral

e-issn 2359 - 6384

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1

SUMÁRIO

DOSSIÊ EFIBA

APRESENTAÇÃO

Juliana Ortegosa Aggio Malcom Guimarães Rodrigues	10
--	----

L'AMICIZIA SECONDO ARISTOTELE

Carlo Natali	15
--------------------	----

ARISTOTE ET LA RHÉTORIQUE DES ÉMOTIONS: THÉORIE ET MODE D'EMPLOI

Cristina Viano	51
----------------------	----

CAUSALIDADE MATERIAL NA FILOSOFIA DA MATEMÁTICA DE ALBERTO MAGNO

Marco Aurélio Oliveira da Silva	83
---------------------------------------	----

DESCARTES E O CÉTICISMO

Joceval Andrade Bittencourt	107
-----------------------------------	-----

A PERGUNTA DE SPINOZA

Alex Leite	137
------------------	-----

RESPOSTAS CONTEMPORÂNEAS A ANTIGOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Franklin Leopoldo e Silva	149
---------------------------------	-----

ASPECTOS PRELIMINARES ACERCA DE UMA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO EM AUGUSTO SALAZAR BONDY

Vivian Silva dos Santos 165

FREUD E A TEORIA DA ELABORAÇÃO DOS SONHOS: INVESTIGAÇÕES À LUZ DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER E DE PAUL RICOEUR

Fernanda de Jesus Almeida 182

CONSIDERAÇÕES SOBRE NORMATIVIDADE E ESCOLHA DE SENTIDO EM SARTRE

Cristina Moreira Jalil 220

O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO EM DAVID HUME

Ângelo Márcio Macedo Gonçalves 257

O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO DOS CATÓLICOS NO PODER POLÍTICO EM LOCKE

Mykael Morais Viana 283

UMA BREVE ANÁLISE SOBRE A RELAÇÃO CONSCIÊNCIA-MUNDO

Estanislau Fausto 309

A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM HEGEL COMO CRÍTICA IMANENTE

Carla Vanessa Brito de Oliveira 321

ALIENAÇÃO E FETICHISMO: HÁ ALGO DE FEUERBACH NO 'CAPITAL' DE MARX?

Alan Brandão de Morais 352

A INTERPRETAÇÃO DA IDEIA INADEQUADA EM SPINOZA

Paulo Santana 379

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA E A FILOSOFIA DA QUÍMICA: UMA PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA

Lisandro Bacelar da Silva 393

O QUE É ASKESIS NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT?

Carlos Eduardo Gomes Nascimento 425

UMA LEITURA FOUCAULTIANA DA RELAÇÃO CONJUGAL DOS ANTIGOS

Ana Lúcia dos Santos e Santos 450

O CONCEITO DE PULSÃO NA PSICANÁLISE FREUDIANA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Jilvania Barbosa 475

FEMINISMO E TEORIA CRÍTICA

Laiz Fraga Dantas 511

NORMAS EDITORIAIS

Ano 2018 528

EDITORIAL GUIDELINES

2018 year 531

SUMMARY

Ideação Especial Edition 534

APRESENTAÇÃO

Este número especial da Revista Ideação é dedicado ao **II Encontro de Filosofia da Bahia**, e traz ao público os artigos oriundos das conferências internacionais de abertura do evento, dos palestrantes convidados e de alguns participantes que apresentaram suas pesquisas nas sessões de comunicações.

Atualmente, a Bahia abriga seis Universidades públicas que possuem curso de filosofia, e são essas seis Universidades que, conjuntamente, organizam os EFIBAs: Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). O I EFIBA foi realizado em 2014, em Feira de Santana, na UEFS, e o II EFIBA foi realizado em 2015, em Salvador, na UFBA. O Encontro tem por intuito promover a excelência e o rigor das atividades filosóficas locais, proporcionando maior visibilidade nacional e internacional à produção filosófica baiana, bem como consolidando o estado da Bahia como um dos polos de pesquisa filosófica do nosso país. A realização do evento não é apenas uma oportunidade de estimular e reunir a pesquisa filosófica produzida na Bahia, mas, também, de disseminar os seus resultados para fora do estado e do país.

As palestras do II EFIBA criaram um momento oportuno para nos deleitarmos com a contemplação filosófica em seus vários conteúdos e formas ao longo da História da Filosofia, a começar, como não poderia deixar de ser, com a filosofia antiga. E com a filosofia antiga começamos, com as belas palavras de Carlo Natali e Cristina Viano, sobre dois assuntos importantíssimos para todos nós: a amizade e as emoções. O texto de Marco Aurélio Oliveira da Silva, sobre causalidade na filosofia de Alberto Magno, marca com maestria a passagem do mundo antigo para o medieval. Como se tudo tivesse sido previamente combinado, dois textos vêm, com grande poder de síntese, sedimentar o movimento filosófico que caracteriza o ocaso do mundo medieval. O artigo de Joceval Andrade Bitencourt, sobre o ceticismo em Descartes, que traça a retomada do ceticismo grego pelos pensadores modernos, e o texto de Alex Leite, que analisa a pergunta a respeito do bem verdadeiro em Spinoza. Para encerrar com a contemporaneidade, Franklin Leopoldo e Silva nos brinda com um texto intitulado pelo nome da mesa redonda da qual ele participou: “Respostas contemporâneas a antigos problemas filosóficos”. E, apesar da dificuldade em que nós nos veríamos diante de tamanha empreitada, o autor do texto fecha o ciclo de artigos dos palestrantes convidados de modo magistral.

Na segunda parte deste volume, a leitora e o leitor encontrarão os artigos: “Aspectos preliminares acerca de uma filosofia da libertação em Augusto Salazar Bondy”, de Vivian Silva dos Santos; “Freud e a teoria da elaboração dos

sonhos: investigações à luz da filosofia de Martin Heidegger e de Paul Ricoeur”, de Fernanda de Jesus Almeida; “Considerações sobre normatividade e escolha de sentido em Sartre”, de Cristina Moreira Jalil; “O problema epistemológico em David Hume”, de Ângelo Márcio Macedo Gonçalves; “O problema da participação dos católicos no poder político em Locke”, de Mykael Moraes Viana; “Uma breve análise sobre a relação consciência-mundo”, de Estanislau Fausto; “A noção de experiência em Hegel como crítica imanente”, de Carla Vanessa Brito de Oliveira; “Alienação e fetichismo: há algo de Feuerbach no ‘Capital’ de Marx”?, de Alan Brandão de Moraes; “A representação da ideia inadequada em Spinoza”, de Paulo Santana; “A filosofia da ciência e a filosofia da Química: uma perspectiva contemporânea”, de Lisandro Bacelar da Silva; “O que é askesis na filosofia de Michel Foucault?”, de Carlos Eduardo Gomes Nascimento; “Uma leitura foucaultiana da relação conjugal dos antigos”, de Ana Lúcia dos Santos e Santos; “O conceito de pulsão na psicanálise freudiana”, de Jilvania Barbosa; e “Feminismo e teoria crítica”, de Laiz Fraga Dantas. É importante lembrar que, nesta sessão, todos os textos passaram por avaliação cega de dois pareceristas. O resultado foi uma seleção de textos primorosos, de pesquisadores que apresentaram suas comunicações ao longo do II EFIBA, e a quem nós enviamos nossos sinceros agradecimentos.

O II Encontro de Filosofia da Bahia deu certo, como deu o primeiro, e como dará o terceiro e tantos outros que virão. Enfim, o EFIBA já deu certo e não podemos deixar de

reconhecer que esta ideia de reunir os seis cursos de filosofia das universidades públicas da Bahia é uma ideia bastante inovadora, estimulante e que, como disse a professora Maria das Graças, deveria ser copiada pelos outros Estados do país.

Foi justamente no EFIBA que pudemos reunir os estudantes, os professores, os pesquisadores, das várias cidades baianas: Feira de Santana, Amargosa, Ilhéus, Vitória da Conquista, Salvador, dentre outras. Sim, pudemos nos reunir e nos conhecer melhor e trocamos experiências, iniciarmos grupos de estudo, de pesquisa, e - porque não? - nos divertirmos bastante também. Sim, o EFIBA foi produtivo, mas também foi divertido. E não seria tão produtivo se não fosse também divertido. Assim, conhecemos melhor todos os cantos da Bahia e conhecemos melhor outros estados aqui representados por muitos estudantes e professores: São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Goiás, Ceará, Alagoas, Sergipe, Pernambuco, Paraíba, para citar alguns exemplos. Conhecemos também outros países, a Itália, com Carlo Natali e a França, com Cristina Viano.

Nós vimos que a filosofia se expressa de diversas formas sobre diversos conteúdos, e é justamente essa diversidade que enriquece e congrega. E, como já dizia nosso velho e bom Aristóteles, somos seres que naturalmente buscamos nos agregar e nos aperfeiçoar, exatamente o que fizemos nesses encontros. Também pudemos reviver o entusiasmo e a paixão pela filosofia e, se isto for verdadeiro, então, sem dúvida, o EFIBA cumpriu o

seu papel. Afinal, de que vale a filosofia se ela não for vivida com entusiasmo e paixão?

O II EFIBA cumpriu seu papel também porque, apesar da atual crise na educação, das greves, dos cortes de verbas, da falta de recursos, apesar dos pesares, tivemos o apoio financeiro da Fapesb e da Capes, e tivemos mais de 400 inscritos, 160 comunicações, 6 palestras e 5 mesas redondas. O nosso Caderno de resumos já foi publicado e agora segue a publicação, na *Revista Ideação*, deste volume especial em homenagem ao EFIBA, com as palestras e comunicações do nosso encontro.

Como em águas filosóficas mais vale navegar do que atracar em seu destino final, continuaremos navegando com o nosso EFIBA para outras cidades da Bahia e já convidamos a todos a continuarem conosco neste barco, que iniciou sua viagem em Feira de Santana, e que não pretende encerrá-la tão cedo. Este encerramento, na verdade, foi apenas uma atracação no porto de Salvador.

Obrigado!

Juliana Aggio
Malcom Rodrigues

L'AMICIZIA SECONDO ARISTOTELE¹

Carlo Natali²

RESUMO: O objetivo deste artigo é retomar e reinterpretar, à luz das mais recentes contribuições dos comentadores, os dois principais problemas no que diz respeito à concepção aristotélica de amizade: a relação entre as três espécies de amizade e a necessária inclusão da amizade como componente da vida feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Amizade, Aristóteles

ABSTRACT: The objective of this paper is to review and reinterpret, in light of the most recent contributions of the commentators, the two main problems with regard to the Aristotelian conception of friendship: the relation between the three kinds of friendship and the necessary inclusion of friendship as a component of a happy life.

KEYWORDS: Friendship, Aristotle.

*I COME È POSSIBILE FORMULARE UNA TEORIA ETICA DELL'AMICIZIA? PHILIA
ED AMICIZIA SONO LA STESSA COSA?*

A differenza dalla filosofia contemporanea, la filosofia antica ha sempre considerato l'amicizia come uno dei temi tipici della ricerca morale.³ Il pensiero antico partiva dall'idea, generalmente condivisa, che la *philia* fosse un bene, e che dovesse essere studiata appunto perché uno dei compiti della filosofia morale è quello di stabilire quali siano i veri beni per l'uomo, e di definirne la natura. Noi quindi potremmo dire che l'amicizia è un oggetto di studio tale da poter essere affrontato sensatamente nel quadro di una concezione morale eudemonistica, categoria in cui si può far rientrare gran parte delle etiche filosofiche antiche, mentre le etiche di tipo deontologico trovano maggiore difficoltà nell'analizzare questo tema. Infatti gran parte delle etiche moderne si interessano principalmente all'universalità delle regole morali ed alla loro applicabilità a tutti i soggetti umani, o a tutti gli esseri viventi, e quindi è più difficile per esse trattare dell'amicizia, che è un rapporto personale e privato: oggi noi intendiamo per amicizia in senso proprio un «reciproco affetto, costante ed operoso, tra persona e persona, nato da una scelta che tiene conto delle conformità dei voleri e dei caratteri, e da una prolungata consuetudine».⁴ Lo stesso Kant, cui si deve una delle poche

analisi filosofiche moderne dell'amicizia ancora citate e studiate, si concentra soprattutto sulle difficoltà e sulle contraddizioni del concetto. Kant sostiene che L'amicizia perfetta è una idea necessaria moralmente ma praticamente irrealizzabile. Cita un motto apocrifo di Aristotele: "Amici miei non ci sono amici!"⁵ Anche prospettive diverse dall'etica deontologica ebbero poco interesse per il fenomeno: ad esempio Kierkegaard sostenne che il valore dell'amicizia è un'idea pagana, cui il cristianesimo dovrebbe rinunciare.⁶ Ciò ha fatto sì che l'amicizia uscisse dal panorama del pensiero etico del secolo XX, e lo studio di essa ad opera dei filosofi antichi apparisse solo come una curiosità storica. Solo quando si ebbero periodi di rinascita di interesse per il pensiero etico antico si ricominciò a discutere dei problemi e del valore morale dell'amicizia; ciò avvenne, ad esempio, nel Rinascimento, soprattutto con Montaigne (*Sur l'amitié, Essais I 28*), il quale sottolineò l'aspetto personale, individuale, irripetibile del rapporto di amicizia. E' frutto di questa rinascita di interesse anche il primo libro di filosofia occidentale apparso in Cina, nel 1596: una raccolta di massime sull'amicizia intitolata *Jiaoyou lun*, opera del missionario gesuita Matteo Ricci. Lo scritto ebbe grande successo tra i letterati locali. Ricci era fortemente influenzato dal Neostoicismo rinascimentale, e nel suo scritto raccolse soprattutto citazioni da Aristotele, Cicerone, Seneca ed Epitteto⁷ Negli anni più recenti,

proprio per questa ragione, si è avuto un ritorno di interesse per il problema filosofico dell'amicizia, soprattutto nella produzione di lingua inglese.⁸

Ma si potrebbe dubitare che la *philia* (lat. *amicitia*) di cui parlano i filosofi antichi e l'amicizia in senso moderno siano la stessa cosa. Il termine *philia* appare piuttosto tardi nella letteratura greca; esso è assente in Omero e nei poeti più antichi, come pure nei Tragici, ed appare per la prima volta in Teognide (VI sec. a.C.). In Omero invece appare il termine *philos*, nel senso di ciò che è caro a qualcuno, che gli è utile e di cui si fida. Esso può essere applicato agli amici in senso proprio, ma anche alle armi, alle parti del corpo, come le mani, o alle facoltà, come il *thumos*, o ai membri del gruppo familiare. Secondo alcuni studiosi, in origine *philos* era un aggettivo possessivo, e vi sono passi omerici in cui esso indica semplicemente ciò che appartiene al soggetto. Anche nei periodi successivi *philos* indica soprattutto ciò che è "caro" a ciascuno, anche oggetti, attività e possessi, come i cavalli (da cui il nome *Philippos*), il vino (da cui il termine *philoinos*, ubriacone), la cultura (da cui il termine celebre di *philosophos*).⁹ E' un uso che si mantiene anche oggi, quando ci serviamo del prefisso *philo-* per indicare chi è favorevole a qualcosa o qualcuno: filoserbo, filantropo, etc. Non mancano usi metaforici e più ampi del termine, ma l'amicizia in senso proprio pare implicare quel tipo di rapporto. Quindi quando il termine

philia appare nei testi greci esso può venire applicato, a seconda dei contesti in cui è usato, a tutto ciò che comporta legami non ostili tra due parti: c'è *philia* anche tra alleati politici (Teogn., vv. 31-128) o tra città legate da trattati di auto reciproco (questo significato è prevalente in Erodoto e Tuciddide, ed appare anche nelle iscrizioni antiche che parlano di "amicizia ed alleanza", *philia kai summachia* tra le città).¹⁰ Una fonte di età ellenistica, riportando il pensiero degli Stoici, afferma:

La *philia* è comunanza di vita... rientrano nella *philia* la familiarità, che è amicizia fra conoscenti; la consuetudine, che è amicizia tra persone abituate le une alle altre; la compagnia, che è amicizia per scelta, come tra coetanei; l'ospitalità, ch'è amicizia fra stranieri. Vi è anche un'amicizia ereditaria, quella fra parenti, e una amorosa, quella dell'amore.¹¹

Si vedano su questo punto le giudiziose osservazioni di A.W. Price: la *philia* greca può estendersi sia ad indicare legami affettivi molto forti, come gli affetti familiari e i rapporti di amore, sia ai casi di pura conoscenza causale. Essa quindi si estende più ampiamente della nostra amicizia in due direzioni opposte. Appare quindi ragionevole l'opinione secondo cui la *philia* antica non corrisponde esattamente al moderno concetto di amicizia. Per questo

alcuni interpreti di lingua inglese hanno proposto di tradurre *philia* con "love", ma questa scelta pare aprire più problemi di quanti non ne risolva.¹² Aristotele da parte sua riconosce l'ampia sfera di significati del termine *philia*, ma propone di disporli in serie gerarchica, distinguendo le forme più compiute di amicizia da quelle più superficiali.

II LA RIFLESSIONE SULL'AMICIZIA PRIMA DI ARISTOTELE.

La riflessione di Aristotele non nasce dal nulla, ma parte da una serie di indagini a lui precedenti. L'etica tradizionale, riassunta in Esiodo, nelle massime dei Sette Savi e in parte rispecchiata anche nei frammenti etici di Democrito, si occupa soprattutto di problemi pratici: come riconoscere il vero amico, come comportarsi con lui, cosa attendersi dagli amici. Abbiamo quindi detti come «Venera gli amici» (Solone); «E' irragionevole dire bene dei nemici e male degli amici» (Pittaco); «Coltiva l'amicizia» (Id.). A Democrito sono attribuiti detti come «Amici non sono tutti i parenti, ma solo quelli che hanno i nostri stessi interessi», «E' facile trovare amici nella buona fortuna, difficilissimo nella cattiva sorte», che hanno un suono prevalentemente pratico, ma nelle sue massime si trova già sottolineato l'elemento della libera scelta e dell'accordo sincero tra amici.¹³ Tradizionalmente la prima riflessione sull'amicizia

in ambito filosofico viene ascritta a Pitagora ed Empedocle, ma i testi che abbiamo sono troppo scarsi per attribuire loro una vera e propria dottrina dell'amicizia. Empedocle pare avere usato nei suoi frammenti il termine *philiê* o *philotês* solo per indicare la forza cosmica che unisce gli elementi simili.¹⁴

Una riflessione sull'amicizia come bene per l'uomo venne fatta in ambiente socratico, e Senofonte, nei *Memorabili*, dedica tutta una serie di capitoli ai rapporti di *philia* (II, 2-6), intendendo con essi i rapporti tra madre e figlio, quelli tra fratelli, ed i rapporti tra amici non legati da parentela. Per questi ultimi Senofonte racconta che Socrate insegnava ai suoi discepoli come farsi degli amici, come comportarsi con loro, e come esaminare chi è degno di essere considerato amico (II 4-6). L'utilitarismo che affiora in queste pagine è spiegato dall'intento di Senofonte, di mostrare come Socrate fosse stato utile alla città e fosse capace di condurre i propri discepoli ad un comportamento virtuoso, in modo da confutare l'accusa a lui fatta, di corrompere i giovani (*mem.* I 2).

Anche Platone ci riporta un dialogo socratico sull'amicizia, il *Liside*, in cui Socrate indaga il termine *philos* e si chiede chi sia l'amico, quali cause abbia l'amicizia, e come si generi. Tra le autorità tradizionali Socrate ricorda i filosofi, come Empedocle, cui attribuisce la tesi che il simile ama il simile, e i poeti, come Esiodo, cui attribuisce la tesi

che il dissimile ama il dissimile (214a, 215c). Nel dialogo Platone usa vari esempi, come il rapporto tra genitori e figli, l'amore per cose inanimate, quello tra buoni e quello tra cattivi, l'amicizia tra medico e malato, ma il centro del suo interesse pare essere il rapporto di amicizia tra cittadini liberi non legati da parentela. Inoltre Platone connette in modo abbastanza stretto *eros* e *philia*, mentre Aristotele esclude dalla sua concezione dell'amicizia e dell'affetto ogni sottotono erotico. La ricerca di Aristotele, come probabilmente quella degli altri Accademici autori di trattati *peri philias*, prende le mosse da questo testo platonico, cui fa molti riferimenti (EE, 1235a 4-20; EN 1155a 32-b 8).¹⁵

III I TRATTATI ARISTOTELICI SULL'AMICIZIA.

Di Aristotele ci sono pervenuti due trattati sull'amicizia, di grande estensione: nell'*Etica Nicomachea* (EN) alle otto pagine dell'edizione Bekker del testo greco, dedicate all'identificazione del bene umano con la felicità e questa con una vita attiva secondo virtù della parte razionale dell'anima (1094 a 1 - 1102 a 4), si contrappongono ben diciassette pagine dedicate all'amicizia. In tutto sono dedicati all'amicizia un libro intero dell'*Etica Eudemia* (EE), il VII, e due libri dell'*Etica*

Nicomachea (VIII-IX). Un quinto delle opere etiche di Aristotele è dedicato a questo tema, il che non è poco. Un ampio esame dell'amicizia si trova infine in *Retorica*, II 4.

L'intento di Aristotele è quello di esaminare l'amicizia come bene umano e come componente della felicità. Inoltre egli intende contrapporsi alle dottrine di alcuni Accademici che avevano ammesso solo una specie di amicizia, quella tra i buoni, e vuole dare una panoramica completa delle forme di *philia* ammesse dai costumi del suo tempo. Questo triplice intento spiega, come nota giustamente Fraisse, la complessità e la lunga articolazione delle sue analisi del fenomeno.¹⁶

Per raggiungere il suo scopo Aristotele si propone di prendere in considerazione tutte le idee correnti sull'amicizia, implicite nel linguaggio e nei costumi, di esaminarne le difficoltà e le contraddizioni, in modo da poter stabilire una teoria filosofica che sia in accordo con quanto è evidente, e salvare quello che di buono vi è nelle teorie dei predecessori (EE, 1235b 13-18; EN 1155a 32 – 1156a 5). Il metodo seguito da Aristotele quindi è quello che i critici di oggi chiamano "metodo dialettico", consistente nello stabilire le opinioni autorevoli, sviluppare e chiarire le ambiguità e le contraddizioni in esse nascoste, per giungere alla fine ad una teoria accettabile da parte del pubblico, filosoficamente fondata e non paradossale (EN 1145b 2-7; EE 1216b 26-1217a 17). Questa indagine ha,

secondo Aristotele, anche uno scopo pratico, infatti egli afferma che scopo della *politikê technê* è stabilire tra i cittadini rapporti di *philia*, da cui facilmente deriva anche il rispetto della giustizia nei rapporti reciproci (EE 1234b 22-25; EN 1155a 22-28).

L'ordinamento delle due discussioni è abbastanza simile; il testo dell'*Etica Eudemia* appare più logicamente coerente ed ordinato, quello dell'*Etica Nicomachea* è più ricco e vario, ma più ripetitivo e disordinato. Vi sono tracce che fanno pensare ad un'origine indipendente di quest'ultimo testo, e ad un suo successivo adattamento alla raccolta di *logoi* a noi pervenuta con il titolo di *Etica Nicomachea*.¹⁷

Vediamo in breve la struttura delle due opere, in modo da avere un'idea dei problemi affrontati da Aristotele.

1. Interesse del tema dell'amicizia e sua connessione con i problemi del bene umano e della felicità; accenno al rapporto tra amicizia e giustizia (EE 1234b 18-1235a 4; EN 1155a 1-31).

2. Le opinioni autorevoli sull'amicizia e le aporie cui esse danno luogo (EE 1235a 24-b 23; EN 1155b 1-16).

3. Soluzione dell'aporia; vi sono tre specie di amicizia, distinte in relazione alla causa finale («tre sono le cause per cui [*di'ha*] la gente ama qualcosa», 1155b 27): amicizia in vista dell'utile, del piacere, del bene o perfetta. Vengono esclusi i sensi metaforici del termine, come quello usato da

Empedocle e in generale dai fisici per indicare le forze cosmiche (EE 1235b 24-1236a 32; EN 1155b 16-1156a 5).

4. Confronto delle tre specie di amicizia tra loro; solo l'amicizia perfetta implica che si vuol bene all'amico per lui stesso; le altre specie vogliono il bene dell'amico solo in quanto egli è utile o piacevole; i giovani sono portati soprattutto all'amicizia per il piacevole, i vecchi all'amicizia per l'utile, le persone di mezza età all'amicizia migliore. L'amicizia perfetta è più stabile delle altre, è più rara, ingloba in sé anche l'utile e il piacevole. Differenza tra *philia* e *philêsis* (= sentimento d'affetto): la prima è uno stato dell'animo stabile e abituale, la seconda è un *pathos* momentaneo (EE 1235b 24-1238b 15; EN 1156a 6-1158a 36).

5. Nuova distinzione: finora si è parlato di amicizia tra uguali; ma si dà amicizia anche tra superiori ed inferiori (genitori/figli, governanti/governati, anziani/giovani etc.). Anche in questo caso si distinguono i tre fini, quindi in tutto le forme principali di amicizia sono sei (EE 1238b 15-1239b 2; EN 1158b 1-28).

Da questo punto in poi la trattazione dell'*Etica Eudemia* e quella dell'*Etica Nicomachea* divergono parzialmente. Seguo d'ora in poi la scansione degli argomenti presente in EN.¹⁸

6. Confronto tra amicizia e giustizia rispetto al problema dell'uguaglianza (EN 1158b 29-1159b 23).

7. Amicizia e giustizia in vari ambiti: i rapporti familiari, i gruppi di amici. Ogni comunità comprende un tipo particolare di rapporto di amicizia ed un tipo specifico di giustizia. Confronto tra i rapporti familiari e le forme di governo della città (EN 1159b 24-1162a 33). In questa sezione il concetto di *philia* è esteso al massimo: Aristotele ricorda che si dicono *philoï* anche i compagni di viaggio e i commilitoni. Egli accetta questo modo di dire in base al principio generale che nella misura in cui si crea una comunità (*koinônia*) si hanno sempre rapporti di giustizia ed amicizia (1159b 26-31).

8. Le liti tra amici; accadono soprattutto nell'amicizia che tende all'utile; come valutare i benefici tra amici; come comportarsi quando uno degli amici è superiore all'altro; la soluzione è l'applicare l'uguaglianza per proporzione (EN 1159b 29-1164b 21).

9. Problemi ed aporie varie: si deve sempre ubbidire al padre o a volte no? Si deve mantenere l'amicizia verso chi cambia? Confronto tra i rapporti di amicizia verso se stessi e verso l'altro; come si comporta la massa (EN 1164b 22-1166b 28)

10. Forme di rapporto simili all'amicizia: benevolenza e concordia (EN 1166b 29-1167b 16: questa sezione pare fuori posto, perchè interrompe l'elenco dei problemi ed aporie).

11. Ulteriori problemi ed aporie: perché i benefattori amano i beneficiati più che quelli, questi? Si deve amare più se stessi o l'altro? L'egoismo è sempre un male? Distinzione di due sensi, buono e cattivo, del termine *philautos*, (=egoista). L'uomo felice ha bisogno di amici o no? Quanti amici si devono avere? Si ha più bisogno di amici nella cattiva sorte o nella buona? Problemi relativi ad amicizia e convivenza (1167b 17-1171a 13).

12. Il trattato si conclude con una citazione di un verso di Teognide: «Da uomini nobili, apprendi nobili azioni» (v. 35, 1172a 14).

E' un modo di concludere che si trova in altri libri di Aristotele che in origine costituivano un trattato indipendente, come il libro XII della *Metafisica*.

IV LA DISTINZIONE DELLE SPECIE DELL'AMICIZIA NELLE DUE ETICHE.

Aristotele applica allo studio dell'amicizia una mossa che si trova anche in altri libri dell'etica, la distinzione di vari significati del termine, cui corrispondono nella realtà enti diversi.

Allo stesso modo in EN V vengono distinte due forme principali di giustizia, generale e particolare, cui poi si aggiunge l'esame di molte altre forme secondarie di

giustizia: commerciale, familiare, naturale, convenzionale etc.

E di nuovo in EN VII, nella sezione dedicata all'*akrasia* o debolezza del volere, Aristotele distingue una forma principale, la debolezza del volere legata al piacere fisico, ed una serie di forme secondarie: debolezza del volere per eccessivo desiderio di beni stimabili (come onore e vittoria), bestialità, eccessiva aggressività.

Inoltre Aristotele, in molti casi, distingue da alcune forme di stato abituale dell'animo, come le varie specie di giustizia, altri stati d'animo che non rientrano nel concetto generale ed hanno solo qualche somiglianza con esso: per esempio l'equità rispetto alla giustizia, e il senno e la perspicacia rispetto alla saggezza.

Anche in EN VIII-IX ed EE VII Aristotele, dopo aver distinto una forma principale e due forme secondarie di amicizia, ricorda due rapporti, concordia e benevolenza, che amicizia non sono, ed inoltre il sentimento di affetto, o *philotês*, che è uno stato emotivo e non un rapporto stabile tra due persone.

Si pone quindi un problema definitorio molto complesso. Aristotele ammette in questi casi l'esistenza di alcuni enti che, nonostante le loro differenze, possono essere fatti rientrare tutti nello stesso insieme, e distingue da questi degli altri enti che, pur essendo simili ai primi, non

possono essere inclusi nell'insieme dato. Si tratta quindi di trovare un criterio per distinguere i primi dai secondi.

Il punto di partenza in indagini di questo tipo è linguistico. L'indagine, tuttavia, non è semplicemente linguistica, perché Aristotele cerca la definizione reale del termine, quella che descrive la natura dell'ente sottostante, e non solo la definizione nominale di esso, quella che ne descrive l'uso nel linguaggio corrente. Aristotele si chiede se "amicizia" sia un termine del tutto equivoco (o "sinonimo", in linguaggio aristotelico) come il termine "cane", che può designare sia un animale sia una costellazione, o invece abbia un solo significato (cioè sia "omonimo", in linguaggio aristotelico).

Il caso più semplice di omonimia che tra specie diverse è quello in cui un termine è genericamente omonimo, cioè indica il genere, come "animale". Il termine "animale" infatti si applica a varie specie viventi (pesci, mammiferi, uccelli) ognuna delle quali realizza in modo diverso l'essere-un-animale; ma la definizione di animale vale nello stesso modo per ognuna delle specie. Aristotele però rifiuta la possibilità di dare una definizione "per genere e specie" dell'amicizia (cfr. EN 1155b 10-15; EE 1236a 15-17). Essa verrebbe ad essere la definizione intensionale di questa relazione, e risolverebbe in modo semplice e chiaro il problema, esprimendo le condizioni necessarie e sufficienti per includere le varie forme di rapporto in un insieme

chiaramente delimitato; ma questa strada non può essere percorsa. Il motivo che Aristotele adduce è che le varie forme di amicizia da esaminare non si trovano tutte sullo stesso piano dal punto di vista logico ed ontologico, ma alcune sono "prime" rispetto ad altre, mentre le specie di un genere stanno tutte sullo stesso piano.

D'altra parte Aristotele non vuole considerare *philia* un termine del tutto equivoco, e nemmeno il concetto di "somiglianze di famiglia", tipico di Wittgenstein, potrebbe essere applicato a questa situazione, dato che Aristotele ammette delle caratteristiche comuni a tutte le specie di amicizia. Infatti nel concetto di "somiglianze di famiglia" i termini sono connessi da una serie di caratteristiche comuni a molti di loro, ma senza che vi sia una sola caratteristica comune a tutti, come appunto avviene tra i membri di una stessa famiglia. La situazione che Aristotele vuole descrivere si trova a metà tra questi due estremi.

Nelle due *Etiche* troviamo due soluzioni diverse a questo problema. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele pone tra le varie forme di amicizia un tipo di rapporto *pros hen*, in cui le varie accezioni fanno tutte riferimento ad un termine primo. Gli interpreti di lingua inglese usano chiamare *focal meaning* questo tipo di connessione. Egli dice:

E' dunque necessario che vi siano tre tipi di amicizia,
e che non siano definiti tutti secondo una sola

definizione o come specie di uno stesso genere, né che tra di esse vi sia solo il nome in comune. Infatti esse sono dette "amicizia" in relazione a un solo termine primo, come avviene del caso del termine "medico", infatti diciamo "medico" sia un'anima sia un corpo sia uno strumento, sia un'attività, ma, a parlare in senso proprio, "medico" è solo ciò che lo è in senso primo, e di cui abbiamo una definizione: per esempio "strumento medico" è quello di cui potrebbe servirsi il medico; ma nella definizione di "medico" non è inclusa la definizione di "strumento" (1236a 15-21).

Questo stesso rapporto si dà tra i generi dell'essere: nella *Metafisica* Aristotele dice che l'essere non è un termine puramente equivoco, ma si dice in molti sensi, che però sono tutti in riferimento ad un solo significato primo, la sostanza. Allo stesso modo, egli spiega, "medico" si dice di ciò che possiede la medicina, o la produce, o ne deriva (IV 2). Il *focal meaning* quindi è una delle nozioni centrali dell'ontologia aristotelica.

Nell'*Etica Nicomachea*, invece, Aristotele si astiene dal fare riferimento al *focal meaning*. Egli, per prima cosa, stabilisce che vi sono delle caratteristiche comuni, *sine qua non*, a tutti i tipi di amicizia: l'essere benevoli, il desiderare reciprocamente il bene l'uno dell'altro, e il farlo in modo non celato (1156a 3-5). La mancanza di una di queste

condizioni comporta l'esclusione di una certa relazione dall'insieme chiamato "amicizia": per esempio la "benevolenza", in cui si vuole il bene di un altro senza che vi sia contraccambio, non è una forma di amicizia (1155b 33-1156a 1; 1166b 29-1167a 21).

In secondo luogo Aristotele distingue l'amicizia *teleia*, perfetta, dalle altre forme, e stabilisce tra loro un rapporto di *homoiôma* (somiglianza):

Questa è l'amicizia perfetta... quella che invece ha per causa il piacere ha somiglianza con questa, infatti anche i buoni sono reciprocamente piacevoli, e lo stesso vale per quella che ha per causa l'utile, infatti anche i buoni sono utili reciprocamente» (1156b 35-1157a 3); «dobbiamo chiamare "amici" anche persone del genere [=quelli per l'utile e quelli per il piacere], di modo che le specie di amicizia saranno più d'una, e, in senso prioritario e fondamentale [*prôtôs kai kuriôs*], chiameremo "amicizia" quella che si dà tra buoni in quanto buoni, mentre le altre per somiglianza [*kath'homoiotêta*] (1157a 29-32).

Infine Aristotele più volte qualifica come "amicizie per accidente" (*kata sumbebêkos*) le due forme inferiori: «quindi queste amicizie sono tali per accidente, e non si generano in quanto l'amato è amato per quello che è, ma perché gli uni ne traggono un vantaggio e gli altri un

piacere» (1156a 17-19); «questi saranno amici in senso assoluto [*haplôs*], gli altri lo saranno per accidente e in quanto somigliano ai primi [*kata sumbebêkos kai tôi ômoiôsthai toutois*]» (1157b 4-5). In questo modo Aristotele cerca di mettere ordine nel complesso fenomeno della *philia* greca.

V I PUNTI PIÙ DISCUSSI DALLA CRITICA MODERNA. ANCORA SULLE
TRE SPECIE DI AMICIZIA.

La critica moderna si è concentrata soprattutto su alcuni punti di questo vasto insieme di testi. Da un certo punto di vista quindi i libri sull'amicizia rimangono ancora tra le parti meno esplorate dell'etica di Aristotele.¹⁹

In primo luogo vi è stata un'ampia discussione sulla distinzione delle forme di amicizia. L'interpretazione tradizionale, che si trova già nel più antico commentatore di Aristotele, Aspasio (II sec. d. C.), e prosegue poi fino ai giorni nostri, soprattutto nella letteratura critica di lingua francese, identifica il rapporto di "somiglianza" descritto nell'*Etica Nicomachea* con il rapporto *pros hen* descritto nell'*Etica Eudemia*.²⁰ Altri critici moderni²¹, però, hanno osservato che nel *focal meaning* si ha, tra l'altro, una forma di priorità logica, per cui la nozione del termine primo è in qualche modo inclusa in quella dei termini dipendenti, ma

non viceversa. Ciò rende difficile l'applicazione della spiegazione al caso dell'amicizia: la definizione dell'amicizia in senso proprio, che consiste nell'amare l'amico per lui stesso, non appare chiaramente essere inclusa nella definizione delle altre forme di amicizia, che consistono nell'amare l'amico in quanto è piacevole o in quanto è utile. Quindi la spiegazione dell'*Etica Eudemia*, secondo costoro, deve essere considerata provvisoria e non definitiva. Inoltre si è notato che il rapporto *pros hen* non è mai citato nell'*Etica Nicomachea*, infatti difficilmente esso potrebbe applicarsi al caso dell'amicizia, perché questo rapporto non pone un limite preciso tra cosa può essere considerato "amicizia" e cosa non lo è: in base al *pros hen* anche la benevolenza potrebbe essere considerata amicizia.

Altri, come Percival e Fortenbaugh, pensano quindi che la "somiglianza" corrisponda piuttosto ad un rapporto di analogia. Tra le forme di amicizia, però non si avrebbe una analogia di proporzione, in cui $A:B = C:D$, come nel famoso esempio «La giovinezza è l'alba della vita». Si avrebbe piuttosto una analogia simile all'*analogia attributionis* medievale, in cui il primo termine incarna il significato in senso prioritario, e gli altri lo realizzano solo in senso derivato. I critici che sostengono questa posizione partono dall'osservazione, in sé giusta, che le tre caratteristiche proprie di ogni forma di amicizia, citate prima, sono da considerarsi come condizioni necessarie ma

non sufficienti, e che quindi le forme inferiori sono analoghe all'amicizia perfetta, ma non sono veramente amicizia; esse sono solo degli abbozzi dell'amicizia vera.

Altri ancora, come Walker, e soprattutto Cooper, rifiutano di vedere una qualche forma di analogia tra le varie specie di amicizia, ed hanno considerato le tre condizioni sopraddette come necessarie e sufficienti: basta che si diano queste tre caratteristiche per avere amicizia. Mentre Walker pare esitante nel considerare le due forme inferiori di amicizia delle amicizie vere e proprie, Cooper ha fortemente insistito sul fatto che in ognuna delle tre forme di amicizia l'amico vuole il bene dell'altro per lui stesso, non in modo egoistico o strumentale e sulla base di una lunga frequentazione. L'esempio che egli fa è quello di un uomo d'affari che, attraverso un rapporto frequente e vantaggioso con un cliente, diviene suo amico, o quello di due amanti che cominciano ad apprezzarsi non solo per il piacere fisico che si danno reciprocamente, ma anche per il loro carattere. A questi casi Cooper aggiunge anche la *philia politikê*, di cui Aristotele parla nell'*Etica Eudemia* (1242b 22-3): essa lega i concittadini tra loro, in quanto ognuno vuole il bene dell'altro per lui stesso, in quanto riconosce che il bene di tutti è utile anche a sé.

Un'obiezione a questa interpretazione potrebbe essere il fatto che le due forme inferiori di amicizia sono dette "accidentali" da Aristotele; ma, secondo Cooper,

Aristotele le denomina in questo modo non perché esse non siano amicizie vere e proprie, ma perché l'essere utile e l'essere piacevole non è una caratteristica essenziale di una persona, è transeunte, e legata alle circostanze: accade di essere utile e piacevole, non per la propria interna natura. Le amicizie accidentali quindi sarebbero, per così dire, amicizie vere che si producono per cause accidentali; quest'ultima spiegazione è stata accettata anche da Pakaluk, nel suo commento recente ad EN VIII-IX.

La soluzione trovata da Cooper è importante perché salvaguarda quello che è l'intento fondamentale della classificazione di Aristotele, l'ammettere le due forme inferiori tra le amicizie vere e proprie, pur sottolineando la loro imperfezione rispetto all'amicizia perfetta che si ha solo tra buoni. In questo senso la teoria aristotelica dell'amicizia si trova a superare l'impasse descritta da Kant, per cui l'amicizia è una idea necessaria in quanto è oggetto di dovere (*Pflicht*), ma risulta praticamente irrealizzabile a causa di numerose contraddizioni ed opposizioni psicologiche, che dipendono dalla sua irraggiungibile perfezione.

Gli studiosi successivi hanno accettato la posizione di Cooper solo in parte. Price ritiene che le forme inferiori di amicizia sono caratterizzate tutte dal volere il bene dell'amico, ma che solo quella perfetta vuole il bene dell'amico per lui stesso, e lo stesso fanno Pangle e Pakaluk.

Entrambi però ammettono che le due forme inferiori siano amicizie vere e proprie e non solo amicizie apparenti. Più di recente Calvo ha sostenuto che nelle amicizie inferiori si ha un uso del termine "amicizia" modificato rispetto a quello proprio, attraverso l'aggiunta di specificazioni come "in vista dell'utile" e "in vista del piacere". In questo senso la virtù completa è logicamente precedente alle altre forme di amicizia, mentre le altre hanno solo una somiglianza generica con essa. Quindi tutte le forme di amicizia consistono nel desiderare il bene dell'amico, ma solo quella perfetta lo desidera per quello che l'amico è.

La discussione sulle forme di amicizia è interessante non solo dal punto di vista del contenuto, ma anche, e forse soprattutto, dal punto di vista logico-metafisico, perché mostra come Aristotele cerchi costantemente, a partire dal linguaggio comune, di descrivere una serie di strutture ontologiche che rendano conto dei fenomeni e insieme li razionalizzino, con una mescolanza originale di descrittivo e normativo. Tra il considerare *philia* solo quella tra buoni, come faranno poi gli Stoici, e l'accettare tutti gli usi correnti di *philia*, Aristotele percorre la strada intermedia di una ricerca della natura della nozione, e di una gradazione della definizione risultante, tale da permettergli di delimitare chiaramente cosa è, sia pure in modo imperfetto, amicizia, da ciò che non lo è.

VI - I PUNTI PIÙ DISCUSSI DALLA CRITICA MODERNA. ALTRI PROBLEMI.

Più legate al problema morale ed al contenuto della nozione di amicizia sono le discussioni degli altri punti su cui si è concentrata la critica contemporanea. Essi sono: il rapporto tra felicità ed amicizia, il rapporto tra amicizia e conoscenza di sé, il problema se in Aristotele sia davvero possibile amare l'amico per se stesso, il tentativo aristotelico di fondare l'amicizia sull'amore di se stessi. In questa sezione procederemo in modo molto rapido, limitandoci ad accennare ai problemi ed alle principali soluzioni proposte.

1) Il rapporto tra amicizia e felicità è posto da Aristotele nella forma di una questione: l'uomo felice è autosufficiente, quindi avrà bisogno di amici o no? Questa questione è discussa nelle due *Etiche* (EE VII 12; EN IX 9), e risolta con argomenti parzialmente differenti. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele sottolinea soprattutto, in negativo, la differenza tra l'autosufficienza divina e la condizione umana. Il dio è del tutto autosufficiente, non pensa altro che se stesso, e non ha bisogno di altro per conoscere se stesso. L'uomo invece, pur avendo nella conoscenza, e soprattutto nel conoscere se stessi, l'attività migliore, realizza questa sua attività soprattutto attraverso la conoscenza di un individuo simile a lui, eppure distinto: «percepire l'amico è percepire in qualche modo se stesso e conoscere in qualche modo se stesso» (EE 1245a 35-7).

La critica ha molto insistito su questo punto: Aubenque ha notato come l'amicizia sia il sostituto molto

imperfetto dell'autosufficienza divina, un *pis aller* attraverso cui l'uomo felice imita il dio. Altri, come Gadamer, Vernant, etc. hanno contrapposto all'introspezione dei moderni, in cui l'io è come un mondo da esplorare indagando se stessi, lo sguardo greco, rivolto essenzialmente verso l'esterno, e in cui la conoscenza dell'io avviene attraverso la conoscenza dell'altro. L'ingiunzione scritta nel frontone del tempio di Apollo a Delfi, «Conosci te stesso», sarebbe realizzabile, per i Greci, solo attraverso il rispecchiamento del nostro io nell'io altrui.²²

Nell'*Etica Nicomachea*, invece, Aristotele adotta un approccio diverso. Non si basa più sul paragone con il dio e fa invece riferimento al suo celebre principio secondo cui l'uomo è *zoon politikon*, animale sociale. Già nel libro I, trattando *ex professo* della felicità, Aristotele cita questo assioma, quando stabilisce che l'autosufficienza, caratteristica tipica dell'uomo felice, non esclude che egli viva una vita di relazione, con parenti amici e concittadini «poiché per natura l'uomo è animale sociale» (1097b 11, cfr. 1099a 34-b 2, in cui gli amici utili sono elencati tra i beni esterni indispensabili alla felicità).

In EN IX 9 Aristotele ribadisce questo punto, considerando in modo positivo quella che nell'EE appariva come una insufficienza rispetto all'autarchia divina. Ora egli sostiene che per molti motivi l'uomo felice avrà bisogno di amici. Prima di tutto ci vorranno amici per avere

persone rispetto alle quali esercitare le proprie virtù sociali (come generosità, veridicità, cortesia etc.); inoltre essere attivi in solitudine è difficile, mentre è più facile agire in comunità; inoltre la vita solitaria è spiacevole, mentre la vita in comune è piacevole, ed è piacevole osservare le azioni virtuose degli amici come se fossero le nostre. In questo passo Aristotele riafferma che la vita e l'attività umana ha il suo centro nel pensare e nell'autoconsapevolezza, ma non dice più che la percezione di sé passa attraverso la percezione dell'amico (EN 1170a 13-b 14). In questi argomenti manca ogni riferimento all'autocoscienza, che invece era il tema centrale della discussione che si trova nell'EE.

Alcuni interpreti hanno trasportato nell'EN l'argomento di EE, ma è importante notare come nelle due etiche l'approccio sia diverso.²³ L'argomento di Aristotele riguarda soprattutto il tipo di felicità incarnato nel *bios politikos*, la vita del cittadino nella *polis*. Infatti egli parla di attività virtuose di tipo sociale, proprie della vita comune degli uomini. Ma anche nella felicità suprema, nel *bios theoretikos* o "vita contemplativa", che è la forma di vita che più si avvicina all'autosufficienza divina, Aristotele ammette che la condizione migliore è quella di chi agisce teoricamente in compagnia di *sunergous*, collaboratori e si dedica ad attività intellettuali insieme ad essi (EN 1172a 5; 1177a 34).

Non è difficile vedere in questa asserzione un accenno alla vita delle scuole filosofiche, in specie dell'Accademia, anche perché Aristotele, proprio nell'EN, designa Platone e i suoi discepoli con il termine *philoï andres*, persone amiche (1096a13). Un autore recente ha sostenuto che la radice più importante del rapporto amicale in Aristotele «is conversation». ²⁴

2) Un'obiezione alla teoria aristotelica dell'amicizia è stata rivolta da vari critici, i quali hanno affermato che, nonostante Aristotele sostenga che nell'amicizia perfetta si ama l'amico per se stesso, in realtà ciò che viene amato non è l'individuo nella sua singolarità irriducibile, ma piuttosto il fatto che in lui siano istanziate le virtù e le attività ad esse relative. Quindi, a differenza di Montaigne, Aristotele non amerebbe Etienne de La Boétie come individuo storicamente dato e irripetibile ma solo come un esemplare di uomo virtuoso. A questa posizione critica altri hanno risposto che la concezione moderna dell'amicizia si scontra con la tesi, altrettanto moderna, dell'inconoscibilità dell'altro. L'amicizia diviene, nel pensiero moderno, solo una «magica attrazione» (Goethe) non spiegabile. Invece Aristotele, considerando l'amico virtuoso come l'incarnazione particolare di una essenza universale, riesce a mediare nella sua teoria dell'amicizia tra esigenza di imparzialità e particolarismo etico. La tesi ci pare ben fondata: infatti se è vero che per Aristotele l'individualità è

caratterizzata da aspetti accidentali, tuttavia è anche vero che l'essenza non si dà mai, se non in individui concreti. Quindi nell'amicizia migliore non si ama il virtuoso in generale, ma questo personaggio qui, Socrate, che incarna l'eccellenza umana a modo suo.²⁵

3) Infine Aristotele in EN IX 4 afferma che i rapporti di amicizia (*ta philika*) che si hanno con gli amici, e in base ai quali si definiscono le specie di amicizia, paiono derivare da quelli che si hanno verso se stessi. Aristotele discute questa opinione, e conclude che, mentre non è certo che si possa parlare di amicizia verso se stessi, le caratteristiche che l'uomo virtuoso ha verso se stesso si ritrovano anche nei rapporti che egli ha verso gli altri uomini virtuosi: essere in accordo con sé, volere il proprio bene, vivere con se stesso, rallegrarsi e addolorarsi in relazione a se stesso, dato che l'amico è un altro se stesso (*allos autos*, 1166a 32).

Gli interpreti più antichi, come Ross e Gauthier, hanno visto in questa teoria un tentativo da parte di Aristotele di superare l'opposizione tra egoismo ed altruismo, ma hanno giudicato non riuscito questo tentativo. Aristotele infatti non avrebbe saputo superare né l'egoismo psicologico né quello etico.

I critici più recenti, anche in questo caso, hanno difeso Aristotele, soprattutto in base alla sua teoria del *kalon*, che imporrebbe di considerare l'altro come se stessi, in modo imparziale. Ma la difesa ad alcuni è parsa andare troppo

oltre. Infatti Aristotele pare dare per scontato che si voglia il bene dell'altro, se per l'altro si intende non chiunque in quanto soggetto morale, ma la persona vicina a noi, il parente, l'amico o il concittadino.²⁶

VII – CONCLUSIONI.

E' tempo di tirare le somme. Aristotele considera l'amicizia un bene, e come tale ne fa un oggetto dell'etica. L'amicizia è una componente della vita felice; se l'interpretazione delle forme di amicizia che abbiamo riportato prima è esatta, nella vita felice non si avranno solo amicizie perfette ma, accanto a queste, anche amicizie utili o piacevoli. L'impulso ad essere amici è spontaneo; alcuni rapporti amichevoli sono dati, poiché l'uomo è animale non solo sociale, ma naturalmente portato a fondare una famiglia (EE 1242a 23; EN VIII 1), ma altri, i più importanti, invece vengono scelti.

Dal punto di vista politico l'amicizia e la concordia tra i cittadini sono un bene superiore alla giustizia: nella città non si deve solo volere il rispetto rigido dei propri diritti e di quelli altrui, ma si deve avere quel di più di benevolenza verso gli altri e di concordia che facilita la vita comune.

Siccome compito dell'etica è cercare non solo il bene del singolo, ma anche, e soprattutto, quello della comunità

politica (cfr. EN 1094b 9-10), l'indagine di Aristotele non si estende solo alle amicizie proprie del saggio, o del teoreta, ma comporta anche lo studio delle forme di *philia* correnti nella *polis*, e della valutazione degli obblighi reciproci anche in questi tipi di rapporto. I libri delle due *Etiche* dedicati all'amicizia non sono soltanto una descrizione dell'amicizia perfetta, né un trattato sociologico sui rapporti tra cittadini, ma una descrizione delle varie forme di rapporto umano dal punto di vista del bene realizzabile in una società concreta; per questo lo studio dell'amicizia interessa il futuro legislatore.

Aristotele, ovviamente, aveva in mente l'Atene del suo tempo, ma alcune delle sue idee possono essere interessanti anche oggi. Ciò si deve al fatto che, nella ricerca della natura e dell'essenza del legame di amicizia, Aristotele riesce a distaccarsi dai dati storici particolari ed a cogliere alcune caratteristiche permanenti di quel «legame intimo, leale ed affettuoso, che le persone scelgono di stabilire tra loro e che si afferma al di là dei legami di solidarietà innata che derivano al singolo dalla sua appartenenza a comunità di cui è membro automaticamente, come la famiglia, la tribù o la casta».²⁷

NOTAS

¹Una versione italiana di questo testo è stata pubblicata nel “Bollettino della Società filosofica italiana”, n. 195 (2008), pp. 13-28.

² Professore ordinario di Storia della filosofia antica nell'Università di Venezia. Membro del Comitato scientifico del Centre of Philosophy of the University of Lisbon. Corrépondant du Collège International de Philosophie (Paris). E-mail: natali@unive.it.

³ A partire dal *Liside* di Platone, a vari filosofi sono attribuiti dei trattati *peri philias*, sull'amicizia; tra i discepoli diretti di Platone: Speusippo, Senocrate, Filippo di Opunte ed Aristotele. Per la scuola peripatetica abbiamo la *Grande etica*, attribuita ad Aristotele ma molto probabilmente successiva, che esamina il tema dell'amicizia (II, 11-17), con una trattazione molto vicina a quella dell'*Etica Eudemia*. A Teofrasto è attribuito un trattato *peri philias* in tre libri, di cui Gellio riporta ampi estratti (I 3, 8-14 e 21-29). Un compendio di etica peripatetica tramandatoci sotto il nome di Ario Didimo (I sec. a. C.) presenta un breve riassunto anche della teoria dell'amicizia (Stobeo, p. 143, 1-16, ed. Wachsmuth). Trattarono dell'amicizia gli Stoici Cleante e Crisippo (cfr. Diogene Laerzio IV 4 e 12; VII 174; Suid. S.v. *Philosophos*; Plutarco *De stoic. Rep.* 1039b). Per le teorie epicuree, cfr. *Kuriai doxai* 27; *Sentenze vaticane* 23, 52, 78; Cic. *De fin.* I, 66-7. Abbiamo frammenti di una *Lettera sull'amicizia* scritta da Plutarco (fr. 167 Sandbach). In latino ci resta il trattato di Cicerone *Laelius de amicitia*, molto influenzato nelle sue dottrine dall'ambiente politico e nobile romano.

⁴ G. Devoto - G.C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2008, I ed. 1970, s.v.

⁵ *Metafisica dei costumi*, Parte II, §§ 46-47; a questo testo, più che ad Aristotele, si ispira J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), trad. ital.

Cortina, Milano 1995, nonostante faccia frequente riferimento alle due *Etiche* di Aristotele.

⁶ S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Meditazioni cristiane in forma di discorso*, trad. ital. Rusconi, Milano 1983, pp. 195-212: Kierkegaard considera l'amore cristiano come un 'dovere' dato che è verso tutti e si fonda sull'abnegazione, a differenza dell'amicizia pagana che si fonda sull'affinità.

⁷ Se ne veda una recente traduzione italiana con commento: F. Mignini (a cura di), *Matteo Ricci. Dell'amicizia*, Quodlibet, Macerata 2005.

⁸ Ad esempio, la classica *Encyclopaedia of philosophy*, Macmillan, New York-London 1967, non ha una voce specifica sull'amicizia; invece la più recente *Routledge Encyclopaedia of philosophy*, Routledge, London 1998, vol. III, pp. 794-7, ha un utile contributo di N.K. Badwhar, che ha curato anche la raccolta di saggi *Friendship. A philosophical reader*, Cornell U.P., Ithaca-London 1993. In italiano si trova solo la voce di E. Centineo – F. Peratoner, *Amicizia*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. I, pp. 341-5. Per una storia sintetica e completa del concetto ci si deve rivolgere, come d'abitudine, all'*Historisches Wörterbuch der Philosophie, s.v. Freundschaft*, Schwabe, Basel – Stuttgart 1972, vol. II, pp. 1106-1114.

⁹ Sul termine e il concetto di *philia* nel mondo greco vedi F. Dirlmeier, *Philos und phlia im vorhellenistischen Griechentum*, Dissertazione dottorale, München 1931; nella nostra lingua vi è un ottimo panorama di L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993; vedi anche la raccolta di saggi a cura di E. Spinelli, *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma 2006. Gli studi antropologici, dalla prima parte del secolo XX in poi, hanno visto nell'amicizia antica soprattutto un fenomeno sociale e non un rapporto volontario ed emotivamente colorato; per una reazione tendente a rivalutare gli aspetti personali e

derivanti da una scelta del rapporto di amicizia nel mondo antico, cfr. D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge U.P., Cambridge 1997.

¹⁰ Herod. III 82, 35; Thuc. I 137, 4 e in molti altri luoghi; sull'uso politico e diplomatico di *philia*, cfr. la raccolta di documenti di G. Panessa, Philiai. *L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.

¹¹ Ario Didimo in Stobeo, II p. 74, 5-10 (Wachsmuth, trad. Viano modificata, cfr. C. Natali, a cura di, *Ario Didimo, Diogene Laerzio. Etica Stoica*, Laterza, Roma-Bari 1999).

¹² Cf. G. Vlastos, *Platonic studies*, Princeton U.P., Princeton 1973, p. 4; M. Nussbaum, *La fragilità del bene* (1986), trad. ital. Il Mulino, Bologna 1988, pp. 597 e 638-40; A.W. Price, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 11.

¹³ Cfr. Sette Sapianti, test. 3 b ed e; Democr. fragg. 107 e 106 (Diels-Kranz). Su Democrito, cfr. E. Spinelli, "Un comune sentire": *amicizia e filosofia in Democrito*, in *Amicizia e concordia*, cit., pp. 95-116.

¹⁴ Per Pitagora cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 230; Empedocle, fr. 17 e test. 28 (Diels-Kranz).

¹⁵ Sul confronto di Aristotele con il *Liside* vedi L.S. Pangle, *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge U.P., Cambridge 2003.

¹⁶ J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974, p. 279; cfr. anche Pangle, p. 16.

¹⁷ Sui problemi dell'origine e composizione del testo cfr. Ch. Rowe, *The "Eudemian" and "Nicomachean" ethics. A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1971. Abbiamo espresso la nostra opinione su queste questioni nell'articolo intitolato *O Logos peri philias. Notas sobre a natureza e os propósitos dos*

livros VIII - IX da *Ética Nicomaqueia*, «Journal of ancient philosophy» 2 (2008), reperibile nel sito www.filosofiaantiga.com.

¹⁸Le differenze principali secondo Rowe, p. 54, sono: la discussione sull'amicizia verso se stessi in EE precede la discussione dei rapporti tra amicizia e giustizia, e in EN invece la segue; EN omette una breve discussione sui rapporti tra vari tipi di amicizia presente in EE (1244a 20-b 6) ed aggiunge invece due problemi di cui non vi è traccia in EE: dobbiamo rompere l'amicizia se l'amico cambia? (1165a 36-b6) e si deve amare soprattutto se stessi o l'altro? (1168a 28-1169b 2).

¹⁹Tuttavia la recente monografia di S. Stern-Gillet, *Aristotle's philosophy of friendship*, S.U.N.Y. Press, Albany 1995, quella di Pangle, cit., e il commento di M. Pakaluk, *Aristotle. Nicomachean Ethics books VIII and IX*, transl. with a comm., Clarendon Press, Oxford 1998, danno una buona panoramica delle questioni principali.

²⁰Aspasio, in *Ethica Nicomachea*, ed. Heylbut, Berlin 1889, p. 160, 27-32; R.A. Gauthier - J.Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Introd. trad et comm., Publ. Univ. de Louvain - Nauwelaerts, Paris - Louvain, II ed. 1970, vol. II, pp. 668-9; Fraisse, pp. 228-9; J.F. Balaudé, *Introduction, a Aristote, Éthique à Nicomaque, livres VIII-IX. Sur l'amitié*, Librairie Générale Française, Paris 2001, pp. 79-80.

²¹J. Burnet, *The ethics of Aristotle*, ed. with and introd. and comm., Methuen, London 1900, p. 365; J. Percival, *Aristotle on friendship*, Cambridge U.P., Cambridge 1940, pp. 22-23; M. Van Straaten - J. De Vries, *Notes on the VIII and IX books of Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Mnemosyne» 13, 1960, pp. 205-6; W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's analysis of friendship: function and analogy, resemblance and focal meaning*, «Phronesis» 20, 1975, pp. 57-9; A.D.M. Walker, *Aristotle's account of friendship in the Nicomachean ethics*, «Phronesis», 24, (1979), pp. 180-196; J. Cooper, *Aristotle on the forms of friendship* (1976-7), ora in Id., *Reason and emotion*, Princeton U.P., Princeton 1999, pp. 312-

335; Price, pp. 131-161; Pakaluk, pp.68-69; Pangle, pp. 39-48; T. Calvo-Martinez, *La unidad de la nocion de philia en Aristoteles*, «Metexis» 20, 2007, pp. 63-82.

²² Questa tesi è esposta in modo anche più chiaro nella *Grande Etica*, 1213a 10-26; ha un precedente nell'*Alcibiade primo*, 132c-133c che collega esplicitamente il detto delfico al rapporto tra amici. Cfr. P. Aubenque, *L'amitié chez Aristote* (1956), ora in *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, pp. 179-182; J.P. Vernant, *L'individuo, la morte e l'amore* (1989), trad. ital., Cortina, Milano 2000, pp. 201-2; Fraisse, 238-252; H. G. Gadamer, *Amicizia e conoscenza di sé. Il ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, trad. ital. in V. Verra (a cura di), *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 93-109; Id. *Amicizia e solidarietà*, trad. ital. in R. Dottori (a cura di), *La responsabilità del pensare*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 64-74; B. Williams, *Sorte morale* (1981), trad. ital. Il Saggiatore, Milano 1987, p. 27, critica Aristotele per aver voluto ridurre l'amico a puro doppio di se stessi; ma cfr. EE 1234a 34-5: «E tuttavia l'amico vuole essere come un io separato». W.F.R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford 1968, pp. 331-2 obietta che non si possono conoscere i pensieri altrui come se fossero i propri.

²³ J.A. Stewart, *Notes on Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1898, vol. II, p. 392, interpreta l'EN alla luce dell'EE; *contra*, Gauthier, vol. II, pp. 760-2, che tuttavia ritiene superiore la discussione dell'EE; E. Berti, *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia* (2003), ora in *Nuovi studi aristotelici III, Filosofia pratica*, Morcelliana, Milano 2008, pp. 147-151; J. Cooper, *Friendship and the good in Aristotle* (1977), ora in *Reason and emotion*, pp. 337-355.

²⁴ Pangle, p. 191: la "conversazione" di cui parla qui l'autrice deve essere intesa probabilmente in senso ermeneutico, come il muovere dalle differenze verso la fusione di orizzonti e la verità nel rispetto delle

differenti soggettività. Sul tema vedi anche N. Sherman, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford U.P., Oxford 1989, pp. 118-56: *The shared life*.

²⁵ L'obiezione è formulata in modo molto chiaro da G. Vlastos, *The individual as object of love in Plato*, (1969), ora in *Platonic studies*, pp. 3-42, in part. p. 33; cfr. anche A.W.H. Adkins, *Amicizia e autosufficienza in Omero e Aristotele* (1963), trad. ital. in *Amicizia e concordia*, cit., pp. 11-44. La critica di queste posizioni si trova in Price, pp. 103-30; Stern-Gillet, pp. 60-75 e 171-7; Konstan, p. 76.

²⁶ Ross, p. 221; Gauthier, Vol. II, p. 747-8; Hardie, pp. 327-31; D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele* (1970), trad. ital. Lampugnani Nigri, Milano 1973, pp. 164-5, il quale osserva che in Aristotele, in fondo, il saggio sceglie sempre nel proprio interesse; contro questa posizione vedi J. Annas, *Plato and Aristotle on friendship and altruism*, «Mind» 86, 1977, pp. 532-54. T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's theory of moral insight*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 44, attribuisce ad A. una posizione simile a quella di Nagel: il concetto di *kalon* comporta che si consideri se stessi impersonalmente, e che si applichi a se stessi un fine oggettivamente buono anche se si va contro il proprio interesse soggettivo. (cfr. T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo* (1970), trad. ital. Il Mulino, Bologna 1994). Obiezioni in A. Madigan, *Eth, Nic. 9.8: beyond egoism and altruism*. in J.P. Anton and A. Preus, *Essays in ancient greek philosophy, 4: Aristotle's ethics*, S.U.N.Y. Press, Albany 1991, pp. 82-90; come anche Annas, osserva che il richiamo che Aristotele fa al *nous* ed al *kalon* per sostenere che il saggio farà sacrificio anche della sua vita per il bene non comporta un richiamo all'universalità e imparzialità delle regole, ma solo all'amore di sé, sia pure ben inteso. Vedi anche Stern-Gillet, pp. 104-108, Konstan, p. 77, e K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele* (1974), trad. ital. Paideia, Brescia 1983, pp. 453-4, con una posizione non molto diversa.

²⁷Parafraza la definizione di Konstan, p. 1.

ARISTOTE ET LA RHÉTORIQUE DES ÉMOTIONS: THÉORIE ET MODE D'EMPLOI

Cristina Viano¹

RÉSUMÉ : Par rapport à la division aristotélicienne des savoirs en sciences théorétiques, arts pratiques, arts productifs et méthodes ou instruments (*organa*), la rhétorique est une discipline difficile à caser. De même, l'ouvrage intitulé *Rhétorique* a été considéré tantôt comme un manuel pratique pour former les orateurs tantôt comme un ouvrage théorique sur la persuasion. Or, la rhétorique aristotélicienne possède une nature 'mixte' et des règles méthodologiques propres. Après avoir esquissé rapidement le but, la structure et les contenu de cet ouvrage, nous allons ici prendre en considération la partie la plus étonnante de la systématisation aristotélicienne dans la *Rhétorique*, à savoir la théorie des émotions, qui permet, à notre avis, d'éclairer le statut de la rhétorique ainsi que le public auquel était adressée la *Rhétorique* dans les intentions d'Aristote.

MOTS CLÉS: Rhétorique, Émotions, Aristote.

ABSTRACT : In relation to the Aristotelian division of knowledge in theoretical sciences, practical arts, productive arts and methods or instruments (*organa*), rhetoric is a difficult discipline to fit. Similarly, the book entitled *Rhetoric* was considered sometimes as a practical manual to train speakers, other times as a theoretical work on persuasion. However, Aristotelian rhetoric has a 'mixed' nature and its own methodological rules. After briefly sketching out the purpose, structure and content of this work, we are going to take into consideration the most astonishing part of Aristotelian systematization in *Rhetoric*, namely the theory of emotions, which allows, in our view, to illuminate the status of rhetoric as well as the public to which *Rhetoric* was addressed in the intentions of Aristotle.

KEYWORDS: Rhetoric, Emotions, Aristotle.

1. LA *TECHNÊ RHËTORIKË* D'ARISTOTE

Par rapport à la division aristotélicienne des savoirs en sciences théorétiques, arts pratiques, arts productifs et méthodes ou instruments (*organa*), la rhétorique est une discipline difficile à caser. En effet, Aristote la décrit d'une part, comme une méthode, apparentée à la dialectique, dépourvue comme celle-ci d'un propre objet spécifique et pouvant s'appliquer à tout argument, et de l'autre comme un art (*technê*), subordonné à l'éthique et à la politique, comportant un versant théorique et un versant productif.

Ces caractéristiques apparaissent dans les définitions qu'Aristote en donne dans le premier livre de la *Rhétorique* : «La rhétorique est le *pendant* (*antistrophos*) de la dialectique» (I 1, 1354a 1). «La rhétorique la capacité de discerner (*theôrein*) dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif. Ce n'est la tâche (*ergon*), en effet, d'aucune autre technique (*technê*) » (I 2, 1355b 26). «La rhétorique est comme une sorte de rejeton (*paraphues*) de la dialectique, ainsi d'ailleurs que de l'étude de l'éthique, qu'il est légitime de nommer politique» (I 2, 1356a 25). «C'est en effet comme une partie (*morion ti*) de la dialectique et elle lui ressemble (...) car elles sont certaines capacités de produire des arguments» (I 2, 1356a 25).

Ainsi, en raison de ces nombreuses facettes de la *technè* rhétorique, les commentateurs n'ont pas cessé de s'interroger sur son statut et sur le statut du traité lui-même : au moyen âge on le considérait comme un ouvrage de logique, alors que les modernes tendent à le considérer comme un ouvrage proche de la *Poétique*. Par ailleurs, la *Rhétorique* a été considéré tantôt comme un manuel pratique pour former les orateurs tantôt comme un ouvrage théorique sur la persuasion.

En réalité, la rhétorique aristotélicienne possède une nature 'mixte' et des règles méthodologiques propres. Après avoir esquissé rapidement le but, la structure et les contenu de cet ouvrage, nous allons ici prendre en considération la partie la plus étonnante de la systématisation aristotélicienne dans la *Rhétorique*, à savoir la théorie des émotions, qui permet, à notre avis, d'éclairer le statut de la rhétorique ainsi que le public auquel était adressée la *Rhétorique* dans les intentions d'Aristote.

2. LA DIVISION DU TRAITÉ

On suppose que la *Rhétorique* appartient à la dernière période de la vie d'Aristote et fut écrite après la *Poétique*. Cet ouvrage semble contenir la réflexion développée par Aristote sur ce sujet pendant toute sa vie, il

présente différentes stratifications qui ont été interprétées comme de différentes phases de sa composition. On a même douté de l'authenticité de certaines parties, comme le livre III. Mais à présent la plupart des savants penchent plutôt pour une évaluation unitaire de l'ouvrage. De fait, c'est un ouvrage difficile pour les lecteurs modernes: le style est très condensé, souvent elliptique, nombreuses sont les allusions et les renvois à d'autres doctrines du corpus aristotélicien.

Tel qui nous a été parvenu, le traité se compose de trois livres. Les deux premiers constituent une unité qui a comme objet général l'argumentation. Le livre III porte sur la forme du discours et est constitué de deux petits traités: l'un sur le style (*lexis*) (1-12) et l'autre sur l'ordre des parties (*taxis*) (13-19).

Barthes (1970, p. 179) en résume ainsi le contenu: «Le livre I de la *Rhétorique* est le livre de l'émetteur du message, le livre de l'orateur : il est traité principalement de la conception des arguments, pour autant qu'ils dépendent de l'orateur, de son adaptation au public, ceci selon les trois genres reconnus du discours (judiciaire, délibératif, épideictique). Le livre II est le livre du récepteur du message, le livre du public: il y est traité des émotions (des passions), et de nouveau des arguments, mais cette fois-ci pour autant qu'ils sont *reçus* (et non plus, comme avant, *conçus*). Le livre III est le livre du message lui-même: il y est traité de la *lexis* ou *elocutio*, c'est-à-dire des «figures», et de la *taxis* ou

dispositio, c'est-à-dire de l'ordre des parties du discours». Cette synthèse illustre bien les perspectives des trois livres de la *Rhétorique*. On peut seulement avoir des réserves au sujet du traitement des arguments du livre II qu' en réalité semble se poursuivre, après l'analyse des passions selon la même méthode du livre I.

3. LA PERSUASION ET SES MOYENS: LE DISCOURS ET LES ÉMOTIONS

Dans la *Rhétorique*, Aristote produit une systématisation nouvelle de l'art oratoire, qui avait déjà derrière elle une longue histoire. En particulier, à l'époque d'Aristote existaient des manuels (*technai tôn logôn*) qui avaient le but de fournir un arsenal d'arguments persuasifs à l'orateur. Or, la systématisation aristotélicienne concerne principalement la construction du discours persuasif e l'usage correct des passions.

L'argument persuasif par excellence est l'enthymème qu'Aristote définit comme le «corps de la persuasion». C'est un véritable syllogisme (cf. Burnyeat, 1996), dans le sens ordinaire d'argument valable où les prémisses et la conclusion, qui appartiennent au domaine du vraisemblable et du persuasif, s'enchaînent selon nécessité. Quant aux passions, elles doivent être apprivoisées par le discours: il s'agit d'influencer par le discours le jugement des auditeurs,

il s'agit d'une persuasion méthodique qui consiste à présenter les choses de manière à susciter ou à bloquer l'émotion de celui qui écoute. Pour ce faire, l'orateur doit posséder une certaine compétence psychologique, à savoir une connaissance causale du mécanisme des émotions: «Puisque les moyens de persuasion s'obtiennent à travers cela, il est évident que leur maîtrise est le fait de quelqu'un qui est capable de faire des syllogismes, et de discerner (*theôrêsai*) les caractères et les vertus et, troisièmement, les passions: quelle est chacune des passions, quelle est sa nature, d'où elle naît et comment» (I, 1, 1356a 20).

4. LES ÉMOTIONS

Dans la perspective de la réhabilitation de l'élément émotif dans la persuasion qu'Aristote opère, par contraste avec la conception platonicienne, les passions ne sont plus des facteurs négatifs de la nature humaine qu'il faut en principe réprimer (cf. par exemple, *Lois* IX, 863 a-b) et dont la manipulation n'est plus le propre d'une rhétorique trompeuse et abusive. Elles apparaissent, au contraire, comme un facteur humain incontournable dans tous les rapports entre citoyens dans la *polis* - une sorte de ciment social - avec lequel tout orateur doit se confronter.

L'importance des passions dans la *Rhétorique* se manifeste notamment dans le domaine de la rhétorique judiciaire où elles jouent à la fois le rôle causal de mobiles des actions délictueuses (I, 10-13) et le rôle instrumental d'outils persuasifs pour influencer les juges au tribunal pendant un procès. La première moitié du livre II de la *Rhétorique* est consacré justement à une longue analyse des passions (1-11) et des caractères (12-17), que l'on appelle habituellement la «rhétorique des passions» (cf. Aubenque 1996 et Meyer 1989) et qui constitue le développement le plus complet et articulé du facteur émotif dans le corpus aristotélicien.

Ici, les passions sont présentées comme des moyens de persuasion «techniques» (*pisteis entechnoi*) produits méthodiquement par l'orateur. Ces moyens sont: le discours lui-même, le caractère (*êthos*) montré par celui qui parle et la mise en condition des auditeurs qui consiste justement à leur inspirer une passion. En revanche, les moyens de persuasion «non techniques» (*pisteis atechnoi*) sont des moyens préexistants, indépendants de l'orateur, comme les témoins, les contrats, le texte de la loi (I, 2, 1355 b 35 suiv.).

De fait, Aristote semble avoir une double position à l'égard de l'appel aux passions dans la *Rhétorique*. Dans les premières pages (I, 1, 1354 a 11 suiv.), il critique résolument l'intérêt exclusif que les technographes de son temps consacraient à l'appel aux passions en l'employant comme

un instrument de manipulation et en négligeant la démonstration. Il considère ici le *pathos* comme une preuve accessoire. Mais ensuite en I, 2 il réintègre l'appel aux passions dans les «preuves techniques» (I, 2, 1356a 1 suiv.) et il leur consacre dans le livre II une analyse extrêmement détaillée.

On a tenté d'expliquer cette évaluation contradictoire des passions dans I, 1 et I, 2-II, en postulant le passage d'une position puriste, idéaliste et platonicienne, à une conception plus pratique de la rhétorique, qui emploie les passions comme de mesures, adaptées à la sensibilité et à la médiocrité des auditeurs (cf. par ex. I, 2, 1357 a 11 et II, 21, 1395b 1). En réalité, cette contradiction est facile à résoudre sans avoir besoin d'envisager deux phases distinctes dans la pensée d'Aristote (cf. Brunschwig 1996, Rapp 2005). La critique de I, 1 est adressée à un usage non méthodique, abusif, exclusif et incorrect, que faisaient des passions ses contemporains. En revanche, l'admission en I, 2 des passions parmi les *pisteis entechnoi*, indique un différent usage, correct, conforme aux règles de la rhétorique et subordonné donc au *logos*.

Dans ce deuxième cas, il s'agit donc d'influencer les jugements des jurés, mais cet instrument ne se présente pas comme étranger et concurrent à l'argumentation, qui est le véritable «corps de la persuasion». Comme l'a bien démontré Rapp, 2005 (p. 323-24), l'induction des émotions

'influence' les jugements non pas comme le déclenchement des facultés irrationnelles entraînant l'obnubilation de la faculté de juger, mais conduit le sujet à juger de manière *différente*. Mais que signifie «juger de manière différente» ? Aristote donne deux exemples, mais on peut en déduire qu'il s'agit de juger les faits exposés de manière unilatérale, donnant plus ou moins d'importance à un fait, privilégiant, un aspect d'un événement ou choisissant un enchaînement causale parmi d'autres. Par exemple, dans un procès, le juge après avoir entendu le même événement, présenté par la défense et par l'accusation de manière différente, pourrait choisir, sous l'effet de la sympathie ou de l'hostilité, de la pitié ou de l'indignation, l'une ou l'autre de deux versions. Dans l'un de rares passages de la *Rhétorique* qui font lumière sur cet effet du facteur émotionnel sur les juges, nous lisons:

Car les choses ne paraissent pas les mêmes selon que l'on aime ou que l'on déteste, que l'on est en colère ou pacifiquement disposé: les choses paraissent soit radicalement différentes soit d'une importance différente. Pour le juge amicalement disposé la personne en jugement ne paraît pas coupable ou coupable de fautes vénielles. Pour celui qui déteste c'est le contraire. Pour celui qui désire et que remplit l'espoir, si ce qui peut advenir est agréable, il lui

semble que cela va arriver et que ce sera une bonne chose, alors que pour l'homme sans passion et de mauvaise humeur, c'est le contraire.

4.1. LE LIVRE II: LA THÉORIE OU LA «RHÉTORIQUE DES PASSIONS».

En II, 1, Aristote définit les passions en général et les paramètres de son enquête dans un passage programmatique qui précède l'analyse détaillée des passions. Les points essentiels sont les suivants: (a) les passions sont les causes des jugements des hommes dans le sens qu'elles produisent une altération chez les individus qui influence leur faculté critique; (b) elles sont accompagnées de plaisir et de douleur; (c) il faut les analyser selon trois aspects: la disposition de celui qui éprouve une émotion (*pôs diakeimenoï*), les personnes auxquelles s'adressent les émotions et les choses qui les provoquent; (d) ce critère d'analyse est en vue de leur production (*empoiein*) chez l'auditeur (les juges).

Les passions sont ensuite définies et analysées dans les ch. 1-10 par couples de contraires: colère (*orgê*)/ calme (*praotês*); amitié (*philia*)/ haine (*misos*); peur (*phobos*)/ assurance (*tharreïn*); honte (*aischunê*)/ impudence (*anaischuntia*); obligeance, faveur (*charin echein*) / désobligeance (*acharisteïn*); le trio pitié(*eleos*) / indignation

(*nemesis*)/ envie (*phthonos*); émulation (*zêlos*)/ mépris (*kataphronein*). .

Chaque passion est présentée selon un schéma assez constant dans ses points principaux. D'abord est énoncée la définition de la passion. Elle définie comme un «désir» dans le cas de la colère (*orexis*) et de l'amitié (*boulesthai*), et comme une forme de douleur (*lupê*) (ou cessation de celle-ci ou insensibilité, dans les cas contraires) dans tous les autres cas. Une exception est constituée par la *charis* (faveur, obligeance), qui semble indiquer plutôt un état d'âme favorable indéfini finalisé à l'utilité, une forme de bienveillance intéressée. La cause déterminante la passion est souvent précédée par le verbe *phainomai* (apparaître) ou par *phantasia* («imagination»), ce qui indique que le moteur n'est pas un facteur objectif mais ce qui est perçu d'une certaine manière.

Prenons l'exemple de la colère: «Définissons la colère comme le désir, accompagné de douleur, de vengeance manifeste, provoquée par ce qui apparaît comme un dédain en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité» (*Rhet.* II, 2, 1378 a 31). La définition est par la suite développée selon les trois paramètres dispositions, personnes, choses. Des distinctions ultérieures concernent les espèces d'une passion (par exemple, pour l'amitié: compagnie, familiarité, parenté) et les incompatibilités entre passions. Par exemple, la peur

exclut la compassion à cause de son intensité, la colère et l'assurance excluent la peur car elles ne tiennent pas compte du futur. Il est important de connaître les incompatibilités entre les passions car il ne s'agit pas seulement de les produire, mais aussi d'empêcher qu'elles ne se produisent chez un individu. La déduction des attributs suit la procédure des *Seconds Analytiques*, I, 6, et est signalée par la formule «s'il en est ainsi...il s'ensuit nécessairement» (*ei dê...ananchê*). Par exemple, la définition de la colère se poursuit ainsi: «Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général»(1378 a 32-34).

Chaque analyse se termine presque toujours par une formule conclusive du genre «Il est clair, il est évident (*phaneron dê*) d'après ce qu'on a dit que...», qui évoque les trois points de l'analyse et le but rhétorique de la passion analysée.

L'analyse des passions est complétée par une analyse des caractères (*êthê*) des auditeurs (ch. 12-17) que l'orateur doit connaître afin que son discours soit efficace. En particulier, les ch. 12-14 analysent les caractères selon les trois époques de la vie: jeunesse, maturité, vieillesse. Il s'agit d'une description lucide et sans pitié de tous les défauts et de toutes les misères des vieillards. L'un des aspects les plus intéressants de cette analyse est qu'Aristote introduit

seulement ici la composante physiologique du froid et de la chaleur dans le corps humain pour expliquer certaines caractéristiques contraires du caractère des jeunes et des vieux : les jeunes ont, par nature, un tempérament chaud (*diathermoi...hupo tês phuseôs*, 1389 a 19), cela explique le courage, l'ardeur, l'espoir; les vieux ont un tempérament froid (1389 b 31, *katapsugmenoi*), ils sont donc lâches, enclins à la peur, et la peur est définie justement comme «une forme de refroidissement» (b 32: *ho phobos katapsuxis esti*).

L'analyse des passions présente un certain nombre de caractéristiques qu'il vaut la peine de résumer.

Une caractéristique méthodologique de l'analyse des passions du livre II, consiste justement en une tendance à simplifier et réduire la complexité des phénomènes émotifs à un petit nombre d'*items* de base: plaisir/douleur; diminution/accroissement ou intégration. La colère, par exemple, est un désir douloureux de vengeance pour un manque de considération, le plaisir est dérivé du rétablissement d'un équilibre brisé, de la réattestation de soi dans le société après avoir subi une diminution comme le manque de respect.

Il s'agit de passions sociales fondamentales, présentées dans leur consistance relationnelle, toujours relatives aux rapports humains et non à un individu isolé. En outre, elles sont présentées comme des dispositions particulièrement

transitoires, limitées à des situations particulières, que l'on peut provoquer ou réprimer au moment opportun.

La présentation de ces émotions reflète une hiérarchie: en premier lieu, sont prises en considération les émotions sociales fondamentales directes: colère, amitié, peur, honte (et leurs contraires). De fait, la colère est l'émotion par réaction fondamentale, le paradigme même des passions sociales de la rhétorique. Un deuxième groupe est constitué par des émotions indirectes : pitié, indignation, envie, émulation. Elles se présentent comme une sorte d'émotions au deuxième degré, comme nous le verrons, particulièrement adéquates pour être suscitées ou réprimées dans une assemblée

Une dernière considération concerne le rapport entre l'usage rhétorique performatif des passions et leur sens moral. Il est clair que le but du traité d'Aristote n'est pas d'étudier les passions dans une perspective morale, mais dans leur efficacité persuasive. Toutefois, il n'y a pas d'incompatibilité entre l'étude des passions de la *Rhétorique* et les conceptions morales de l'*Éthique à Nicomaque*, il y a plutôt un déplacement du centre d'intérêt. L'évaluation morale n'est pas le but principal de l'analyse des passions de la *Rhétorique*, pourtant elle en constitue une composante importante, présente à l'arrière-plan: certains *pathê* sont propres à un caractère honnête, comme l'indignation, la pitié, l'émulation. Mais il y a plus: souvent le bien apparaît

aussi éminemment persuasif. On touche ici au problème fondamental du contraste entre idéalisme et pragmatisme qui concerne la nature même de la rhétorique: ce qui est persuasif est-il indépendant de la morale ou même immoral? On peut répondre que si le but de la rhétorique n'est pas moral, cela ne signifie pas nécessairement qu'elle soit immorale et qu'elle ne puisse utiliser ce qui est moral. Son but sera plutôt amoral, dans le sens qu'il appartient à un autre registre indépendant: celui du succès dans la persuasion. Si ce qui est persuasif ne doit pas être nécessairement moral, en revanche ce qui est moral est de fait hautement persuasif. Cela rentre dans la conception essentiellement positive de la nature humaine d'Aristote, qui postule aussi une sorte de «ruse de la raison» appliquée au bien: le bien a du succès plus souvent que le mal.

De fait, les passions sont provoquées par le discours, donc d'une manière maîtrisée et filtrée. Nous avons dit que l'effet causal des passions produites chez l'auditeur serait plutôt d'influencer son jugement. Il s'agit donc d'une forme de causalité indirecte. On pourrait rapprocher ce genre de causalité des causes «adjuvantes et prochaines» que Cicéron distingue des «causes complètes et principales» chez les Stoïciens (Du *destin*, 39-43, LS 62 C). En effet, ces genres de causes ont la fonction de coopérer avec une autre cause ou bien de préparer ou d'intensifier les effets de la cause principale, qui serait, dans notre cas, la persuasion par les

faits présentés par une argumentation bien agencée (l'enthymème). Le fait de susciter une passion est subordonnée à la force de l'argumentation, du moins selon les règles officielles de la rhétorique honnête qu'Aristote énonce dans le livre I (*cf.* I, 1, 1135 a 5 suiv.).

De plus, si le fait de juger dans un tribunal est bien une certaine action, on peut remarquer pourtant, dans les discours des orateurs, un décalage entre les passions qui ont déterminé une certaine action coupable et les passions de la liste de *Rhet. II* que l'on cherche à susciter chez les juges afin de déterminer leur jugement. Ces dernières appartiennent à un registre différent: «censuré», approuvé, officiel. Ce ne sont pas des émotions directes mais au deuxième degré. Par exemple la colère de la personne offensée n'est pas la même que celle du juge qui s'indigne. La première est individuelle, immédiate et réagit à une offense personnelle, la seconde prend une dimension collective et universelle de colère contre l'injustice et pour la défense du bien de la communauté. Ce qui n'empêche pas que celles-ci présentent la même intensité des premières, comme nous le verrons toute à l'heure.

4.2. LE LIVRE III: E « MODE D'EMPLOI »

Mais comment fonctionne en pratique l'appel aux émotions? A quel moment, comment et quelles émotions faut-il mettre en acte lors d'un discours devant un tribunal?

L'intérêt de la critique pour la théorie aristotélicienne des émotions a été focalisé essentiellement sur les livres I et II du traité, considérés habituellement comme une unité, ayant comme objet général l'argumentation, et plus précisément les sources d'où l'on tire les moyens de persuasion. Ici les émotions sont présentées et analysées selon leur double rôle causal de mobiles des actions délictueuses (I, 10-13) et d'instruments de persuasion (II, 1-12).

En revanche, le livre III, consacré à l'expression linguistique du discours (*lexis*) et à l'ordre de ses parties (*taxis*) a été généralement négligé au sujet des passions.

En réalité, dans ce livre considéré souvent comme indépendant et parfois même inauthentique, proche de la *Poétique* et de ses procédures, Aristote nous livre d'une manière concrète et effectivement technique le mode d'emploi de l'induction des émotions, conforme aux règles de la *technê* rhétorique. En effet, l'analyse du rôle du facteur

émotionnel dans la persuasion de l'auditoire dans les deux premiers livres reste sur un plan essentiellement théorique et donc plutôt abstrait, ce qui pose des difficultés à comprendre comment fonctionne réellement sa mise en œuvre dans un procès. Or, ici Aristote montre comment exprimer et produire les émotions de manière diversifiée dans les différentes parties du discours et comment, en pratique, orienter les jugements et contribuer à la persuasion dans la direction envisagée par l'orateur.

Aristote montre dans la première partie du livre III (1-12), celle consacrée à la *lexis*, comment fonctionne la production effective des émotions. Les émotions jouent un rôle important dans le langage à travers lequel on présente les faits à l'auditoire. En particulier, Aristote fait intervenir leur force persuasive dans l'analyse de l'action oratoire (jeu de l'acteur, déclamation, récitation: *hupokrisis*, en latin: *actio*), qui est la manière dont l'orateur utilise la voix et de la convenance (*prepon*), qui est l'une des qualités du style excellent, et qui consiste dans l'expression la plus adaptée au discours. L'explication est psychologique et met en lumière un mécanisme de sympathie mimétique entre l'orateur et les auditeurs, qui concerne les deux aspects indissociables de la persuasion rhétorique: le facteur émotif et le facteur rationnel-cognitif.

Or, l'expression émotionnelle ou pathétique (*cf. pathetikôs legein*) des faits possède une grande force de

persuasion non seulement parce qu'elle déclenche un raisonnement (même si faux), mais aussi parce qu'elle établit un rapport de sympathie mimétique (cf. *sunomopatheî*: litt. «être affecté de la même manière) entre l'orateur et les auditeurs. Aristote explique en termes psychologiques, dans un sens presque moderne du terme, ce mécanisme de persuasion par les passions : l'émotion bien mise en scène par l'orateur est transmise à l'auditeur, qui, d'une part, par un faux raisonnement rattache l'émotion représentée aux circonstances qui habituellement produisent un tel état émotionnel, même si ces circonstances présentées par l'orateur ne correspondent pas à la véracité des faits, et d'autre part 'participe' réellement et en première personne à celle qui, paradoxalement, est une émotion fictive.

On touche ici à un élément crucial de la rhétorique judiciaire : dans un procès, en pratique, le critère de la présentation des faits doit être la persuasion des juges. Le discours de l'accusation et de la défense est ainsi, de même que le discours poétique, une sorte de *fiction*, où le choix et la présentation des faits sont orientés par le but de la persuasion. Dans le cas ci-dessus, l'expression appropriée des émotions, implique une double forme de *mimesis*, aussi bien de la part de l'orateur que des auditeurs. En effet, d'une part, qui parle doit *mimer* par le style et/ou la récitation les émotions que l'on prove en certaines

circonstances de manière à les transmettre aux auditeurs, qui par une sorte de sympathie mimétique, relie l'émotion en acte à ses circonstances fictives, et sont ainsi amenés à la persuasion.

Cette description complète bien l'analyse plus théorique de *Rhet.* II, qui indiquait trois facteurs dont il faut tenir compte pour déclencher les émotions: dispositions, personnes et sujets. Elle permet aussi de comprendre de quelle manière les hommes influencés par les émotions, changent leur jugement et comment cette technique agit sur les deux composantes, affective et rationnelle, de la persuasion.

Dans la deuxième partie du livre III (13-19), consacrée à la *taxis*, Aristote montre le rôle que joue l'élément émotif dans les différentes parties du discours judiciaire. L'induction des émotions trouve sa place dans le prologue, la narration et l'épilogue. Dans la narration, est à nouveau évoquée sa fonction mimétique.

Au sujet de l'épilogue, Aristote présente une liste des émotions à susciter chez les auditeurs qui termine par la *eris* («esprit de rivalité»), qui semble résumer le caractère général polémique de principales passions employées dans les procès. De fait, cette liste (la pitié, l'indignation, la colère, la haine, l'envie, l'émulation et l'esprit de rivalité) est différente et plus restreinte de la liste complète du livre II, à laquelle Aristote pourtant se réfère. On pourrait supposer

que cette liste contient les passions habituellement et effectivement suscitées dans les tribunaux. Elle semble une application restreinte et plus concrète de la présentation *ad abundantiam* du livre II.

Le caractère pratique de «mode d'emploi» du livre III permet de comprendre aussi

l'opposition entre une rhétorique «puriste» qui exclut l'appel aux émotions et emploie seulement la démonstration, et une rhétorique pratique qui, vu le bas niveau des auditeurs (cf. 1415 a 35), a besoin de les manipuler par le facteur émotionnel. Cette opposition est posée ici, à plusieurs reprises, mais non pas pour mettre en contraste deux méthodes, l'un correct et l'autre abusif, comme dans I, 1. Elle illustre plutôt le *gap* effectif entre un auditoire idéal et l'auditoire réel. Ici Aristote se réfère à une réalité concrète, la preuve en sont les nombreuses allusions aux remèdes et à la médiocrité des auditeurs. En effet, l'incompatibilité entre l'énonciation d'un enthymème et l'appel aux passions n'implique pas un jugement de valeur méthodologique, mais rentre dans les instructions pratiques de l'application des principes de la *technê rhêtorikê*.

L'analyse des passions nous permet-elle donc de mieux comprendre la nature de la rhétorique aristotélicienne?

Prenons à nouveau la définition de la rhétorique dans I, 2, 1355 b 26: «Nous définissons la rhétorique comme la

capacité (*dunamis*) de discerner (*theôrein*) dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif».

Cette définition montre de manière assez claire l'aspect théorique de la *technê* : il s'agit de la *theôria* de la persuasion, à savoir la connaissance des mécanismes qui président à la persuasion, en d'autres termes: la connaissance des causes de la persuasion.

5. THÉORIE ET PRATIQUE : LE MODÈLE DE LA MÉDECINE

Aristote compare souvent la rhétorique à d'autres *technai*, comme la médecine, dont la tâche (*ergon*) n'est pas de produire la santé mais de bien soigner (I, 1, 1355b 10-14). Aristote, souligne un peu plus loin (2, 1356 b 29), qu'aucune technique ne porte sur le particulier. La nature humaine individuelle appartient par excellence au domaine de l'instabilité : la réponse du corps au soin du médecin, de même que la réaction (émotive ou rationnelle) de chaque membre de l'auditoire aux instruments persuasifs de l'orateur ne sont pas garanties. Aussi bien le médecin que l'orateur doivent tenir compte du «facteur humain» individuel et le relier à des principes généraux.

La médecine semble représenter un cas paradigmatique de savoir pratique où la connaissance des causes est comprise. A ce propos, Aristote esquisse la figure

des médecins philosophes qui s'intéressent aussi aux principes naturels et semblent rejoindre les physiciens. En *Eth. Nic.* X, 10, 1181 b 2, Aristote dit que les médecins ne se forment pas dans les manuels (*ek tōn suggrammatōn*), mais que ceux-ci, en revanche, sont utiles pour ceux qui sont déjà experts. Dans *De sensu*, 436 a 16, Aristote parle des médecins «philosophes» qui complètent leur art avec l'étude des principes de la physique. On peut donc en conclure qu'Aristote envisage une figure de médecin accompli et philosophe, qui possède aussi une double formation, empirique et théorique, en physique et en physiologie, qui connaît les causes générales et les principes de la santé et de la maladie. Il connaît les causes de la nature, et au moment d'agir, d'opérer la guérison, il prend en considération les cas individuels et la cause proche qu'il relie aux principes généraux.

Dans *Metaph.* Z, 7, 1032b 1 suiv. Aristote, analyse les productions (*poieseis*) de l'art, dont la forme est présente dans la pensée du praticien. Il donne l'exemple de la médecine et décrit le raisonnement du médecin qui cherche à produire la guérison en reliant le cas particulier à la forme de la santé qui est présente dans son esprit en tant que science: puisque la santé consiste en un certain équilibre des fonctions du corps, si l'on veut obtenir la guérison, il faut que cette chose se réalise. Par exemple, si l'on veut obtenir cet équilibre, il faut une certaine chaleur. Ainsi le

médecin continue à raisonner et avance jusqu'à parvenir, en dernier lieu, à ce qui est en son pouvoir de produire. A ce moment donné, le mouvement qui est effectué par le médecin, à savoir le mouvement qui tend à rétablir la santé, s'appelle production. Les médecins représentent des cas de *praktikoi* qui réunissent dans le même sujet le théoricien et le praticien.

Mutatis mutandis, on pourrait appliquer le même modèle d'excellence professionnelle à l'orateur et dire que l'orateur accompli possède la forme de la persuasion. Dans chaque cas individuel, il procède comme le médecin en reliant le cas particulier à son but général, en produisant l'outil persuasif le plus approprié à ce cas particulier. Par exemple, il fera usage de l'appel à la pitié à l'égard de la personne à défendre dans un cas où il sait que le jury est composé d'individus particulièrement sensibles au malheur qui l'a frappé, en raison de leur âge et de leur états psychologique du moment (dû par exemple au souvenir d'un malheur récent qui les a frappé). La *theôria* qu'il possède, en l'occurrence le contenu de la *Rhétorique* d'Aristote, ne lui garantit pas le succès (la persuasion) mais lui fournit la *dunamis* pour obtenir ce succès. La tâche (*ergon*) de la discipline est celle de saisir les causes de la persuasion, le but de l'action de l'orateur est de persuader.

Le traitement des passions permet ainsi d'éclairer la nature de la rhétorique et du traité qu'Aristote lui consacre,

et notamment sa double nature, à la fois pratique et théorique, ce qui est caractéristique de toute *technê*. En effet, si d'une part l'analyse des passions du livre II est présentée explicitement dans le but instrumental de les provoquer ou les bloquer dans l'auditoire, d'autre part, cette analyse est essentiellement une analyse causale de ces états émotifs.

On peut donc en conclure que le thème des passions, décliné dans les trois livres de la *Rhétorique* selon trois perspectives différentes, apparaît comme l'un des fils conducteurs qui tiennent ensemble la cohérence et l'unité de traité.

5. LES DESTINATAIRES

Ce double visage de la *technê rhetorikê* permet aussi de faire quelques hypothèses sur les destinataires du traité dans les intentions d'Aristote.

A quel public s'adressait donc Aristote? Le lecteur devait connaître la dialectique et la logique, l'éthique et la politique, bref les lignes fondamentales de la pensée d'Aristote. Il devait être en mesure de comprendre les allusions et de reconnaître les doctrines aristotéliennes en arrière plan. Par exemple, il devait savoir reconnaître que dans la première phrase du traité, que la désignation de la

rhétorique comme *pendant* (*antistrophos*) de la dialectique était une allusion à Platon, qui disait dans le *Gorgias*, 465e, que la rhétorique est *antistrophos* de la cuisine. Toutefois, dans les écrits érotériques d'Aristote, il y a différents niveaux d' «ésotérisme» : si dans la *Rhétorique* il y a des parties vraiment techniques, qui demandent une préparation spécialisée, il y a aussi des parties plus simples et claires qui pouvaient être destinées à une audience plus vaste.

Nous savons qu'aux temps d'Aristote, la participation des citoyens à la vie collective était importante: ils participaient à l'assemblée, ils se prononçaient sur les décisions politiques, ils étaient appelés à revêtir le rôle de juges dans les tribunaux, ils accusaient et se défendaient dans les procès, prononçaient des discours commémoratifs. La maîtrise du discours était donc indispensable à cette participation, et nous pouvons supposer ainsi que la *Rhétorique* pouvait être adressée aussi bien à un étudiant de philosophie pour compléter sa formation qu'à un jeune aristocrate, destiné à devenir un politicien ou à revêtir les rôles publics, deux destinataires qui pouvaient souvent être le même individu. On pourrait trouver un personnage de ce genre dans le *Panathénaïque* (200 suiv.) où Isocrate raconte que, dans la phase de correction de son discours, il fait appel à l'un de ses anciens élèves, désormais engagé dans

la politique philospartiate, pour avoir l'avis d'un spécialiste (je remercie Carlo Natali de m'avoir signalé ce passage).

De même que l'éthique aristotélicienne se présente comme le savoir pratique que doit posséder le citoyen qui agit moralement dans la cité (cf. C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 11), de même la rhétorique se présente comme une *technê* que doit posséder le citoyen pour agir avec succès dans la communauté politique. D'où l'importance des émotions de la communauté et de leur rôle de ciment social.

NOTE

¹Doctorat de Philosophie à Université de Paris IV – Sorbonne. Directeur de recherche à CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), Centre « Léon Robin ». E-mail : cristina.viano@wanado.fr.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Textes:

R. Kassel, *Aristotelis, Ars rhetorica*, Berlin- New York, De Gruyter, 1976.

W. D. Ross, *Aristotelis, Ars rhetorica*, Oxford, Clarendon, 1959.

M. Dufour - A. Wartelle, *Aristote, Rhétorique*, Paris, Belles Lettres, 1960-73, avec traduction française.

Traductions:

P. Chiron, *Aristote, Rhétorique*, Paris, GF Flammarion, 2007; G. A. Kennedy, *Aristotle On Rhetoric. A Theory of Civil Discourses*, Oxford, UP, 1991.

M. Dorati, *Aristotele, Retorica*, Milano, Mondadori, 1991;

Chr. Rapp, *Aristoteles, Rhetorik. Übersetzung und Kommentar*, 2 vol., Berlin, Akademie Verlag, 2002.

Lexique : A. Wartelle, *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981.

Commentaires et études généraux:

E.M. Cope, *Introduction to Aristotle's Rhetoric*, London-Cambridge, Mac Millan, 1867.

R. Barthes, *L'ancienne rhétorique*, Aide-mémoire, dans *Communications* 16, 1970, *Recherches rhétoriques*, p. 172-223.

W.M.A Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I*, A commentary, New York, Fordham UP, W.M.A, 1980.

Aristotle, Rhetoric II, A commentary, New York, Fordham UP, 1988.

Chr. Rapp, ci-dessus vol. 2 ; D. Furley - A. Nehamas (éd.), *Aristotle's Rhetoric (12th Symposium Aristotelicum)* Princeton, UP, 1994.

A. Oksenberg-Rorty, *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, Los Angeles, Londres, UCP, 1996.

W. W. Fortenbaugh, « Aristotle's *Art of Rhetoric* », dans I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, London, Blackwell, 2007, p. 107- 123.

Chr. Rapp, «The Nature and Goals of Rhetoric», dans G. Anagnostopoulos (ed), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 579-596.

Études particulières:

P. Aubenque, «*Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions (De anima, I, 1 et Rhétorique, II)*», dans *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, G. Romeyer-Dherbey et C. Viano éd., Paris, 1996, p. 7-49.

M. Burnyeat, «Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric», dans Oksenberg -Rorty, ci-dessus, p. 88-115.

J. M. Cooper, « An Aristotelian Theory of the Emotions», dans Oksenberg -Rorty, ci-dessus p. 238-57.

P. Chiron, « La *Rhétorique* d' Aristote est-elle un traité de rhétorique ?», *Papers on Rhetoric* 9 (2008), p. 77-90.

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London, 1975, repr. Bristol Classical Press, 2002.

S. Leighton, «Passions and Persuasion», Anagnostopoulos, G. (ed), *A Companion to Aristotle*, Blackwell, Oxford, 2009, p. 597-611.

M. Meyer, M. Meyer, *Aristote ou la Rhétorique des passions*, Paris, 1989.

C. Viano, «Les passions comme causes dans la *Rhétorique* d'Aristote: mobiles de l'action et instruments de la persuasion», *Journal of Ancient Philosophy* IV/1 (2010), p. 1-31, <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga>.

S. Leighton, «Passions and Persuasion», Anagnostopoulos, G. (ed), *A Companion to Aristotle*, Blackwell, Oxford, 2009, p. 597-611.

M. Meyer, M. Meyer, *Aristote ou la Rhétorique des passions*, Paris, 1989.

C. Viano, «Les passions comme causes dans la *Rhétorique* d'Aristote : mobiles de l'action et instruments de la persuasion», *Journal of Ancient Philosophy* IV/1 (2010), p. 1-31, <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/issue/view/350>.

CAUSALIDADE MATERIAL NA FILOSOFIA DA MATEMÁTICA DE ALBERTO MAGNO

Marco Aurélio Oliveira da Silva¹

RESUMO: No século XIII, podem-se observar várias posições divergentes quanto à compreensão da demonstração geométrica. Para Tomás de Aquino, tratar-se-ia de uma simples demonstração por causalidade formal — um silogismo no qual a definição do objeto matemático figuraria como termo médio. Roger Bacon, em contrapartida, propunha a experiência como fundamental para entender a prática matemática. Alberto Magno figura em um meio termo, admitindo tanto a demonstração por causalidade formal quanto a demonstração por causalidade material.

PALAVRAS-CHAVE: Causalidade, Alberto Magno, Aristóteles.

ABSTRACT: In the thirteenth century, several divergent positions can be observed in the understanding of the geometric demonstration. For Thomas Aquinas, it would be a simple demonstration by formal causality - a syllogism in which the definition of the mathematical object would appear as the average term. Roger Bacon, on the other hand, proposed the experience as fundamental to understand the mathematical practice. Albert Magnus figures in a middle ground, admitting both the demonstration by formal causality and the demonstration by material causality.

KEYWORDS: Causality, Albert Magnus, Aristotle.

O Século XIII é conhecido como o auge do pensamento escolástico, em grande parte devido ao debate suscitado pela redescoberta do *Corpus Aristotelicus*. Contudo, Aristóteles não era a única autoridade que movia o pensamento da Europa latina de então. Outros cientistas e matemáticos também estavam na lista de gigantes em cujos ombros os anões medievais deveriam subir. Entre eles, podemos contar Ptolomeu e Euclides.

Alberto Magno, por exemplo, tem esta alcunha justamente por estender seus interesses para muito além das discussões filosóficas e teológicas da hora. Sabe-se que ele além de seus comentários a inúmeras obras aristotélicas, neoplatônicas e textos bíblicos, teria fornecido comentários literais a Ptolomeu e a Euclides. No caso deste último, o comentário aos quatro primeiros livros dos *Elementos*, tratando da geometria plana, foi encontrado em um manuscrito no Convento Dominicano de Viena, o manuscrito 80/45², objeto de um artigo de Geyer em 1958, que defendia tratar-se do comentário do santo ao geômetra, até então perdido. A pedido do Instituto Alberto Magno, que cuida da edição da obra completa do autor, Tummers produz a primeira edição desta obra e a publica parcilamente em 1984 e completamente em 2014.

Neste sentido, a descoberta do manuscrito 80/45, com a provável autoria de Alberto Magno, permitiu duas indagações a um leitor contemporâneo interessado na

recepção latina dos *Elementos* de Euclides: que papel é dado aos diagramas no primeiro comentário literal do ocidente latino aos *Elementos*? Como estes diagramas particulares podem justificar a pretensão de universalidade das proposições da geometria baseado em um modelo discursivo de prova, como ocorre com a silogística aristotélica?

Além disso, a recepção da tradução de Geraldo de Cremona ao comentário árabe de Al-Naiziri (Anaritius) moveu Alberto a fazer seu próprio comentário da obra. Historicamente, isto ocorre simultaneamente com a recepção do corpus aristotélico, o que obrigou a Alberto a compreender os diagramas dentro de um modelo de demonstração silogístico aristotélico. Como pretendo expor, esta recepção comum não foi livre de consequências para a filosofia da matemática do santo.

* * *

Do ponto de vista do seu contexto histórico de desenvolvimento intelectual, Alberto se opunha ao chamado platonismo de Oxford³ – referência à ontologia matemática defendida por seus contemporâneos formados por aquela universidade, Robert Grosseteste e Roger Bacon. Para estes, as entidades matemáticas (ponto, linha, plano)

tinham uma existência independente da consideração intelectual abstrativa, ou seja, existiam na realidade junto com os corpos. Esta tese tem origem em Boécio⁴, a quem erroneamente se atribuía uma tradução dos *Elementos*⁵.

Ora, o platonismo de Oxford resolveria de modo mais fácil a questão da exatidão e da generalidade, que a demonstração matemática haure do recurso diagramático – ou seja, os entes matemáticos estariam lá, nós é que não os perceberíamos --; contudo, esta postura não era aceita pelas investigações de Alberto. Aqui podemos ver uma influência de Aristóteles, pois esta tese albertiana baseia-se nas suas reflexões sobre a diferença de natureza entre os objetos da Física e da Matemática.

No entanto, quanto à questão da atipicidade da comparação entre a generalidade da geometria e a individualidade dos diagramas, pode-se observar a referência constante que Alberto fazia à régua e ao compasso nas definições matemáticas. E isto já estava presente em outras obras, mesmo ao comentar Aristóteles⁶. Comentando a *Metafísica*, por exemplo, Alberto tematiza a distinção entre linha e linha sensível – a primeira, objeto da geometria; e a última, objeto da perspectiva, ou seja, da aplicação da geometria à física –, afirmando que a régua e o compasso não construíam linhas e círculos consoantes às definições de Euclides, pois uma linha sensível pode tocar um círculo sensível em mais de um ponto⁷. Ora, um

diagrama é sempre feito com linhas sensíveis. Então, o que permitiria as conclusões abstratas dos geômetras?

No caso de Alberto, uma compreensão construtivista e anti-platonizante da geometria de Euclides, se dá por uma dupla fonte: a recepção dos *Elementos* de Euclides e a recepção dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, que levará os pensadores da Idade Média a interpretar as conclusões geométricas em conexão com a processo intelectual de abstração⁸ e com a demonstração por causalidade formal.

* * *

Alberto Magno está na confluência de duas tradições: a herança silogística aristotélica, própria da chamada *Logica Vetus*, oriunda principalmente do trabalho de Boécio; e a influência da filosofia e de matemática árabe, que chega ao ocidente latino na geração do santo. Com a descoberta do manuscrito Viena 80/45, pode-se observar que a recepção de Euclides se deveu principalmente à recepção que o próprio Alberto fizera do comentador árabe Al-Naiziri⁹. Ora, isto colocou Alberto diante de um dilema: na tradição oriunda de Boécio, embora sem admitir um realismo exagerado de tipo platônico, admitia-se que os objetos matemáticos existiam incorporados com os corpos sensíveis.

Esta ontologia servia de fundamento a uma teoria abstrativa dos objetos matemáticos, os quais seriam obtidos pelo pensamento a partir dos dados sensíveis. Por isso, o matemático poderia raciocinar sobre uma linha que tem comprimento e não tem largura, embora um diagrama não possa satisfazer estritamente esta definição. Em contrapartida, com a recepção do Comentário árabe de Euclides, Alberto adotou uma postura construtivista em relação à geometria euclidiana, interpretando as definições, ou *rationes diffinitivae*, como regras para a construção de objetos matemáticos, rejeitando a tese da existência *in re* destas entidades, classificando esta postura como o erro de Platão –na verdade, o erro seria dos intérpretes contemporâneos de Oxford, como Roberto Grosseteste, Rogério Bacon e Roberto Kilwardby¹⁰.

Conciliar Euclides com Aristóteles mostra-se para Alberto uma tarefa fundamental, já que além dos Elementos, ele comentara a Metafísica, a Física e todo o *Organon*. Destes, deve-se ressaltar o comentário aos *Analíticos Posteriores*, no qual Alberto aborda a prova matemática via causalidade formal, recorrendo ao uso de um diagrama¹¹ à la Euclides para a demonstração de um teorema, em um contexto no qual pretende exemplificar a posição de Aristóteles. Isto é de particular importância porque a redação deste comentário data aproximadamente de 1252 a 1256, ao passo que a redação do comentário aos

Elementos é posterior cerca de 10 anos, entre 1262 e 1263¹². Ou seja, trata-se de um exemplo de como o interesse de Alberto por geometria não é uma eventualidade da redação do seu comentário aos *Elementos*, mas uma presença marcante na sua obra.

* * *

A clássica teoria aristotélica da abstração é uma alternativa à assunção platônica de um mundo separado com universais e entidades matemáticas subsistentes. Contudo, a abstração em geral, e a abstração matemática em particular, não tem uma explicação unânime no aristotelismo escolástico medieval.

A abstração é, na verdade, um ato psicológico que depende de uma tese sobre a estrutura categorial da realidade. Ou seja, para que a mente possa abstrair um universal ou uma entidade matemática, esta entidade deve existir de algum modo na realidade. Ora, isto levou Aristóteles a assumir uma teoria onde as propriedades categoriais (acidentes) ineririam em uma substância.

A dificuldade surge quando precisamos compreender a relação entre as propriedades quantitativas (como comprimento, largura e extremidade) com as propriedades qualitativas físicas (cor, temperatura, etc.). Ora, os

platônicos de Oxford (na verdade, eram também intérpretes de Aristóteles), como Grosseteste e R. Bacon, defendiam que as propriedades quantitativas existiam na realidade independentemente das propriedades qualitativas, embora inerissem em um mesmo substrato. Isto ajudaria a explicar o procedimento abstrativo em Aristóteles. Contra estes autores, como veremos mais adiante, Alberto propõe uma alternativa eminentemente construtivista.

A distinção boeciana entre o objeto da Física e o da Matemática¹³ era lugar comum na Escolástica, e com Alberto não era diferente: a Física trata do que é móvel, ao passo que a Matemática abstrai o movimento. Ora, a Matemática abstrai o movimento e a matéria sensível. Mas a demonstração matemática precisa de ambos, uma vez que os diagramas são traçados com o auxílio imaginativo. Aliás, os diagramas matemáticos são uma etapa importante da demonstração na geometria. Ou seja, as quantidades tais quais definidas na geometria não existem na realidade, mas são uma construção da imaginação. Neste sentido, Alberto afirma:

[...] os matemáticos não precisam de uma magnitude infinita em ato na sua ciência, pois não apreendem a quantidade de acordo com a existência desta, mas de acordo com a imaginação, e procedem de acordo com o poder da imaginação de compor figuras e

ângulos, e não de acordo com uma propriedade da coisa imaginada.¹⁴

Ou seja, Alberto pensava as definições da geometria como regras para construção de figuras na imaginação. Para evidenciar este ponto, vejamos os seguintes exemplos:

Se alguém imaginar o movimento do ponto segundo o modo reto, que é o único modo simples de movimento, constituirá comprimento sem largura, isto é a linha. Se com efeito mover-se de modo circular constituirá alguma circunferência, que é a linha circular, como se observa no pé móvel do compasso.¹⁵

Comparando as duas passagens, que comentam respectivamente Aristóteles e Euclides, podemos observar o seguinte:

1) Embora admita a definição boeciana –de origem aristotélica –da Matemática como a ciência que trata sem movimento daquilo que está no movimento, Alberto pensa as entidades matemáticas construtivamente, por exemplo, definindo a linha em função do “movimento” do ponto. Ou seja, ele não considera que existam entidades matemáticas fora do pensamento, mas que estas são construções mentais na imaginação com o auxílio das definições. Neste sentido,

Alberto se inclina mais em direção à tradição árabe de recepção de Euclides;

2) ao definir os objetos matemáticos, Alberto respeita o modelo aristotélico de definição de propriedades accidentais (pois é assim que Aristóteles pensa as propriedades matemáticas: como relativas ao acidente da quantidade), referindo-se à propriedade accidental com referência ao nome abstraído. No exemplo, um determinado tipo de linha é definido em função da “retidão” do movimento do ponto de uma extremidade a outra, o que resultará na definição proposta por Euclides: “comprimento sem largura”. Este procedimento é o de produção da *ratio diffinitiva* (razão definitiva, ou simplesmente, definição) em função do tipo de abstração necessária ao matemático. Isto será fundamental para a noção de causalidade formal, que é um tipo de prova silogística que utiliza a definição produzida como termo médio da demonstração matemática.

Por fim, a explicação da matemática como uma ciência que demonstra por causalidade formal tornou-se lugar comum no modo escolástico de compreender a prova em geometria, o que pode ser observado, por exemplo, no mais famoso aluno de Alberto, Tomás de Aquino, como consta em citação *infra*.

Neste sentido, a intenção por traz desta caracterização é distinguir o conhecimento matemático do

conhecimento da natureza. Este não é feito pela definição – pois sequer temos uma definição perfeita de espécies naturais –, mas a partir de causas exteriores, as chamadas causas eficiente e final. Ou seja, diferentemente da matemática –que produz uma prova dedutiva –, o conhecimento natural se daria a partir do estabelecimento de relações de causa e efeito, o que seria portanto uma consideração móvel, estranha à matemática.

Contudo, podemos observar posições diversas em filósofos contemporâneos a Alberto Magno, a saber, Roger Bacon e Tomás de Aquino. Para o Doutor Angélico, a matemática procederia apenas por causalidade formal a partir da essência, o que significa fazer uma dedução a partir das definições dentro da teoria silogística aristotélica. Neste sentido, Tomás de Aquino afirma

De fato, nas ciências matemática procede-se apenas pelo que pertence à essência da coisa, visto demonstrarem apenas pela causa formal; por isso, não se demonstra nelas algo de uma coisa por outra coisa, mas pela definição própria daquela coisa. Com efeito, embora se dêem algumas demonstrações a respeito do círculo a partir do triângulo ou reciprocamente, isto não se dá senão na medida em que o triângulo está em potência no círculo e reciprocamente.¹⁶

No jargão escolástico, essência é a contrapartida real da definição, que é uma entidade mental-linguística, de modo que uma demonstração a partir da essência significa uma demonstração a partir das definições. Como Tomás não tem trabalhos técnicos de Matemática, diferentemente de Alberto, o que se pode depreender é que ele esteja se referindo ao fato de as definições nas provas matemáticas exercerem um papel totalmente diverso das definições nas “demonstrações” da Ciência Natural. Definições matemáticas são pontos de partida, suposições iniciais ao lado das noções comuns e postulados na estrutura de Euclides. Ou seja, definições são em sentido lato postulados de uma prova, de modo que são noções admitidas para se obter uma determinada conclusão.

Totalmente diverso é o que se observa na Filosofia Natural. Pois, das definições propriamente ditas, pode-se dizer o seguinte: 1) não temos certeza de possuir definições naturais reais que expressam as essências ou se seriam todas nominais, pois elas são obtidas *a posteriori* em função dos dados empíricos conhecidos. Mesmo na hipótese de haver definições reais que expressem adequadamente essências naturais, elas não serão suposições iniciais da investigação natural. Definições naturais são resultados, pois primeiro há a percepção sensível de um ente dado e, posteriormente, procura-se as definições da espécie à qual pertence este ente.

Portanto, a definição matemática é um ponto de partida para se tirar conclusões, e, por este motivo, a existência do objeto matemático será problemática. Em contrapartida, no caso das definições naturais, a existência não será problemática, pois a definição é produzida a partir de uma percepção sensível inicial, o que será problemático será a aplicabilidade da definição natural produzida. Ou seja, no caso da definição natural, uma vez confrontado com diversos entes individuais, há que se classificá-los universalmente por comparação, distinguindo o que pertence a uma espécie, ou o que pertence a outra espécie, em função dos predicáveis conhecidos como gênero e diferença específica, pois há a necessidade de se atingir a essência em função de uma definição real. Contudo, deve-se observar que a própria discussão sobre se a definição expressa a essência só faz sentido nas definições naturais, as quais são produzidos após um processo de observação, comparação e abstração. O procedimento matemático é diverso. Pois não faz sentido admitir uma observação prévia, por exemplo, do triângulo, do círculo ou do quadrado para produzir as respectivas definições.

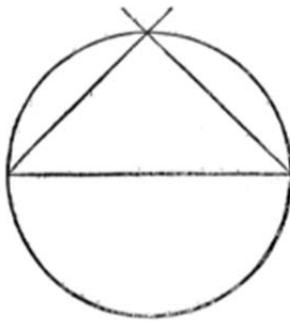
No caso de Roger Bacon, ao tratar da doutrina da Ciência Experimental, ele reconstruiu o primeiro teorema de Euclides para dizer que só haverá certeza quando se traçar o diagrama. Neste sentido, ele afirma

De fato, a mente de quem possui a mais poderosa demonstração a respeito do triângulo equilátero nunca aderirá à conclusão sem experiência, nem se importará, mas a negligenciará até que se lhe forneça a experiência pela interseção de dois círculos, de uma das seções dos quais sejam traçadas duas linhas até as extremidades da linha dada; então o homem aceita a conclusão com toda tranquilidade¹⁷

Para Roger, toda a prova racional precisaria de um experimento para auxiliar na demonstração; e o recurso diagramático da prova geométrica, em um sentido lato, ele denomina experimento (*experientia*). Depreende-se que no caso de Roger Bacon há já uma percepção de que provas matemáticas não são simples deduções analíticas, como parece ser depreendido da afirmação de Tomás de Aquino apresentada acima. Portanto, é interessante observar que há a percepção de um autor medieval, no início da nova recepção no mundo latino das obras de Euclides, de que o diagrama exerce um papel relevante pelo menos no convencimento de uma prova geométrica.

Neste sentido, diferentemente de Tomás, Roger explica a prova matemática da Geometria não como apenas uma demonstração por causalidade formal a partir da essência, uma simples derivação da definição, mas como algo que em uma certa medida depende da construção

diagramática, embora no texto de Bacon, a palavra *diagrama* não ocorra como acontece em textos de Alberto. Neste contexto, observa-se de um lado, Tomás de Aquino com uma afirmação fortemente formalista, de outro lado Roger Bacon chamando atenção para o papel da construção diagramática no contexto da prova, percebendo que a prova simplesmente dedutiva não é suficiente; por fim, Alberto Magno parece estar no meio termo, para ressaltar o papel tanto da demonstração por causalidade formal quanto da demonstração por causalidade material, como ele afirma no comentário aos Analíticos Posteriores. Neste sentido, afirma Alberto Magno que



Apresentada a figura, deve-se proceder à demonstração de que o ângulo que está do lado interno do semicírculo é reto; com efeito, o ângulo que está na metade de dois retos é reto; o ângulo

localizado acima do arco do círculo está na metade de dois retos; portanto, [o ângulo interno] é reto, o que é provado pela causa material¹⁸.

Causalidade formal é uma demonstração cujo termo médio da prova é a definição do objeto matemático considerado. Em contrapartida, causalidade material é uma prova feita a partir de um outro objeto matemático, como quando se prova algo sobre o triângulo a partir do círculo, ou vice versa. No exemplo de Alberto citado acima, o termo médio é “metade de dois retos”, que não consiste na definição de reto e que pressupõe uma determinada relação expressa no diagrama.

Deve-se observar a ligação entre a teoria da prática matemática do Comentário de Alberto Magno aos *Analíticos Posteriores*, no qual se trata da distinção entre causalidade formal e causalidade material, e o recurso a uma construção diagramática. Isto deve ser assinalado por dois motivos: 1) a distinção entre demonstração por causalidade formal e causalidade material é recorrente, o próprio Tomás se refere à prática matemática como uma demonstração por causalidade formal, enquanto a filosofia natural dependeria de causas extrínsecas, a eficiente e a final; 2) além disso, a transmissão dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles não tem diagramas; deve-se ressaltar o fato de a transmissão euclidiana depender da construção diagramática, o que é

replicado por Alberto, além do comentário a Euclides, também em um comentário a um texto aristotélico. Ora, quando Alberto comenta o texto de Aristóteles referido, recorre à construção diagramática típica euclideana, diferente de quando Aristoteles produz provas geométricas. Portanto, partindo da distinção entre causalidade formal e causalidade material, pode-se ressaltar um certo papel emprestado ao diagrama quando se tratar de provas por causalidade material em Geometria.

Contudo, uma dificuldade é que a distinção entre demonstração por causalidade formal e demonstração por causalidade material não parece estar contida explicitamente no comentário de Alberto a Euclides, assunto que pretendo abordar em outra oportunidade¹⁹.

NOTAS

¹ Professor Adjunto de Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga (ANPOF). E-mail: silva.marco@ufba.br.

² Cf. TUMMERS, 1980, p. 480.

³ Cf. MOLLAND, 1980, p. 465.

⁴ Cf. BOÉCIO, *PL* 64, 84C-84D. “*Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore est aliquid, et id quod est*

corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet, quod docetur ita: si enim separata sit a corpore non subsistit; quis enim unquam sensu ullo separatum a corpore lineam coepit? Sed animus cum confusas res permistasque corporibus in se a sensibus coepit, eas propria vi et cogitatione distinguit”.

⁵ Cf. TUMMERS, 1980, p. 481.

⁶ Eu apresento um tratamento mais detalhado sobre a relação entre movimento e Geometria na Filosofia de Alberto Magno em SILVA, 2014.

⁷ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *In III Metaph.*, tr. 2, c. 3. Ed. Col., XVI.1, p. 114ff.

⁸ Esta operação produz o que Alberto denomina *ratio diffinitiva*, ou seja, a definição da entidade matemática.

⁹ Cf. BELLO, 2003, p. 229-230.

¹⁰ Cf. MOLLAND, 1980, p. 465.

¹¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS. *Liber II Poster. Analyt. tr. 3, c. 2.* Ed Borgnet, 2, p. 198b.

¹² Quanto à datação do comentário, sigo Tummers, 1980.

¹³ BOÉCIO, *PL 64, 1250A-1250B.* “*Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu, inabstracta (...) Mathematica, sine motu, inabstracta (...) Theologica, sine motu, abstracta atque separabilis (...)*”.

¹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, l. 3, tr.2, c.17; ed. Col, IV, p. 197v42-47. *Mathematici enim non indigent in sua scientia magnitudine infinita secundum actum, quia non accipiunt quantitatem secundum esse, sed secundum imaginationem, et procedunt secundum potestatem imaginationis componentis figuras et angulos et non secundum potestatem rei imaginatae (...).* Cf. MOLLAND, 1980, p. 471.

¹⁵ ALBERTUS MAGNUS. *Super Euclidem*, pr.; ed. Col., XXXIX, p. 1v70-2v2. *Si quis enim imaginetur motum puncti quocumque modo secundum rectum — qui solus motus eius simplex est secundum formam —, non constituet nisi longitudinem sine latitudine, et hoc est*

linea. Si vero moveatur circulariter, constituet quidem circumferentiam quae est linea circularis, sicut apparet in pede circini mobili. Cf. BELLO, 2003, p. 4.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate*, q. 6 a. 1 co. 3; ed. bras., 1999, p. 145. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam diffinitionem illius rei. Etsi enim aliquae demonstrationes dentur de circulo ex triangulo vel e converso, hoc non est nisi in quantum in circulo est potentia triangulus et e converso.

¹⁷ ROGER BACON. *Opus Majus*, ed. Bridges, II, p. 168; ed. bras, 2005, p. 189-190. Qui vero habet Demonstrationem potissimam de triangulo equilatero sine experientia nunquam adhaerebit animus conclusioni, nec curabit, sed negliget usquequo detur ei experientia per intersectionem duorum circulorum, a quorum alterutra sectione ducantur duae lineae ad extremitates lineae datae; sed tunc recipit homo conclusionem cum omni quiete.

¹⁸ ALBERTUS MAGNUS. *Liber II Poster. Analyt.* tr. III, c. II; ed. Borgnet, II, p. 198. Sic disposita figura, procedamus sic ad demonstrationem quod angulus in semicirculo stans est rectus: angulus enim qui est medietas duorum rectorum rectus est: angulus super arcum circuli stans est duorum rectorum medietas: ergo est rectus: et probatum est per causam materialem.

¹⁹ O presente trabalho é resultado de um estágio pós-doutoral realizado no Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques (IHPST/ CNRS – Paris 1 – ENS), no contexto do projeto CAPES/COFECUB “Provas, demonstrações e representação”. Expresso meus agradecimentos a Marco Panza, Oswaldo Chateaubriand e Abel Lassalle Casanave, que tornaram possível este estágio de pesquisa. Agradeço também à CAPES, que financiou minha estada em Paris.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTUS MAGNUS. *Opera Omnia*. Ed. Institutum Alberti Magni Coloniense. Münster i. Westfalen: Aschendorff, 1951.

ALBERTUS MAGNUS. *Opera Omnia*. Ed. Auguste Borgnet. 38 vols. Paris: Vives, 1890 – 1899.

ALBERTUS, Saint et al. *Albertus (Magnus)'commentaar op Euclides' Elementen der geometrie: Expositio Anaritii X primorum librorum geometrie*. PMJE Tummers, 1984.

ANDERSON, T. C., Intelligible Matter and the Objects of Mathematics in Aquinas. *The New Scholasticism* 43, p. 555-576, 1969.

ARISTOTLE Posterior Analytics In BARNES, J. (ed.) *The complete works of Aristotle* [Translated by Jonathan Barnes]. Oxford: Princeton University Press, p.114-166, 1984.

BACON, Roger. *Opera quædam hactenus inedita*. v. 1. Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.

BACON, Roger. *The 'Opus Majus', of Roger Bacon, Edited by John Henry Bridges...* Williams and Norgate, 1900.

BACON, Roger. *Opus Maius* (A ciência experimental). In De Boni, L.A. (org.) *Filosofia Medieval. Textos*. Tradução de C. A. R. do Nascimento. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p.185-195.

BELLO, Anthony Lo et al. (Ed.). *The commentary of Al-Nayrizi on Book I of Euclid's Elements of geometry: with an introduction on the transmission of Euclid's Elements in the Middle Ages*. Brill, 2003.

BELLO, Anthony Lo. Albertus magnus and mathematics: A translation with annotations of those portions of the commentary on Euclid's *Elements* published by Bernhard Geyer. *Historia Mathematica*, v. 10, n. 1, p. 3-23, 1983.

BOÉCIO *Opera Omnia*, in J-P Migne, ed., *Patrologia Latina* (PL), vol. 64, Paris: Vivès.

BOETHIUS; FOLKERTS, Menso. "*Boethius*" *Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*. Von Menso Folkerts. Franz Steiner Verlag, 1970.

CLAGETT, Marshall. The Medieval Latin Translations from the Arabic of the Elements of Euclid, with Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath. *Isis*, p. 16-42, 1953.

EUCLID. *Elementa geometriæ*. Trans, into Latin by Adelard of Bath, ed. Campanus de Novara. Venice, 1482.

EUCLID. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Tr. Thomas Little Heath. Cambridge, 1908.

FOLKERTS, Menso. *Euclid in medieval Europe*. Benjamin Catalogue for History of Science, 1989.

GEYER, Bernhard. Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus. *Angelicum*, v. 35, p. 159-175, 1958.

HILBERT, David. *The foundations of geometry*. Open court publishing Company, 1902.

MANCOSU, Paolo. *Philosophy of mathematics and mathematical practice in the seventeenth century*. Oxford University Press, 1999.

MAURER, Armand Aquinas on the Foundation of Mathematics. *The review of Metaphysics*, v. 47, nº1, p. 43-61, 1993.

MOLLAND, A. George. An examination of Bradwardine's geometry. *Archive for History of Exact Sciences*, v. 19, n. 2, p. 113-175, 1978.

MOLLAND, Andrew G. Mathematics in the thought of Albertus Magnus. In WEISHEIPL, James A. (Ed) *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, p. 463-478, 1980.

ROBERT GROSSETESTE, *Commentarius in viii libros physicorum Aristotelis*. ed. R.C. Dales. Boulder, 1963.

ROBERT GROSSETESTE, *In Aristotelis Posteriorum analyticorum libros 1.12* ed. Pamphilus de monte Bononiensis Venice, 1514 (repr. Frankfurt, 1966).

SILVA, M. A. O.. Movimento e objetos matemáticos em Alberto Magno. *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, v. 3, p. 23-31, 2014.

SMITH, V.E. *St. Thomas on the object of Geometry*. Milwaukee: Marquette University Press, 1954. (The Aquinas Lecture, 1053)

TOMÁS DE AQUINO *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Roma-Paris: Leonine edition. 1882-

TOMÁS DE AQUINO. *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*. Ed. B. Decker. Leiden: E.J. Brill, 1955.

TOMÁS DE AQUINO *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. Questões 5 e 6*; Tradução de C. A. R. do Nascimento. São Paulo: Unesp, 1999.

TUMMERS, Paul Marie Joseph Emanuel et al. (Ed.). *The Latin translation of Anaritius' Commentary on Euclid's Elements of geometry*. Ingenium, 1994.

TUMMERS, Paul MJE. The commentary of Albert on Euclid's Elements of geometry. In WEISHEIPL, James A. (Ed) *Albertus Magnus and the sciences: Commemorative essays 1980*, p. 479-499, 1980.

WEISHEIPL, J. Athanasius. Albertus Magnus and the Oxford Platonists. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 1958. p. 124-139.

WEISHEIPL, James A. (Ed.). *Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays 1980*. Pims, 198

DESCARTES E O CETICISMO

Joceval Andrade Bittencourt¹

RESUMO: Este artigo analisa a retomada do ceticismo grego pelos pensadores modernos, em três etapas: 1º - Origem e desenvolvimento do ceticismo grego; 2º - condições históricas do século XVI e XVII que facilitaram o acolhimento, entre os principais pensadores da época, do ceticismo grego; 3º - Descartes, tendo transformado a dúvida natural em dúvida metódica; tendo combatido e vencido os céticos, indica o *Cogito*, sua primeira verdade indubitável, como o único caminho, seguro e certo, para o progresso do conhecimento humano.

PALAVRAS-CHAVE: Método, Ceticismo, Ciência

ABSTRACT: This paper analyzes the resumption of Greek skepticism by modern philosophers in three stages: 1 - the origin and the development of Greek skepticism; 2 - the historical conditions of 16th and 17th century which allowed to strengthen the Greek skepticism among those philosophers; 3 - Descartes (who transformed the natural

doubts in methodical doubt after to fight and to win the skeptics) indicates the Cogito, the first undoubted truth, as the only safe and sure way for the progress of human knowledge.

KEYWORDS: Method, Skepticism, Science.

Tendo em conta a grande extensão deste tema: *A RETOMADA DO PENSAMENTO ANTIGO PELOS MODERNOS*, sabendo que o mesmo abarca, com poucas exceções, quase que a totalidade da Filosofia Grega, com suas ramificações, optamos por fazer um demarcação mais específica, tomando o *ceticismo grego* como tema alvo de nossa reflexão. Num primeiro momento, indicaremos como os modernos dos séculos XVI e XVII, recorrendo aos céticos gregos, interpretam o seu tempo; num segundo momento, através de Descartes, indicaremos como, da superação do ceticismo – antigo ou moderno –, estruturou-se e configurou-se a razão moderna².

Os séculos XVI e XVII são marcados por profundas transformações, período de crises em todos os campos da cultura: na política, na teologia, na filosofia, nas ciências e nas artes. Crise de ruptura, de mutação, entre o pensamento antigo, que ainda não se fora completamente, e o pensamento novo, que ainda não se afirmara inteiramente. Contudo, é um dos momentos mais ricos na história do pensamento ocidental. Ainda não se sabe a conformação do devir, o que se sabe é que um determinado mundo encontra-se em processo acentuado de desconstrução. Diante da nova linguagem do mundo, a verdade revelada perde sua autoridade, a razão vira-lhe as costas, a terra não é mais o centro do universo, a Europa já não é o centro do mundo, a nova cartografia conquista continentes dantes

desconhecidos, o cosmo hierarquizado, ordenado, esférico, cai por terra, em seu lugar, surge um novo universo, infinito, aberto, desprovido de qualquer finalidade, dotado de uma natureza mecânica, regida por uma física puramente quantitativa, cuja a engrenagem, seu verdadeiro funcionamento, só se torna inteligível através da linguagem matemática³. O mundo está “de cabeça para baixo”, o “devido lugar” de cada coisa na ordem do universo, já não está mais lá, as cartas foram embaralhadas, o cosmo desarrumou-se, o homem encontra-se, como que perdido, sem centro, sem verdade, sem referências seguras para operacionalizar o mundo real ou espiritual; parece o fim dos tempos, como bem indicou o Pe. Mersenne: “não vos parece – escreve ele a Ruarus – o anúncio do fim do mundo?”⁴; Pascal, por sua vez, se apavora com “o silêncio dos espaços infinitos”⁵; o poeta John Donne, em 1611, sintetiza, de forma exemplar, o estado de crise em que vive o homem desse período:

A nova filosofia põe tudo em dúvida, o elemento do fogo está completamente extinto, o sol está perdido, e também a terra, e nenhum espírito humano tem com o que se orientar para a procurar, e os homens confessam livremente que este mundo está em ruínas, quando entre os planetas e o firmamento eles procuram tantos mundos novos; eles vêem então

que tudo está de novo pulverizado em Átomos, tudo está em pedaços, toda a coerência perdida (...)»⁶.

Neste cenário de incertezas, de dúvidas, de um quase pavor diante da completa desordem referencial do mundo, renasce uma filosofia típica dos períodos de crise: o *ceticismo*. Entre o início do século XVI e meado do século XVII, o ceticismo torna-se, como que, uma filosofia ou uma forma de pensamento bastante em moda; todos, ou pelos menos os melhores espíritos, tornam-se herdeiros de Pirro⁷. O ceticismo está por toda parte. Descartes, na *Sétima Objeção e Resposta*, diz que não se deve pensar que a seita dos cétricos desapareceu, ao contrário, ela floresce cada vez mais. Quase todos que julgam ter alguma habilidade no campo do conhecimento, não encontrando na filosofia ordinária nada que lhes satisfaçam, refugiam-se no ceticismo⁸. Muito contribuiu para tal fato, a tradução, do grego para o latim, de duas obras de Sexto Empírico, a primeira, *Hipótese Pirronianas*, traduzida em 1562, por Henri Estienne; a segunda, *Adversus mathematicos*, traduzida em 1596, Gontier Hervet, em 1569.

Este espírito que indica a impossibilidade de a razão humana constituir uma ordem de verdades sobre qualquer realidade, física ou espiritual, que ressurge na aurora dos tempos modernos, já se encontra presente no mundo grego, através de vários pensadores. Mesmo reconhecendo breves

manifestações céticas no pensamento grego, entre pré-socráticos, sofistas e até mesmo Sócrates, quando indica que o não saber constitui a causa originária do saber, só com Pirro de Élis (360 – 275), é possível demarcar, com precisão, o nascimento, plenamente maduro, do ceticismo ocidental⁹.

Entre todos os céticos, Pirro, tornou-se o mais conhecido, principalmente depois das exposições feitas por Sexto Empírico sobre seu pensamento. Torna-se Sexto Empírico fonte de referência para os diversos estudos sobre o ceticismo clássico: Cícero (*Os Acadêmicos*), Diógenes Laértios (*Vida e doutrina dos filósofos ilustres*) e, bem mais tarde, já na Patrística, Santo Agostinho (*Contra os Acadêmicos*).

Não tendo Pirro de Élis escrito nada, para conhecer seu pensamento, recomenda-se recorrer à pensadores cujo testemunho sejam confiáveis. Aristóteles é um deles. Tornou-se clássico o que diz Aristóteles sobre o ceticismo de Pirro: “Pirro de Élis não deixou nenhum escrito, mas seu discípulo Tímon diz que aquele que quer ser feliz deve considerar estes três pontos: em primeiro lugar, o que são as coisas sem si mesmas? Depois, que disposições devemos ter em relação a elas? Finalmente, o que nos resultará dessas disposições? As coisas não tem diferença, entre si, e são

igualmente incertas e indiscerníveis. Por isso, nossas sensações e nossos juízos não nos ensinam o verdadeiro nem o falso. Por conseguinte, não devemos nos fiar nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer sem opinião, sem nos inclinarmos para um lado ou para o outro, impassíveis. Qualquer que seja a coisa de que se trata, diremos que não se deve mais afirmá-la do que negá-la, ou que se deve afirmá-la e negá-la ao mesmo tempo, ou que não se deve nem afirmá-la nem negá-la. Se estivermos dispostos a isso”, diz Timon, “alcançamos primeiro a *afasia*, em seguida a *ataraxia*”¹⁰.

Ao fim e ao cabo, o ceticismo em geral, o pirronismo em particular, diante da impossibilidade de o homem conhecer a verdade das coisas, sendo estas incognoscíveis à razão, o homem deve evitar emitir qualquer juízo, fazendo como que uma suspensão de juízo (uma *epoché*), tal atitude o levaria a conquistar um estado de *ataraxia*, que nada mais é do que a presença de uma certa felicidade produzida pela ausência de perturbações do Espírito. Neste território, não é possível a conquista de um único conhecimento verdadeiro sobre coisa alguma. A razão perde sua autoridade de distinguir entre o verdadeiro e o falso, entre a *episteme* e a *doxa*. Tudo se equivale, não importa o campo do conhecimento, o homem está condenado a tráfegar sempre

no campo das opiniões, sem nenhum critério, através do qual possa fundar um único saber verdadeiro.

O ceticismo, que renasce no final da Idade Média, tem como seus mais ilustres representantes: Agrippa (1485-1535), Sanchez (1523-1601), Charron (1541-1603) e Montaigne (1533-1592), para nos manter no território demarcado pelos séculos XVI e XVII. Mantendo suas diferenças, trazendo em sua algibeira o ceticismo grego, têm uma orientação comum: negar não só as verdades das filosofias dogmáticas, como também negar a própria possibilidade de se conhecer a verdade sobre qualquer coisa. Entre esses herdeiros do ceticismo grego, Montaigne se destaca, tornando-se o filósofo que, através de Sexto Empírico, incorporou o ceticismo da tradição aos seus *Ensaio*s. Ao modo dos cétricos antigos, opondo-se aos filósofos dogmáticos, cuidadores e defensores de verdades autoritárias e de certezas absolutas, Montaigne retira dos filósofos e, por extensão, da razão humana, qualquer autoridade que possa validar o conhecimento humano.

O homem é capaz de tudo e de nada. Se confessa como Teofrasto, sua ignorância, das causas primeiras e dos princípios, que renuncie à ciência, pois, em lhe faltando a base, seu raciocínio ruirá por terra. Discutir e investigar não tem outro objetivo senão os princípios; se não os atinge, tudo redundará

em incerteza: ‘uma coisa não pode ser mais compreendida do que outra, porque a compreensão é uma só para todos.’ (Cícero). Se a alma tivesse conhecimento de alguma coisa, é provável que seria primeiramente dela mesma; se conhecesse algo exterior a ela, seria antes de tudo seu corpo, seu estojo; e, no entanto, até agora os deuses da medicina ainda lhe discutem a anatomia. [...] Até quando deveremos esperar que se ponham de acordo! Estamos mais próximo de nós que a brancura da neve ou o peso da pedra; se o homem não se conhece a si mesmo, como poderá conhecer sua força e porque se encontra na terra? É por acaso que temos alguma noção da verdade, e como é igualmente por acaso que o erro penetra nossa alma, não somos capazes de distinguir o certo do errado, nem escolher entre um e outro¹¹.

A conquista da verdade, a nenhum homem pertence. A verdade é uma propriedade da “divina majestade”. A razão, em nenhum momento lhe dá acesso. A fé é o único caminho através do qual o homem pode ter acesso à verdade, aquela que Deus lhe revela. O ceticismo de Montaigne torna-se, por um lado, uma arma de combate contra a pretensão do homem de tornar-se, através da razão natural, o senhor da verdade, por outro, coloca-se em defesa das verdades reveladas, aquelas que demarcam o território

da religião. Para Montaigne, só por puro orgulho, vaidade ou loucura, pode o homem, através do raciocínio, requerer para si a tutoria da verdade. É exatamente, essa prepotência do homem que deve ser combatida, o homem deve ser humilhado, destituído de tal arrogância, deve-se colocá-lo no seu devido lugar, em sua nulidade absoluta.

O meio que emprego para rebater essa objeção – e que me parece a mais adequada – é o de humilhar e espezinhar o orgulho e a arrogância do homem; o de lhe fazer sentir sua inanidade, sua vaidade, seu vazio; de lhe arrancar das mãos as armas mesquinhas que lhe fornece a razão; de o forçar a inclinar-se e beijar o chão ante a autoridade e imponência da divina majestade. Só a esta pertencem a ciência e a sabedoria; só ela pode avaliar sozinha alguma coisa e dela tirarmos aquilo com que nos enfeitamos e tanto prezamos em nós¹².

Diante de tal constatação, Montaigne, depois de fazer um breve retrospecto histórico, demonstrando como as novas verdades se afirmaram sob as antigas, que um dia tiveram sua epifania comemorada como verdades definitivas, verdades absolutas, pergunta, se as conquistas de hoje não serão negadas pelas novas conquistas futuras? Na impossibilidade de se obter qualquer certeza, inclusive sobre essa afirmação, pergunta Montaigne: não seria melhor

agir como os céticos, fazer uma suspensão de juízo, recusar-se a fazer profissão de fé sobre qualquer conquista da razão? Tal atitude já demarca o seu território cético em relação às conquistas do espírito humano:

O céu e as estrelas foram durante três mil anos considerados em movimento. Todos acreditaram, até que Cleantes de Samos, ou segundo Teofrasto, Nicetos de Siracusa, se lembrou de sustentar que a terra é que girava em torno de seu eixo, segundo um círculo oblíquo do zodíaco; e em nosso tempo Copérnico demonstrou tão bem esse princípio, que dele se vale em seus cálculos astronômicos... Temos, portanto, quando se apresenta uma nova doutrina, razões de sobra para desconfiar e lembrar que antes prevalecia a doutrina oposta. Assim como esta foi derrubada pela recente, no futuro uma terceira substituirá provavelmente a segunda. Antes que os princípios de Aristóteles tenham tido crédito, outros existiram que também davam satisfação à razão humana. Que carta de recomendação trazem os últimos? Que privilégio especial lhes garante que ao menos nossas investigações os preservarão eternamente? Afirmaram-me que em geometria (ciência que pretende ter alcançado o mais alto grau de exatidão) há demonstrações incontestáveis que contradizem tudo o que a experiência declara verdadeiro ... há mil anos, fora agir como os

pirrônicos pôr em dúvida o que então ensinava a cosmografia e as opiniões aceitas por todos; referir-se à existência de antípodas era heresia, e eis que neste século se descobre um continente de enorme extensão... (e, de maneira declaradamente cética, conclui): ... Pergunto então se, visto que Ptolomeu se enganou outrora acerca do que constituía o ponto de partida de seu raciocínio, não seria tolice acreditar hoje resolutamente nas ideias de seus sucessores, e se não é provável que esse grande corpo denominado o “mundo” seja bem diferente do que julgamos?¹³.

Natural que sendo Descartes um pensador profundamente comprometido com a ordem intelectual de seu tempo, tenha convivido, de forma direta, com esse espírito cético dominante neste período. Mas, diferente do esperado, posiciona-se, em relação ao seu tempo e ao que o precedeu, com absoluta autonomia, com um distanciamento crítico, informando sua independência a qualquer pensamento que não tenha sido originado na autonomia da singularidade do *cogito*. Esta é a sua morada, seu território cognitivo, único lugar onde se sente seguro ao habitar. “Nasci, confesso-o, com um espírito tal que o maior prazer dos estudos para mim sempre consistiu, não em ouvir as razões dos outros, mas em fazer o esforço eu mesmo para descobri-las”¹⁴. Filósofa como se antes dele

ninguém o tivesse feito¹⁵. “Ora, desde sempre houve grandes homens que buscaram encontrar [...] as primeiras causas e os verdadeiros Princípios de que se pudessem deduzir as razões de tudo o que somos capazes de saber; e são particularmente aqueles que trabalharam nisso que foram chamados de Filósofos. *Todavia, que eu saiba ninguém até o presente teve sucesso nesse intento*”¹⁶. Só para efeito de ilustração, vale a pena ver como Descartes, na *Carta Prefácio dos Princípios da Filosofia*, depois de destituir Platão e Aristóteles de terem filosofado de verdade, demarca o seu território como aquele a partir do qual a verdadeira filosofia aparece no mundo. “Os primeiros e principais de que temos os escritos são Platão e Aristóteles, entre os quais não houve outra diferença senão que o primeiro, seguindo as pegadas de seu mestre Sócrates, ingenuamente confessou que nada procurava encontrar de certo, e contentou-se em escrever coisas que lhe pareceram ser verossimilhantes, imaginando para tal feito alguns Princípios com os quais buscava explicar as outras coisas; ao passo que Aristóteles teve menos franqueza e, se bem que tivesse sido por vinte anos discípulo daquele e não tivesse outros princípios senão os dele, mudou inteiramente a forma de enunciá-los e os propôs como verdadeiros e seguros, embora não haja nenhum sinal de que os tenha alguma vez estimado como tais”¹⁷. Não menos crítico é Descartes ao se referir à escolástica medieval¹⁸: “... a maioria daqueles que nestes

últimos séculos quiseram ser filósofos seguiram cegamente Aristóteles, de forma que freqüentemente corromperam o sentido de seus escritos, atribuindo-lhe diversas opiniões que ele não reconheceria como suas se retornasse a este mundo (...)”¹⁹. Mesmo aqueles que, segundo Descartes, não seguiu a filosofia de Aristóteles, “dentre os quais estiveram vários dos melhores espíritos”, não obtiveram qualquer êxito no filosofar, pois não puderam se livrar da influência de Aristóteles, “já que [as opiniões deste] são as únicas ensinadas nas escolas”²⁰. Portanto, de forma direta ou indireta, todos estão condenados à influência da filosofia de Aristóteles e, como conseqüência, não foram capazes de chegar “ao conhecimento dos verdadeiros princípios (...)”²¹.

Esta apreciação crítica que Descartes faz, não só da tradição filosófica, como também de sua própria formação intelectual, seja a adquirida com a leitura dos filósofos do passado, seja a recebida nos bancos escolares, serve para mostrar seu ponto de partida. Pode se chamar esse ponto de partida de o marco zero do conhecimento ou, como dirão mais tarde os empiristas, a página em branco do conhecimento. É uma total suspensão dos conhecimentos adquiridos, uma verdadeira *epoché* intelectual. É a partir desse marco zero que Descartes enuncia os primeiros fundamentos ou os primeiros princípios que fundamentarão todo o saber humano. “Ainda que todas as verdades que ponho entre meus Princípios tenham sido

conhecidas desde sempre por todo o mundo, não houve todavia ninguém até o presente, que eu saiba, que as tenha reconhecido como os Princípios da Filosofia, isto é, como tais que se possa delas deduzir o conhecimento de todas as outras coisas que há no mundo”²²

Depois de ter feito seu enfrentamento conceitual com o passado, destituindo-o como referência válida para ser pensar todas as coisas do mundo, Descartes volta-se para o seu tempo, um tempo de transição, de crise, um tempo cético, bem diferente do tempo que o precedera, onde a verdade existe e se afirma na mais absoluta independência do sujeito pensante, cabendo a este, tomá-la como um pressuposto, como um dado sobre o qual a razão natural não tem qualquer inferência. Descartes toma para si a responsabilidade de superar a crise de seu tempo e, como um bom timoneiro, indicar-lhe uma nova direção. Se o ceticismo torna-se a referência de um mundo em crise, se se quiser superar a crise, é preciso enfrentar o ceticismo e, se possível, vencê-lo. De certa forma, Descartes tem pleno conhecimento que o progresso do conhecimento humano depende do resultado desse enfrentamento. A conquista da verdade, é, ao mesmo tempo, a conquista do homem e, como consequência, a conquista do mundo.

É possível dizer que, num primeiro momento, Descartes encontra-se profundamente influenciado pelos céticos²³, reconhecendo neste território o lugar adequado

para lançar as bases daquilo que será, mais tarde, identificada como a Razão Moderna. Em seus livros: *Discurso do Método*, Primeira Parte, nas *Meditações* - Primeira Meditação, intitulado: “*Das coisas que se podem colocar em dúvida*”, Descartes, ao modo dos céticos, faz sua suspensão de juízo:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados, não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências²⁴.

A dúvida é, assim, uma preparação do espírito para o conhecimento da verdade. Se tomássemos essas palavras de Descartes como conclusivas, facilmente o identificaríamos como um cético clássico ou moderno, herdeiro de Pirro ou Montaigne. Mas, distintamente dos céticos, que duvidam por duvidar, a dúvida cartesiana vai além desse primeiro momento, ela transforma-se em método, em caminho que a razão deve percorrer até encontrar uma verdade com força suficiente para eliminar a própria dúvida. Na Terceira

Parte do *Discurso do Método*, Descartes pontua, com bastante precisão, o que o distancia dos céticos: “Não que imitasse, para tanto os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão somente a me certificar, e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila”. Respondendo a uma crítica feita por Gassendi - *Meditações, resposta do autor às Quintas Objeções* -, segundo a qual a dúvida não basta para o conhecimento da verdade, o meditador diz em que sentido ele faz uso da dúvida: “...embora seja verdadeiro que a dúvida apenas não basta para estabelecer qualquer verdade, ela não deixa de ser útil para preparar o espírito a estabelecê-la após, e é somente nisto que eu a empreguei”²⁵.

Descartes sabe muito bem o perigo que o pensamento cético representa para a própria possibilidade do progresso do conhecimento humano. Aqueles que mergulham nas águas profundas do ceticismo jamais alcança um solo firme para tomá-lo como base de sustentação, que possibilite construir um conhecimento claro e distinto sobre qualquer coisa. No limite, o ceticismo acaba sendo um fundo sem fundo, um fundo que jamais pode ser alcançado, o que implica na própria impossibilidade de se construir qualquer saber verdadeiro²⁶. A vitória do ceticismo imporia, necessariamente, a derrota da razão²⁷. Descartes tem plena consciência desse perigo e não economiza esforços para

evitá-lo. Depois de Descartes, o ceticismo radical perdeu suas forças, já não pôde ser levado a sério. Com Descartes, o ceticismo torna-se método. Torna-se critério de verificação da validade do conhecimento humano. Se para os céticos, a dúvida é um estado natural do próprio pensamento, para Descartes, a dúvida é só um método, uma arma da qual todo homem, “dotado de bom senso”, deve usar para guerrear contra os preconceitos e os prejuízos do espírito²⁸. É o meio através do qual o homem, libertando-se das representações derivadas do mundo físico, do qual era prisioneiro, volta-se para contemplar o sol da razão natural. Contra a dúvida cética, a dúvida metódica. Se alguém quer duvidar, então, que a dúvida seja exercida de forma radical, que não se duvide por duvidar, que se duvide com uma verdadeira intenção: encontrar uma base segura sobre a qual possa se erguer toda a ordem do saber, sem que a dúvida possa alcançá-la²⁹. A dúvida cartesiana anseia por seu próprio fim. Sua caminhada é longa; percurso que é, ao mesmo tempo, sua afirmação e a preparação para a sua consumação. Quanto mais a dúvida se apresenta fortalecida, mais próxima encontra-se de sua derrocada; seu fortalecimento é, simultaneamente, a aproximação de sua ruína. A vitória da razão, a conquista da primeira verdade, implica, necessariamente, na derrota da dúvida. Por isso, esta tem que ser exercida plenamente, de forma radical e absoluta, sem que nenhuma concessão lhe seja feita. Nada,

absolutamente nada, seja Deus, o homem ou o mundo, encontra-se fora de seu alcance. Só assim, aquilo que a ela sobreviver poderá afirmar-se como verdade indubitável, verdade absolutamente verdadeira, sobre a qual a dúvida não tem mais nenhuma gerência. Isso é possível? *A priori*, não é possível responder a essa pergunta; não é possível saber se alguma verdade sobreviverá à dúvida. Essa é uma resposta que só se obtém no próprio exercício da dúvida, no próprio exercício do método. A superação da dúvida, e como conseqüência, a conquista da verdade, não é tarefa fácil, é uma caminhada arriscada, profundamente perigosa, pois corre-se o risco de nela se perder ou se abandonar a caminhada; diante dos perigos que oferece, prefere-se, muitas vezes, voltar atrás, retroceder, instalar-se na “segurança” das antigas opiniões, crenças ou ilusões³⁰. Mas, aí, jamais se faria ciência, jamais haveria progresso do conhecimento humano. Por isso, se se quiser, verdadeiramente, conhecer a verdade, tem-se que correr o risco de exercitar o método da dúvida até o limite que a própria dúvida impõe e não apenas até o limite do desejo ou estado de espírito do sujeito que duvida. A caminhada da dúvida não pode ser interrompida, ela tem que ir até o fim, esgotando todas suas forças e possibilidades. Entretanto, é preciso insistir, em nenhum momento essa dúvida é um estado natural do espírito, ao contrário, ele é uma dúvida exercida pelo sujeito que duvida, uma dúvida sobre a qual

este sujeito tem pleno domínio e, portanto, exerce-a e não a sofre. Isso não altera a radicalidade da dúvida, ao contrário, só a reforça. Pois se ela é uma dúvida metódica, não pode ser exercida por meio de um acordo com a razão, ou no limite dos interesses daquele que duvida; pelo contrário, sendo metódica, tem que exercer-se livremente, não deixar escapar nada, exaurir todos os seus limites e possibilidades. É da morte da dúvida que nasce a primeira verdade no espírito do homem. É o que busca Descartes, ao exercitar a dúvida de forma tão radical e profunda: encontrar uma verdade tão certa, tão indubitável que “todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar”.

Na busca de um “ponto fixo e seguro” para ancorar a razão, que lhe garanta, a partir dele, fundamentar toda a ordem da razão, Descartes irá supor como falso, de forma radical e absoluta, o conteúdo de verdade de todas as suas representações, tomá-lo como absolutamente falso e, assim, desinstalado de qualquer verdade e, instalado numa dúvida universal, reiniciar a caminhada na busca do verdadeiro saber.

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nada jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me apresenta; penso não possuir nenhum sentido; creio

que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo³¹.

A partir daí, Descartes irá questionar, não mais a dúvida em si, essa já atingiu o seu próprio limite, mas aquele que duvida; irá questionar o próprio sujeito que duvida, para saber se ele, enquanto sujeito que duvida, também sucumbe à dúvida.

Mas eu me persuadi também de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastaste nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente

verdadeira, todas as vezes que eu a anuncio ou que eu a concebo em meu espírito³².

Descartes acaba de encontrar uma verdade sobre a qual não é possível qualquer dúvida, uma verdade que se afirma com um conteúdo de verdade tão resistente, tão indubitável que, mesmo que ele se enganasse, ou mesmo que um gênio enganador o enganasse ou desejasse enganá-lo, mesmo assim essa verdade persistiria, sobreviveria à dúvida.

Essa verdade, “*eu sou, eu existo*”, é a condição da própria dúvida, ou seja, a dúvida só existe enquanto existe um sujeito que a exerce; não posso duvidar, por uma impossibilidade lógica, de que existe um sujeito que duvida, quando este, de fato, está exercitando a dúvida. A prova da existência do sujeito está na existência da própria dúvida. O pensamento afirma a identidade existencial do sujeito que duvida. A existência da dúvida, que é uma modalidade do pensamento, é a prova cabal da existência do sujeito que a exerce. O sujeito que duvida existe, caso não existisse, sequer a dúvida seria possível.

A conquista do *cogito*, primeira verdade indubitável, sobre a qual será deduzido a verdade de todas as outras coisas, afirma, ao mesmo tempo, a vitória da razão e a derrota do ceticismo. O embate chega ao fim. Depois de uma longa caminhada, depois de ter atravessado mares

revoltos, Descartes pisa em terra firme³³, encontrou o ponto arquimediano que buscava para fixar a alavanca do conhecimento³⁴, pode, finalmente, anunciar ao mundo uma nova filosofia, toda ela fundamentada e garantida na autonomia do *cogito*. A verdade subjetivou-se, veio para o domínio do espírito, perdeu sua autonomia em relação ao sujeito, sobre ela o homem é o senhor absoluto, torna-se o único ser responsável pelo seu aparecimento no mundo.

NOTAS

¹ Prof. Adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: joceval.bitencourt@yahoo.com.br.

² Faz-se necessário esclarecer alguns critérios usados na escolha das obras e edições (de Descartes e de seus intérpretes). Neste artigo, no que se refere às notas sobre as obras de Descartes, em língua portuguesa, recorreremos, sempre que possível, à Ed.: *Obras Escolhidas*, onde se encontra: *Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma e algumas Cartas*. Com Introdução de Gilles-Gaston Granger, Prefácio e notas de Gérard Lebrun e tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, tendo como editora a Difusão Europeia de Livros. Não existindo tradução para o português, optamos por usar, preferencialmente as edições francesas.

³ “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode

compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem elas nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”. Galileu, *O Ensaaiador*, p. 21

⁴ Apud, LENOBLE, R. *História da idéia de natureza*, p. 263.

⁵ “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora”. PASCAL, B. *Pensamentos*, frag. 206, Col. Os pensadores, p. 91.

⁶ DONNE, J. An anatomy of the world. Apud, DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento*, p. 34.

⁷ “O movimento pirrônico atribui seu próprio começo à figura lendária de Pirro de Elis, que viveu de c. 360 a 275 a.C. e a seu discípulo Tímon, que viveu de c. 315 a 225 a.C. As histórias acerca de Pirro que chegaram até nós revelam que ele não era um teórico, mas ao contrário, o exemplo vivo e completo de alguém que punha tudo em dúvida, um homem que não aceitava se comprometer com nenhum juízo que fosse além de como as coisas pareciam ser. Seus interesses parecem ter sido predominantemente éticos e morais, e nesta área ele buscava evitar a infelicidade que poderia ser consequência das teorias sobre valores, evitando basear seus juízos nelas. Se estas teorias sobre valores fossem de algum modo sujeitas a dúvidas, aceitá-las e usá-las poderia apenas levar-nos à angústia mental”. POPKIN, R. *História do ceticismo – de Erasmo a Spinoza*, p. 15.

⁸ Cf. Alq., II, p. 1059/60; AT. VII, p. 548/49

⁹ “... a filosofia de Pirro na verdade não deriva de nenhuma filosofia anterior: é uma doutrina original” “Os cétricos antigos reconhecem expressamente Pirro como mestre e sua doutrina conservou entre os modernos o nome de *pirronismo*”. Brochard, Victor. *Os Céticos Gregos*, p. 65

¹⁰ Victor Brochard, *Os Céticos Gregos*, p. 68

¹¹ Montaigne, M., *Ensaio II*, cap. XII, p. 259-260.

¹² Idem, *ibidem*, p. 209.

¹³ Idem, *ibidem*, 264-265.

¹⁴ DESCARTES, R. *Regas para a orientação...*, reg. X, p. 61. Nesta mesma regra, continua Descartes: "...ainda jovem, ao estudo das ciências, toda vez que o título de um livro prometia-me uma nova descoberta, antes de levar mais adiante a minha leitura, tentava se, mediante uma sagacidade inata, eu não conseguiria por acaso chegar a igual resultado e evitava ciosamente privar-me desse prazer inocente com uma leitura apressada". Idem, *ibidem*.

¹⁵ Gilson, Etienne. *O Filósofo e a teologia*, p. 96

¹⁶ DESCARTES, R. *Carta-prefácio...*, p. 9, (grifo nosso).

¹⁷ Idem, p. 9-10.

¹⁸ "Às portas do século XIII, um fato novo se produz na história das escolas: a emergência de uma instituição – a Universidade – na qual mestres eclesiásticos especialistas da cultura se associam para formar um corpo profissional segundo o modelo das corporações de ofício. Consagrado pelo papa, esse corpo é englobado pela Igreja a título de instituição autônoma que, subtraída à jurisdição dos bispos e dos senhores, está submetida unicamente ao poder pontifício e a seu controle doutrinário. Essa nova instituição desenvolve-se de início em Paris e em Oxford (o studium de Bolonha é um caso à parte) e não é separável da emergência da cultura – fortemente organizada e privilegiada de maneira exclusiva – que chamamos 'escolástica'". GOFF, J. le.; SCHMITTA, J.-C. *Dicionário – temático e técnico – Medieval*. v. I, verbete: escolástica, p. 367.

¹⁹ DESCARTES, R. *Carta-Prefácio...*, p. 12.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ Idem, *ibidem*.

²² Idem, *ibidem*, p. 16

²³ Gilson indicou que Descartes tomou de empréstimo idéias de Montaigne e de Charron; Brunschvicg mostrou que alguns elementos do pensamento cartesiano podem ser mais bem entendidos em comparação com os pontos de vista da *Apologia de Raimond Sebond*. Mas, à exceção dos estudos recentes de Dambsska e de Gouhier, há poucos trabalhos tratando da relação entre o pensamento de Descartes e o de seus contemporâneos pirrônicos. Richard Popkin, *História do Ceticismo – de Erasmo a Espinosa*. P. 271/272. Gilson, pontua a influência de Montaigne sobre o pensamento de Descartes. “É certo que, enquanto me limitei a considerar os costumes dos outros homens, quase nada encontrei que me desse segurança, notei neles quase tanta diversidade como a que antes encontrara entre as opiniões dos filósofos”. “Desenvolvimento que se inspira em Montaigne, *Essais*. I, XXI, *Des cannibales*; I, XXIII, *Dela coutume*; I, XLIX, *Des coutumes anciennes*; II, XII, *Apologie de R. Sebond*”, Nota 76, Étienne Gilson, comentários feitos no Discurso do Método, Primeira Parte.

²⁴ DESCARTES, *Meditações*, Primeira Meditação, p. 117

²⁵ DESCARTES, R. *formuladas pelo Senhor Gassendi, Meditações, resposta do autor às Quintas Objeções*, p. 286.

²⁶ DESCARTES, R. *La Recherche de la Vérité*, Alq., II, p. 1120; AT., X, p. 512. Essa mesma imagem, usada para identificar o estado de dúvida de Sócrates e dos Pirrônicos, Descartes usa, no início da sua *Segunda Meditação*, para identificar o estado de dúvida e incerteza em que ele se encontrava ao final da sua *Primeira Meditação*. “A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las... como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona”. DESCARTES, R. *Meditações*, p. 124.

²⁷ Em carta de Março de 1638, sem identificação do destinatário, Descartes diz que o fato de os pirrônicos não concluírem nada de certo, não quer dizer que ele não conseguirá. Cf. AT, v. II, p. 38

²⁸ “Non seulement la fin du doute cartésien diffère de la fin du doute des sceptiques, mais encore sa méthode n’est pas la même que la leur. La critique des sceptiques ne tend, selon la parole de Montaigne, qu’à ‘vérifier l’ignorance’; elle part donc du probable et douteux pour nous conduire à d’autres probables qui lui font équilibre. La critique cartésienne tend, au contraire, à vérifier la vérité; elle ne part donc du douteux et probable que pour l’éliminer, et elle l’élimine en lui opposant du certain, qu’il s’agisse de la certitude de sa vérité ou de la certitude de sa fausseté, car cette dernière certitude est encore une vérité. On peut donc dire que le scepticisme pur viserait à entretenir le doute comme l’état normal de la pensée, au lieu que Descartes ne le considère que comme une maladie dont il entreprend de nous guérir”. GILSON, É. Texte e comentário, In: DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, p. 269.

²⁹ “O céptico será vencido pelas suas próprias armas. Duvida... Pois bem! Vamos ensinar-lhe a duvidar. A nossa dúvida não será um *estado* – estado de uma incerteza negligente –, será uma ação livre, voluntária, e que levaremos às últimas conseqüências. Dúvida-*estado*, dúvida-*ação*: a ruptura é profunda. E, no fundo, a vitória – em princípio – está já alcançada. Porque a dúvida, o céptico e Montaigne sofrem-na. Descartes exerce-a. Ao exercê-la *livremente*, dominou-a. E assim se libertou dela”. KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*, p. 36.

³⁰ “Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado...”. DESCARTES, R. *Meditações*, p. 123.

³¹ Idem, p. 125

³² Idem, Ibidem, p. 126

³³ “Con Cartesio entramos, en rigor, desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: terra!” Hegel, *Lições sobre la historia de la filosofia*, p.252

³⁴ “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”. *Meditações, Segunda Meditação*, p. 124.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*, Ed. F. Alquié, v. II. Paris: Classiques Garnier. 1997

_____, *Discurso do método, Obra escolhida*. São Paulo: Difusão Européia de Livros. 1973

_____, R. *Regas para a orientação*. São Paulo: Martins Fontes. 1999

_____, *Carta prefácio*. São Paulo: Martins Fontes. 2003

_____, *Correspondência*, Adam & Paul Tannery, v. II, Paris: Vrin. 1996

BROCHARD, Victor. *Os Céticos Gregos*. São Paulo: Odysseus. 2009

DONNE, J. *Na anatomy of the world*. Apud, DOMINGOS, I. *O grau zero do conhecimento*. São Paulo: Loyola. 1991

ESPINOSA, *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*

GALILEU, *O Ensaiador*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1978

GILSON, Etienne. *O Filósofo e a teologia*. São Paulo: Academia cristã e Paulus. 2009

_____, *Texte e commentaire*, In: DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1987

_____, *Discurso do Método (comentários)*, Lisboa: Edições 70. 1993

GOOF, J. Le.; Schmitta, J-C. *Dicionário – temático e técnico – Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2002

HEGEL, G. *Licções sobre la historia de la filosofia*. Tomo III, trad: Wencelao Roces. México: Fundo de Cultura Económica. 1955

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*, Lisboa: Edityora Presença. 1992

LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70. 2002

MONTAIGNE, M. *Ensaio II*. São Paulo: Nova cultural. 1987

PASCAL. B. *Pensamentos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Coçtural. 1988

POPKIN, R. *História do Ceticismo P*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

A PERGUNTA DE SPINOZA

Alex Leite¹

RESUMO: O objetivo principal deste artigo é demonstrar que a iniciação filosófica de Spinoza começa com uma pergunta a respeito do *bem verdadeiro*. É uma pergunta apresentada aos leitores no *De Intellectus*. Dois interesses animam a indagação: 1) alterar a maneira como certos bens são desejados e 2) compartilhar uma investigação a respeito do que pode ser mais desejado.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza; pergunta; *TIE*; bem; iniciação.

ABSTRACT: The main goal of this article is to demonstrate that the Spinoza's philosophical initiation begins with a question about the *true good*. It is a question presented to readers in *De Intellectus*. Two interests instigate the question: 1) change the way certain goods are desired and 2) share a research about what may be more desired.

KEYWORDS: Spinoza; question; *TIE*; good; initiation.

Spinoza, no *De Intellectus*, pergunta qual é o nosso *verdadeiro bem*.² Trata-se de uma indagação que une o interesse do autor ao possível leitor já interessado em refletir sobre os bens mais estimados na vida em comum. A indagação possibilita um contato entre o autor e o leitor, mas isso desde que a relação entre o desejo e qual é o melhor dos bens se torne um problema.

Segundo Alexandre Koyré, a indagação suscita o elo entre autor e o leitor porque o problema faz parte da *experiência comum*.³ Já Bernard Rousset⁴ observa que há o uso da primeira pessoa no início do *De Intellectus*. Há uso do *me* (*postquam me Experientia*) como estratégia retórica e pedagógica. Assim, para ele, o modo da pergunta transforma a experiência individual em um problema que pode ser compartilhado pelo leitor.

Ora, a indagação torna-se tanto mais eficiente quanto mais se percebe o ponto de interseção entre o problema que ela resguarda e o interesse comum. E Spinoza procura pensar a partir de um ponto de interseção, pois a investigação sobre o nosso *verum bonum* poderá ser *compartilhável*.⁵ Para ele, a experiência de tal percurso poderá corresponder à fruição compartilhada de uma alegria maior.⁶

De fato, a pergunta a respeito do *verum bonum* abre um campo de interesse a respeito do que é mais útil desejar. Mas o elemento essencial que unirá esse campo é a

exigência de conceber a noção do *Ser perfeitíssimo*.⁷ Ora, embora o *De Intellectus* não trate de *noções comuns*, como sugere a hipótese de Gilles Deleuze⁸, já ali se procura pensar a constituição da existência segundo um ponto de interseção em que a reflexão sobre o ético e o cognitivo poderá ser unificada. Certamente, o estilo do *De Intellectus* não possui o caráter proposicional da *Ethica*. No entanto, o *De Intellectus* abrirá a possibilidade de pensar as relações entre as coisas segundo a perspectiva de uma interseção essencial.⁹ Pensamento esse que não deixará de fora o conhecimento das *diferenças, concordâncias e oposições*¹⁰ entre as coisas. Ora, ao mesmo tempo em que a indagação sobre o *verum bonum* abre um campo de reflexão sobre o que é mais útil desejar, abre ainda o interesse de conhecer o ponto de ligação entre os seres humanos.

Ainda sobre a *pergunta* inicial do *De Intellectus*, Lívio Teixeira refere-se a ela como “uma angustiosa indagação.”¹¹ Há, sem dúvida, um aspecto tenso na indagação, uma vez que ela exige a percepção do próprio momento e a possibilidade de enveredar por um caminho ainda incerto.¹² É uma incerteza momentânea, nascida da indecisão de seguir um percurso que exigia a saída da passividade perante bens certos, para efetivar uma nova exigência afetiva. Assim, um sentido de transição emerge, e a indagação abre o caminho. A pergunta torna-se uma iniciação ao pensamento, uma vez que ela sintetiza a

situação limite do autor. É um momento em que Spinoza avalia uma forma de ela ser instituída e a possibilidade de experimentar um novo caminho. Assim, a força da pergunta instaura uma fronteira entre a aceitação dos valores atribuídos aos bens dados e a reformulação desses valores.

Portanto, o ponto central da indagação é a sua capacidade de atuar logo no início do *De Intellectus* como revelador de uma crise. A ideia de crise está intimamente ligada ao tema da *decisão* e à possibilidade da *alegria contínua*. Assim, surge gradativamente uma reflexão sobre como constituir um novo percurso existencial. E a característica marcante da *crise* é a percepção de que outro sentido a respeito da ordem dos bens se impõe em relação ao que comumente era aceito. É o momento em que uma nova exigência se impõe. Ora, operava-se dentro de uma forma instituída do desejo, e a possibilidade de alterar a forma emerge com uma determinada força. Assim, nasce a incompatibilidade entre o modo como frequentemente se desejavam certos bens e uma nova exigência do desejo. É uma passagem tensa. É tensa uma vez que não é mais possível operar segundo a forma vigente de desejar. De fato, outro modo de sentir e perceber os bens começa a ganhar espaço na mente. E a crise evoluirá no sentido de que um caminho mais árduo se abrirá na mesma medida em que o caminho anterior não poderá ser mais trilhado.

O caminho mais árduo será o da experiência do pensamento autônomo e o da organização existencial que possibilite o exercício pleno dessa experiência. Segundo Bernard Rousset, o pensamento que emergirá da crise promoverá uma reflexão ética. Para ele, trata-se, sobretudo, de uma descoberta que encaminhará Spinoza *a uma vida do espírito*.¹³ Pensamos que o exercício do pensamento e a organização existencial são dois movimentos justapostos, mesmo que esse último seja silencioso. Não há trabalho do entendimento sem que as condições existenciais estejam em pleno acordo com o que tal atividade exige. A própria reflexão sobre o *verum bonum* envolverá a ideia de um novo uso dos bens mais frequentes e, conseqüentemente, outra forma de relação com esses bens.

O modo como o problema do *verum bonum* é colocado parece-nos retomar o sentido iniciático, já posto por Sêneca.¹⁴ Na exposição inicial do *De vita beata*, Sêneca lança uma problemática a respeito do que é o viver feliz. O tema exigirá uma investigação, e o modo como é colocado envolverá o acompanhamento de outra pessoa, no caso, ali, o irmão Galião. Trata-se de estabelecer um plano radical de investigação comum. Tanto o início do *De Intellectus* quanto o do *De vita beata* possui um tom permeado pela dramaticidade da vida humana. Esse tom deve ressaltar que o valor do tema, seja o *verdadeiro bem* ou a *vida feliz*,

encontra-se na possibilidade de tornar o objeto de interesse do filósofo conveniente aos não-filósofos.

A ação de indagar o tema do *verum bonum* implica um sentido de pertencimento ao conjunto da vida corrente. Esse sentido é um elemento capaz de fazer-nos ultrapassar a condição de isolamento que a imaginação supostamente poderá forjar. Assim, a interlocução mediada pela questão do *verum bonum* resguarda um ponto de interseção, que interliga a vida humana. É o momento de ligação entre a experiência individual e o conjunto no qual estamos inseridos. Ora, a singularidade é tanto mais forte quanto mais o sentido de pertencimento é conhecido e compartilhado. Assim, podemos afirmar que a *indagação* é o marco de uma transição em que a verdade do ser se constituirá através da superação da individualidade abstrata, expressa por um *eu*, para apropriar-se de um sentido que se expressará como *summum bonum*¹⁵, ou seja, como fruição compartilhada de percepções ativas.

Entretanto não é possível perceber o sentido de pertencimento sem observar um traço de tensão marcado pelo contraponto existente entre a noção vulgar de “bens supremos”¹⁶ e a noção de *summum bonum*. E não se trata de uma tensão entre os bens reais e o bem ideal; é, na verdade, um esforço de desativação do modo de desejar os bens mais frequentes como fins em si mesmos, para desejá-los como meios.¹⁷ A base dessa superação se encontra na percepção

nascente do *verum bonum* e do *summum bonum*. Ora, o fato é que a mudança dos bens da condição de fins para meios altera no plano ético, a forma da relação com o outro. Nesse sentido, o recurso retórico¹⁸ usado por Spinoza, para aproximar o *De Intellectus* de possíveis leitores, é uma estratégia de aproximação do outro, mediada pela reflexão, pelo entendimento. Enfim, a ação que a pergunta a respeito do *verum bonum* tende a produzir pode ser pensada como *amizade*, no sentido de interseção mediada pelo interesse de conhecer as condições de fortalecimento dos elos humanos e, assim, de fruição compartilhada de uma alegria liberada de toda tristeza.¹⁹

NOTAS

¹ Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: alexjeq@hotmail.com.

² Cf. *TIE 1: constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum* / “decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

³ Cf. Alexandre Koyré. *Avant-propos*, 1994, p. XIX, XX: “Le thème *vero bono* [...] est, en effet, vieux comme le monde. Ce n'est pas son histoire personnelle que nous revele Spinoza. C'est l'expérience commune et général de l'homme”.

⁴ Cf. Bernard Rousset. *Commentaire*, 1992, p. 149: “En effet, une expérience peut être personnelle et avoir un contenu traditionnel [...] et ce *Je* sera tantôt réelement personnel, faisant état de l’homme Spinoza (on penserait à Montaigne), tantôt rhétoriquement personnel, faisant intervenir le philosophe Spinoza (on pense à Descartes), tantôt pédagogiquement personnel (un *Nous* comme *Je* commun avec le lecteur).

⁵ Cf. *TIE 1: et sui communicabile esset* / “et qui pût se partager”. Trad.: Bernard Pautrat, 2009.

⁶ Cf. *TIE 14: mea felicitate*.

⁷ Cf. *TIE 49: Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis Entis perveniamus* / “Dès le début donc, il nous faudra veiller principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance d’un tel Etre.” Trad.: Alexandre Koyré, 1994.

⁸ Cf. Gilles Deleuze. *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981, p. 154: “En effet, il apparaît que les notions communes sont un apport propre de l’*Ethique*. Elles n’apparaissent pas dans les ouvrages précédents.”

⁹ Cf. *TIE 110*: “deve-se estabelecer alguma coisa comum da qual derivam as propriedades das coisas”.

¹⁰ *TIE 25, II: differentias, convenientias, et oppugnantias*.

¹¹ Cf. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*; tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2ªed., 2004, p. XI: “a reforma da inteligência começou com uma angustiada indagação a respeito do Bem Supremo.”

¹² *TIE 2*: “deixar o certo pelo incerto.”

¹³. Cf. Rousset, *Op. cit.* p. 148: “la Philosophie ne sera développé que dans la mesure où elle apporte une solution à la question du bien suprême, dans un enseignement moral, une *Ethique*. Elle ne pourra, également, pas consister en un renvoi à l’action: parce qu’il s’agit de

jouir d'une félicité, elle renvoi à une vie de l'esprit, qui trouvera son repos dans l'immanence de la réflexion et de l'entendement.”

¹⁴ Cf. Sêneca, *Sobre a vida feliz*, tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote, edição bilíngue, São Paulo: Nova Alexandria, 2005, p. 19: “Viver feliz, meu irmão Galião, todo mundo quer, mas ninguém sabe ao certo o que torna a vida feliz.”

¹⁵ Cf. TIE 13. A definição de *summum bonum* envolve a ideia de fruição compartilhada da *alegria contínua*. Fruir no sentido de experimentar com outros a alegria da descoberta do que é a união da mente e a *Natureza*.

¹⁶ Cf. TIE 3: *divitias scilicet, honorem, atque libidinem* / “riquezas, honras e sexo.”

¹⁷ Cf. TIE 11: *tanquam media*.

¹⁸ Cf. Theo Zweerman, 1993, p. 6: “comment *persuader* le lecteur d'effectuer cette transition en compagnie de l'auteur.”

¹⁹ Cf. TIE 10: *Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers* / “Mas o amor por uma coisa eterna e infinita nutre o ânimo unicamente de alegria, liberada de toda tristeza.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

MATHERON, A. *Pourquoi le TIE est-il inachevé?* In Revue de Sciences Philosophiques e Théologiques, 1987.

MATHERON, A. *Les Modes de Connaissance du T.R.E. et les genres de connaissance de l'Éthique*, in Spinoza, Science et Religion; Colloque de Cerisy. Paris, 1988.

SANTIAGO, Homero. *O mais fácil e o mais difícil: A experiência e o início da Filosofia*. Em Revista Conatus, v. 1 – nº 2, p. 37. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2008.

SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote, edição bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SPINOZA, B. *Traité de la reforme de l'entendement*. Traduciton, introduction et commentaire de B. Rousset, J. Vrin. Paris, 1992.

_____. *Ética*. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. *Traité de la réforme de l'entendement*. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris: Vrin, 1994.

_____. *Tratado da reforma do entendimento*. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Abílio Queiróz. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Tratado sobre a reforma do entendimento*. Tradução, prefácio e notas de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte.

_____. *Traité de la réforme de l'entendement*. Introduction, traduction et commentaires par André Lécrivain. Paris: Flammarion, 2003.

_____. *Oeuvres Complètes*. Traduction, présentation et notes par R. Caillois, M. Francês et R. Misrahi. Paris, Gallimard/Pléiade, 1954.

_____. *Oeuvres de Spinoza I*. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.

_____. *Obras Incompletas*. Consultoria de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

_____. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos, 1989.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ZWEERMAN, Theo. *L'introduction a la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction du Traite de la Reforme de l'Entendement suivie d'un commentaire de ce texte*. Louvain: Presses Universitaire de Louvain, 1993.

RESPOSTAS CONTEMPORÂNEAS A ANTIGOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Franklin Leopoldo e Silva¹

RESUMO: Nosso objetivo é analisar a historicidade da proposição de perguntas e respostas a “antigos problemas filosóficos”. O que nos leva a considerar a questão geral aqui envolvida em termos de filosofia da história: as relações entre tradição e atualidade. É preciso recusar as soluções unilaterais e simplificadoras, como a valorização exclusiva de uma instância em detrimento da outra. A própria história sem progresso, característica da filosofia, indica que a construção das respostas atuais passa pela compreensão crítica das respostas elaboradas na tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Contemporânea, Filosofia Antiga.

ABSTRACT: Our aim is to analyze the historicity of the proposition of questions and answers to "old philosophical problems". This leads us to consider the general question

here involved in terms of the philosophy of history: the relations between tradition and current times. It is necessary to reject unilateral and simplifying solutions, such as the exclusive valuation of one instance in detriment of the other. The very history without progress, characteristic of philosophy, indicates that the construction of the present answers passes through the critical understanding of the answers elaborated in the tradition.

KEYWORDS: Contemporary Philosophy, Ancient Philosophy.

O que o tema me sugeriu deriva de uma interpretação da proposta: entendo que a expressão “respostas contemporâneas” deve significar não propriamente “soluções” atuais para antigas questões, mas sobretudo *reelaboração* das interrogações que povoaram a tradição, e que foram, elas mesmas, reformuladas em diferentes épocas, obras e autores. Neste sentido, as “respostas contemporâneas” são tão relativas quanto todas aquelas que já foram dadas no passado e que a passagem do tempo distribuiu entre as possibilidades e limites da experiência histórica. Assim, sendo a experiência histórica constituída também pela tarefa de pensar esta experiência, a historicidade é o dado fundamental para qualquer articulação entre o passado e a atualidade no tratamento de problemas filosóficos. A constatação óbvia de que o presente é tão histórico quanto o passado é que permite inserir a experiência de pensar (interrogar, questionar) na transitoriedade, isto é, no núcleo instável da condição humana.

Algumas referências, ou exemplos de como acontecem as reelaborações filosóficas talvez nos ajudem a pensar a questão das relações entre o passado e a atualidade no âmbito da teoria filosófica. Bergson, primeiro exemplo, indica que a gênese da atualidade filosófica está no contato que o filósofo é levado a estabelecer com a consolidação contemporânea da tradição. Isto significa que a

consideração do passado e do presente é o primeiro momento da instauração de um novo pensar. E este contato não é tanto com as estruturas das filosofias do passado tomadas em si mesmas quanto com a repercussão deste pensamento no presente do filósofo. Pois será este presente, por suposição em grande parte resultado do passado, que o autor terá de considerar e terá de *negar* no exercício da liberdade exercida no ato de *mudar* a forma e o conteúdo do pensamento. Ou seja, a articulação entre o passado e o presente ocorre por via de dois movimentos: 1) a análise cuidadosa e exaustiva da estrutura do pensamento vigente; 2) a negação total deste pensamento que é também a inauguração de outro (negar e transformar estão reunidos na mesma acepção de liberdade). O filósofo nega antes mesmo de saber com relativa clareza o que deverá afirmar, o que está de acordo com a primazia da negação no exercício da liberdade. Estes dois movimentos que instauram o presente filosófico apontam também para o futuro de sua eventual consolidação, de acordo com o ciclo irônico que faz com que muitas vezes a perspectiva crítica de hoje seja o dogma intransigente de amanhã.

Esta relação entre negação e afirmação no percurso histórico das teorias filosóficas não é nova, pois já a encontramos, sob outra forma, em Hegel. Com a diferença de que o movimento dialético, comportando a *aufhebung*, incorpora na afirmação aquilo que foi negado, conservando

o passado e transfigurando-o no presente, de modo que a nova perspectiva precisa ser vista como desenvolvimento da contradição intrínseca daquela que é superada. Este processo ao mesmo tempo diferenciado e contínuo é pautado pela racionalidade que ele mesmo revela em seu percurso. Neste sentido, a história da filosofia, ao desvendar as diferentes formas pelas quais a razão examina seus problemas, revela-se a si mesma como a racionalidade do processo histórico, ou seja, o sentido e a finalidade da transformação, cuja principal característica é a de poder ser sempre compreendida em sua gênese e em sua lógica. Este modo de considerar o processo pode ser visto como implicando uma norma, que atua diretamente na lógica do processo, mas que está, antes disso, profundamente entranhada na própria concepção de racionalidade e no teor histórico que a caracteriza. Com efeito, o que significam as mudanças do pensamento que propõem novas respostas a antigos problemas? Para Hegel, isto se chama *progresso* e é o que define o sentido e a finalidade do processo.

Assim, ao mesmo tempo em que as perguntas e respostas elaboradas em cada época se explicam e se justificam pelo jogo das possibilidades e limites do Espírito Objetivo em termos lógicos e históricos, as passagens e as transformações devem também ser entendida como o progresso que caracteriza a trajetória do Espírito em direção à sua realização absoluta. Neste sentido as “novas respostas”

não são apenas outras respostas a serem compreendidas em novos contextos, mas sempre aproximações progressivas da verdade absoluta. O que faz com que o processo de perguntar e responder seja, de um lado, temporal e histórico, mas esteja, de outro, profunda e completamente comprometido com a realização absoluta da filosofia e da história. Em outras palavras, a filosofia é histórica porque o processo histórico de sua efetivação é o caminho para sua realização absoluta.

A propósito, podemos neste ponto lembrar a crítica de Habermas que, dito esquematicamente, se refere à aporia produzida pela posição hegeliana: na medida em que o saber absoluto designa, além do sentido e da finalidade do processo, também o seu fundamento, não há, em Hegel, possibilidade de uma continuidade crítica que faça da filosofia sempre uma filosofia do presente ou da atualidade. Pois a atualização da filosofia e da história significa a sua realização; e o *fim* no sentido de meta ou objetivo é também o *fim* como término.²

Ora, Foucault nos teria mostrado por via do exame do texto de Kant “Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?”³ que a filosofia crítica é uma filosofia do presente e, ainda, que o processo do *Esclarecimento* exige uma filosofia do presente. Pois o esclarecimento é sempre autoesclarecimento: sujeitos esclarecidos pensam-se a si mesmos; épocas esclarecidas refletem sobre si. Por isto, na

perspectiva crítica, o conhecimento necessita, para se exercer como atividade do sujeito, a elucidação de suas condições transcendentais. Assim na medida em que Hegel ainda conserva a ideia de que a modernidade teria sido fundamentalmente definida por Kant nos termos da unidade entre pensar e compreender os objetos (revolução copernicana), não é pequeno o problema que Hegel cria para si mesmo ao instituir a aporia da simultaneidade entre saber absoluto e crítica como vetor da modernidade. Ao recusar a noção kantiana de limite e adotar a possibilidade da razão absoluta, Hegel teria negado à sua própria filosofia a inserção na perspectiva da crítica da atualidade. Assim a aparente força da filosofia de Hegel, a resposta definitiva e absoluta para todas as perguntas historicamente formuladas, seria também a sua fraqueza, que a colocaria em contradição com a própria modernidade que ela pretendia elucidar. A filosofia de Hegel deixa de ser experiência histórica para ser a realização da totalidade da experiência histórica.

Aprendemos a desconfiar das noções de progresso, sentido e finalidade, principalmente do ponto de vista ético. Mas é perfeitamente possível considerar que a filosofia é uma história sem progresso, o que tem implicações no modo de considerar a possibilidade de “novas respostas” para antigos problemas. Seriam as “respostas contemporâneas” elaborações reflexivas melhores ou mais

adequadas para responder ou mesmo para “solucionar” questões? Evidentemente, para tratar deste problema teríamos de considerar uma questão anterior: a filosofia se define como a resolução de problemas, podendo ser vista, cartesianamente, como um método em que o pensamento ocorre como cálculo e análise, a partir de modelo matemático? Note-se que a concepção da filosofia como tal modo de pensar significa algo bem próximo à identificação geral entre pensar e calcular ou, pelo menos, entre o rigor do pensar e a exatidão do cálculo.

Se entendermos que a adoção deste modelo implica risco de reducionismo, então seremos levados a optar por uma certa indeterminação inerente à liberdade de pensar, da qual um exemplo conhecido seria a intuição bergsoniana, que no limite seria concebida a partir da oposição entre a *exatidão* conceitual e a *precisão* real.⁴ Esta diferença é muito sugestiva e pode ser aplicada ao diagnóstico do processo civilizatório: contamos com meios científicos e tecnológicos dotados de notável exatidão quanto ao que podemos prever a partir deles; nossos fins, ou aquilo que deveríamos realizar através de tais meios, são profundamente obscuros, na medida em que são vistos também pelo critério da exatidão formal e não da precisão das finalidades. A exatidão de nossos instrumentos de viver não nos permite vislumbrar as finalidades da vida com um mínimo de precisão ética.

O que evidentemente significa que o progresso material dos meios não corresponde de modo algum ao aprimoramento do discernimento ético-político na relação entre meios e fins. O que nos leva por certo a rever a noção de progresso aplicada à história, se a consideramos pelo aspecto da experiência propriamente humana e não apenas pelo prisma das realizações materiais, acúmulo de bens e incremento das possibilidades técnicas.

No contexto da nossa questão, devemos então entender que, para além do critério de adequação das respostas contemporâneas aos antigos problemas, talvez seja necessário considerar se podemos responder, de qualquer modo, aos problemas que permanecem no horizonte das nossas possibilidades, notadamente, práticas. Talvez seja na esfera da razão prática que tenhamos mais motivos de duvidar acerca da capacidade contemporânea de equacionar as questões que nos afligem, ou pelo menos que deveriam nos afligir, detectando assim o estado de alienação que pode nos impedir de sequer colocar as questões. É sabido que o contexto contemporâneo, por via do pragmatismo, imediatismo, alienação e adaptação cega ao status quo, desvia a consciência de si e do caráter problemático da realidade.

Ora, se não aceitamos inteiramente a ideia de progresso como fio condutor da história, devemos então aplicar grande cautela crítica ao modo como elaboramos

nossas respostas a questões que já foram ou que vêm sendo formuladas há muito tempo. Ou seja, a articulação entre o passado e a atualidade em história da filosofia depende de uma filosofia da história. Pois tal articulação, se não for pensada filosoficamente, se subordinará de maneira inevitável aos fatos. Isto quer dizer que a teoria, no sentido da palavra que pretende falar do mundo e do sujeito, é ouvida ou lida de maneira indissociável da interpretação. Neste sentido é que devemos entender a afirmação de Sartre: não há fato que não esteja sempre associado a alguma interpretação porque, simplesmente, o mundo é humano e os humanos são seres simbólicos – ou significantes. O equilíbrio necessário à atribuição de significação exclui a crença cega no progresso, como uma tendência a priori que precederia os agentes históricos.

É nesta direção que podemos entender o texto de Benjamin:

“Confiante no infinito do tempo, certa concepção da história discerne apenas o ritmo mais ou menos rápido, segundo o qual homens e épocas avançam no caminho do progresso. Donde o caráter incoerente, impreciso, sem rigor, da exigência dirigida ao presente. Aqui, ao contrário, como sempre têm feito os pensadores, apresentando imagens utópicas, vamos considerar a história à luz de uma situação determinada que a resume em um ponto focal. Os elementos da situação final não se apresentam como

tendência progressista informe, mas a título de criações de ideias em enorme perigo, altamente desacreditadas e ridicularizadas, incorporam-se de maneira profunda a qualquer presente. (...) Esta situação só é apreensível em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia revolucionária, no sentido de 89”.⁵

A história considerada a partir do progresso implica uma perspectiva genérica e generalista, donde imprecisa e sem rigor, como diz Benjamin. Mas as exigências que fazemos e que nos são feitas a partir do presente em que vivemos supõem situações determinadas no contexto da experiência histórica real. A liberdade do agente histórico é exercida sempre em situação, e este tipo de determinação situacional não contradiz a liberdade, pois é dentro deste contexto que as ideias são criadas, não ao abrigo de um determinismo progressista, mas ao sabor do risco e do perigo, *formas* da situação histórica. Somente desta maneira tais ideias “incorporam-se de maneira profunda ao presente”. E é neste sentido que metafísica, messianismo e revolução podem se associar e constituir impulso verdadeiro da história.

Este texto, quando o aplicamos ao esclarecimento de nossa discussão, indica que as respostas que se sucedem na história diante das interrogações que a cada momento são feitas, não se subordinam a uma trajetória linear de progresso, porque são respostas elaboradas em situações

determinadas e a partir de exigências históricas contextuais também determinadas. A crença no progresso “necessário” coloca a história sob a direção de uma tendência “informe”: ora, é a ação situada que confere forma à história vivida. Assim, a resposta às exigências do tempo como questões historicamente configuradas “incorporam-se a qualquer presente”, isto é, são elaboradas no contexto intencional de uma elucidação crítica do presente. E Benjamin não hesita em denomina-las “criações” que se dão em meio a “enorme perigo”. O risco que ecoa as palavras de Sócrates no Fédon a respeito da imortalidade: um belo rosco a correr.

Assim, as respostas atuais (em qualquer atualidade) a questões que vêm do passado e se fazem presentes para nós podem ser dadas de várias maneiras e nem todas elas configuram compromisso filosófico, ético, existencial. Podemos ignorar as perguntas; podemos reproduzir as respostas que já foram muitas vezes dadas e podemos tentar correr o risco de enfrentar as perguntas como exigências éticas do presente às quais devemos corresponder. É importante considerar que é o movimento histórico que engendra as questões e que ao respondê-las nos colocamos neste movimento. Perceber a sua direção é apropriar-se de seu sentido. Assim, o futuro não é a “noção” que teríamos de uma etapa da trajetória do progresso do “espírito” em seu percurso lógico-histórico: o futuro será algo engendrado na relação dialética entre as condições objetivas da história e

as nossas expectativas que tentamos livremente confirmar projetando o porvir.

É por isso que a filosofia se distingue dos saberes que se definem pelo progresso. Este certamente não é o critério para julgar as transformações do pensamento. E, no entanto, é na filosofia que ocorrem as transformações mais profundas na experiência cultural que é dada à humanidade viver. Não apenas pela idade da filosofia, muito superior à da ciência tal como a conhecemos, mas também porque as rupturas são humanamente mais significativas.

Por exemplo, se tomarmos especificamente o período histórico moderno e nele as transformações da subjetividade, constatamos que, de Descartes a Sartre, o que entendemos por Eu, consciência ou sujeito passou por profundas alterações a ponto de nem reconhecermos qualquer realidade na base das diferentes concepções.

Podemos também nos referir às transformações da Ética, e a mais significativa parece ser a crítica da hegemonia da subjetividade na constituição das relações humanas e a proposta de se pensar a ética no contexto da alteridade, conferindo ao Outro uma função bem diversa da tradição, em que a alteridade era sempre considerada a partir da subjetividade. Não há dúvida acerca do alcance e da relevância desta mudança no que se refere ao sujeito moral e aos valores éticos.

Em ambos os exemplos podemos reconhecer a relação entre novas exigências e novas respostas, sobre um pano de fundo de permanência de questões teóricas e práticas.

Muitos considerariam tais transformações apenas como deslocamentos epistêmicos que ocorrem no conhecimento e nas práticas. Mas é possível afirmar que estes deslocamentos devem ser compreendidos à luz do movimento histórico que mencionamos há pouco. E como a história é feita, inseparavelmente, de fatos e valores, de condições objetivas e subjetivas, essas transformações certamente se relacionam a valores: o que muda é o modo de *julgar* a realidade e a nós mesmos. E como julgar é a forma mais eminente de pensar, o que está em jogo nas questões e nas respostas, antigas e novas, são as ressignificações do mundo e de nós mesmos que vão ocorrendo no movimento histórico – subjetivação e objetivação no trabalho de pensar a condição humana.

O que nos leva a considerar a questão geral aqui envolvida em termos de filosofia da história: as relações entre tradição e atualidade. É preciso recusar as soluções unilaterais e simplificadoras, como a valorização exclusiva de uma instância em detrimento da outra. Pois a própria história sem progresso, característica da filosofia, como apontamos, indica que a construção das respostas atuais passa pela compreensão crítica das respostas elaboradas na tradição. E também a reposição das questões: pois o modo

como os autores de outros tempos fizeram suas perguntas nos ajudam a fazer as nossas, como disse Merleau-Ponty.⁶ E as dificuldades que tiveram, estivessem ou não conscientes delas, para dar conta das questões de seu tempo, nos alertam, a nós que vivemos em tempos porventura mais sombrios, contra qualquer pretensão que vá além da relatividade histórica – isto é, a condição contingente da vida e do pensamento.

NOTAS

¹ Professor Titular da Universidade de São Paulo (Usp). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (Usp). E-mail: franklin@usp.br.

² HABERMAS, J. O Discurso Filosófico da Modernidade. Tradução de Luiz Repa e Rodney Nascimento. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002, cap. 1.

³ FOUCAULT, M. Qu'est ce que la critique? (Critique et Auklarung). Bulletin de la Sociéé Française de Philosophie, vol. 82, no.2, abril/junho de 1990, pgs, 35-63.

⁴ BERGSON, H. O Pensamento e o Movente. Introdução I. Tradução brasileira Editora Martins Fontes, São Paulo, 2006.

⁵ BENJAMIN, W. A Vida dos Estudantes. Apud. LOWY, M., A Filosofia da História de Walter Benjamin. Revista de Estudos Avançados, USP< vo. 16, n. 45, 2002.

⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Em Toda Parte e em Nenhuma*. Sinais. Tradução brasileira Editora Martins Fontes, São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. A Vida dos Estudantes. Apud. LOWY, M., A Filosofia da História de Walter Benjamin. *Revista de Estudos Avançados*, USP< vo. 16, n. 45, 2002.

BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*. Introdução I. Tradução brasileira Editora Martins Fontes, São Paulo, 2006.

FOUCAULT, M. *Qu'est ce que la critique?* (Critique et Auklarung). *Bulletin de la Socieé Française de Philosophie*, vol. 82, no.2, abril/junho de 1990.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Repa e Rodney Nascimento. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. *Em Toda Parte e em Nenhuma*. Sinais. Tradução brasileira Editora Martins Fontes, São Paulo.

ASPECTOS PRELIMINARES ACERCA DA PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO EM AUGUSTO SALAZAR BONDY

Vivian Silva dos Santos¹

RESUMO: O trabalho tem como proposta retomar a questão expressa pelo título do livro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Nosso intento se mostra necessário na medida em que o objeto desta filosofia parece não estar por completo explicitado, mesmo porque, é comum encontrar autores que não consideram relevante se fazer tal pergunta, como é o caso de Enrique Dussel, que afirma ser esta uma questão superada. No entanto, o trabalho pretende apresentar tal pergunta como uma provocação dirigida a todos que pretendem produzir um pensamento filosófico original. Deste modo, é mister verificar se existe, segundo Salazar Bondy, uma maneira de fazer filosofia que é propriamente latino-americana, ou, como o autor convencionou chamar, hispano-americana, bem como pensar se esta maneira pode ser, neste contexto, entendida como uma filosofia da libertação.

PALAVRAS-CHAVES: Enrique Dussel. Filosofia da Libertação. Salazar Bondy.

ABSTRACT: The paper aims to reposition the issue expressed by the very title of the book of Augusto Salazar Bondy, *Is there a philosophy of our America?*, a necessary regress to the extent that the object of this philosophy seems not to be fully explicit, even as it is common to find authors who do not consider this question relevant enough, as is the case of Enrique Dussel, who claims to be this issue completely outdated. However, the work intends to present this question as a provocation aimed at all who wish to produce an original philosophical thought. Thus, it is necessary to verify that, according to Salazar Bondy, there is a way of doing philosophy that is properly Latin American, or as the author preferred to call this thought, hispanic-american, and we wonder if this hispanic-american philosophy of Salazar Bondy can be understood as a liberation philosophy.

KEYWORDS: Enrique Dussel. Liberation Philosophy. Salazar Bondy.

Um dos livros mais relevantes sobre a discussão acerca da filosofia na América Latina, foi escrito em 1968 pelo peruano Augusto Salazar Bondy em uma década de grande efervescência política e cultural. O título do livro é bastante sugestivo, *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*. A referida obra trata da investigação sobre a existência de uma estrutura de pensamento genuinamente latino-americano e, sobretudo, procura saber até que ponto é relevante tomar esta questão como tema.

Para Salazar Bondy, é necessário ressaltar, a princípio, que as ideias propagadas no novo continente partem dos interesses de dominação espanhola, cujo duro núcleo de formação conceitual dizimou quase que por completo as tradições das populações indígenas. Sendo assim, só podemos falar de filosofia na América Latina a partir do ato de derrocada dos mitos e das lendas tradicionais.

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista, [...]. De este modo, los hispanoamericanos aprenden como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar en plan teórico universal, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar. (SALAZAR BONDY, 1975, p. 15)

Neste ínterim, os moradores deste Novo Mundo estão expostos aos modismos de produção intelectual propagados pelos colonizadores, com o agravante de as ideias propagadas já terem sido filtradas segundo critérios de seleção, esses que reforçam o que é melhor para manutenção do *status quo*. Resta-nos saber se tal produção é meramente uma imitação ou se existe algum aspecto de autenticidade em sua elaboração; entendendo-se por autenticidade, neste autor, o que foi assinalado no artigo de Vanderley Luiz Trindade, sobre o conceito de autenticidade e peculiaridade:

Tais conceitos se dão interconectados, porquanto uma filosofia de caráter original, tal como definimos acima, o é também autêntica, visto que um produto que resulta como uma criação nova não pode deixar também de ser autêntico no sentido de não ser falso, dominado pela ambigüidade. Por outro lado, uma filosofia de caráter autêntico possui um caráter original, pois um produto filosófico não falseado, nem equivocado não resulta como simples repetição de conteúdos doutrinários. (TRINDADE, 1998)

No capítulo “El Proceso” da obra citada, Salazar Bondy trata da produção acadêmica que é propagada na nossa América; produção que começa com a tarefa de comentar a obra dos filósofos apresentados pelos

colonizadores - sendo que, tais comentários, até o século XVIII, são marcados por um tom de manutenção do poder político e religioso, acentuado pela Escolástica. Esse quadro começa a mudar com a introdução tardia de pensadores modernos: “Descartes, Leibniz, Locke, Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros y com efecto revolucionário en el proceso intelectual, aunque el echo, medido com el reloj europeo, sea claramente tardio.” (SALAZAR BONDY, 1975, p.17).

Posteriormente há uma grande difusão das ideias positivistas, porém, já é possível destacar que há um movimento de crítica. Essas ideias passam a ser questionadas a fim de atribuir um novo sentido a elas. Levando-se em conta aspectos próprios da cultura dos países de nossa América, este grupo que procurou fazer a crítica ficou conhecido como “Os Fundadores”; eles também acentuaram os estudos acerca do conceito de *duração* em Henri Bergson como sobre a fenomenologia de Edmund Husserl e também a respeito do marxismo. Sobre esse coletivo de pensadores, Salazar Bondy diz que eles representam uma corrente bem definida do pensamento na Hispano-América e que contribuíram para que houvesse um aumento substancial de departamentos de filosofia neste continente, bem como a “normalização” do exercício filosófico e, com isso, surgisse a consciência “de los

problemas que afectan nuestro pensamiento, o por mejor decir, del problema radical de la justificación del filosofar hispano-americano.” (SALAZAR BONDY, 1975, p. 27).

No Brasil, este processo de reelaboração das ideias positivistas surge no início do século XIX, nos últimos suspiros do período colonial, acompanhado da reforma pombalina que, por consequência, permitiu maior abertura às produções da modernidade europeia.

Pode-se constatar, no entanto, que na virada do século XIX ocorre uma inflexão nesta tradição positivista que, por assim dizer, se aprimora, se complexifica e se sofisticada. Sem negar suas raízes, depura-se de algumas limitações e entraves: pode-se falar então, que ela passa a significar, no seu conjunto, um kantismo sem Kant ou um comtismo sem Comte, querendo-se dizer com isso que mantém os mesmos pressupostos até então defendidos a partir da intuição desses filósofos, mas livra-se de restrições e vínculos que, frente ao desenvolvimento do próprio saber científico, poderiam ser considerados anacrônicos. (SEVERINO, 2011, p.53)

Em muitos casos, a filosofia no Brasil é situada em meio às reações ocasionadas pelos vínculos com diferentes correntes de pensamento que acompanham as linhas

neotomista, neopositivista, fenomenológica e dialética, essas que serão a base conceitual da discussão filosófica brasileira.

No que tange à tradição filosófica, Severino aponta, ainda, que seguimos modelos já constituídos assim como buscamos filosofar a partir de outros pensadores. No entanto, há produções que apresentam características de criatividade e criticidade, que sinalizam uma maior maturidade intelectual. “Sem dúvida, isto tem a ver com a própria tradição acadêmico-pedagógica de aprendizagem da filosofia, atravessada que sempre foi historicamente pelos complicadores oriundos de nossa dependência cultural [...]”.(SEVERINO, 2011, p.22).

Em alguns momentos, é possível notar que Salazar assinala que características como criatividade e criticidade, ainda estão ausentes das produções intelectuais, as quais se encontram apoiadas em modelos preconcebidos, carecendo de uma metodologia que lhe sejam próprias. E, a fim de experimentar um novo aspecto da produção intelectual, Salazar volta suas pesquisas para seu ponto de origem, o Peru: “Los peruanos que sienten la necesidad de ser auténticos tienen ante sí el imperativo de librar su país de toda la dependencia que conlleve la sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alienación de su ser.” (SALAZAR BONDY, 1985, p. 37)

No que se refere à qualidade e ao alcance desses produtos intelectuais, fruto dos problemas que afetam a

nós, hispano-americanos, é preciso destacar, sobretudo, no que eles se diferenciam dos demais e, até então, são apresentados da seguinte forma:

- nota-se uma forte orientação do processo sociocultural;
- vinculação da filosofia com outras disciplinas, mas com um total distanciamento do estreito nexos com a criação científica;
- especialização e tecnicismo crescentes na produção;
- a influência de outras filosofias nacionais, e como ocorreu a recepção das filosofias europeias em nosso meio;
- sobre o conteúdo, percebe-se uma alternativa na orientação do pensamento, o que apresenta um caráter *ondulatório* da evolução filosófica hispano-americana, comparado a uma dialética no cerne deste modo de pensar, conciliando aspectos que em sua maioria são considerados diametralmente opostos, a este aspecto Salazar chama de “Evolução paralela com determinantes exógenos”.

E, no cerne dessa recepção, há um paralelismo entre o desenvolvimento do pensamento europeu e o desenvolvimento ideológico hispano-americano, o que para nós aparece como etapas, cuja transição ocorre por

intermédio de um pensamento que nos é estranho, pois é de fora para dentro e, por esse motivo tal recepção se mostra:

- *descontínua*, pois os sistemas não são internamente gerados;
- *sinóptica*, já que há uma abrupta introdução dos conteúdos, e um desenvolvimento truncado, em que estes pensamentos se nos apresenta de forma acabada, pois não tomamos parte de sua gestação;
- *com retardo decrescente e aceleração crescente*, posto que os produtos ideológicos por muito tempo nos chegaram tardiamente e agora, eles nos chegam quase que no instante de sua publicação.

Com isto, é gerada uma produção intelectual vernácula, que possui o caráter de uma transplantação de ideias, já que o pensar indígena não foi incorporado ao nosso processo filosófico, por isso fica claro que é muito mais comum que falemos mais de uma filosofia que foi trazida pelos colonizadores, do que de uma filosofia gerada em nosso próprio ambiente. Assim, a filosofia como prática da compreensão da realidade, na Hispano-América, é analisada segundo a filosofia europeia, o que reforça o sentido imitativo da reflexão, com importação das correntes de ideias, escolas, e sistemas totalmente definidos.

Segundo Salazar Bondy, isso reforça em nós uma espécie de receptividade universal, ou seja, estaríamos dispostos a receber todo tipo de material intelectual produzido pelos grandes centros da cultura ocidental, gerando superficialidade e pobreza, isentos de um estilo próprio de pensar, imersos em total ausência de originalidade e de uma tendência metodológica característica, o que aumentaria o sentimento de frustração intelectual e a distância entre quem pratica a filosofia e o conjunto do que é apresentado pela comunidade. Desse modo, não poderíamos falar de um selo nacional que explicita um modo de pensar característico, em que as comunidades se reconheçam nas filosofias difundidas. Pois, para ser original, a produção filosófica deveria traduzir a consciência de uma comunidade.

Mas o que interessa para Salazar Bondy, é saber sobre a qualidade, o alcance dos produtos intelectuais do continente hispano-americano e, sobretudo, o que os distingue. Então, procura investigar as várias repercussões da produção francesa, inglesa, alemã e, até mesmo italiana, indicando que a linha de análise destas influências ideológicas não é linear, mas ondulatória, pois seus desdobramentos aparecem ora tensos, ora afrouxados, em ritmos de defesa e apropriação alternados, o que pode imprimir um caráter dialético ao pensar hispano-americano.

Esta linha ondulante está paralelamente associada ao processo de desenvolvimento do pensamento ocidental e que, mesmo quando procuramos uma leitura que contextualize tal produção dentro da Hispano-América, estamos inexoravelmente diante de um corpo teórico que nos é estranho:

Se trata de lo siguiente: el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo com el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente com las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por estas. (SALAZAR BONDY, 1975; p. 36)

A partir desses apontamentos, o autor afirma ainda não ser possível falar de uma filosofia gerada no seio de nossa América. Para ele o que o que se fez até então foi uma “[...] narración del proceso de la filosofía europea en América hispanoíndia [...].” (SALAZAR BONDY, 1975, p. 38) ou pode ser visto ainda como uma imitação da reflexão europeia. Embora o autor nos diga que a adoção das filosofias estrangeiras não se dá sem interferência dos que as adotam (estas que se mostram sujeitas a mudanças, recortes e ampliações na busca de um fim prático às mesmas), não deixa de ser implacável quando diz que “No hay pues, tal

sello, a menos que se quiera contar como caracter distintivo justamente la ausencia de definición [...]” (SALAZAR BONDY, 1975, p. 41). Mas precisamos pensar tais afirmações para além de sua literalidade espinhosa, pois elas possuem traços de uma conclamação pungente.

Foram apresentadas muitas críticas às afirmações feitas por Salazar Bondy em seu livro *¿Existe una filosofía de nuestra américa*. Uma das críticas foi a do mexicano Leopoldo Zea, que também apresentou suas considerações no congresso de San Miguel. A fim de refutar as teses defendidas por Salazar Bondy, Zea apresentou seu artigo *La filosofía americana como filosofía sin más*. Uma das refutações diz respeito à constatação feita por Bondy de que a filosofia na Hispanoamérica é inautêntica e imitativa, não sendo possível que de uma localidade subdesenvolvida possa surgir um pensamento original

Enrique Dussel também se mostra, em seu livro *Filosofia da Libertação*, contrário à tese inicial de Salazar, dizendo que “Para o autor Salazar Bondy, em sua obra *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*, a resposta era negativa: Não é possível filosofar dentro de uma situação como esta! Mas para nós, sim [...] (DUSSEL, 2005, p.31).

No entanto, basta um olhar mais atento para notar que Salazar apresenta suas teses com vistas à provocação, a qual instiga o debate. O livro é iniciado com a apresentação do objeto, depois as teses contrárias, as quais representam o

caráter negativo para a formação de uma filosofia latino-americana e, por fim, ele ilumina o debate com uma via de interpretação para o problema sugerido com o próprio título da obra. Assim, essa obra propõe uma volta à radicalidade, a fim de que nos lembremos da necessidade de se perguntar, tal como tantos filósofos o fizeram, “O que é isto, a filosofia?”. Desse modo, o estudo da filosofia neste continente apresenta-se com uma necessidade de constante atualização e presentificação através desta questão fundamental, fazendo com que o filósofo, em sua reflexão, proponha soluções para problemas bem situados regionalmente.

A partir desse ponto, notamos um esforço empregado por Salazar Bondy para tirar os holofotes dos aspectos impeditivos de uma filosofia na nossa América, para se voltar aos argumentos que sustentam a possibilidade de um tipo específico de pensamento. Essa perspectiva é afirmada quando comenta José Gaos: “Que siendo esto así, la obra de los hispanoamericanos no haya sido valorada se debe a que los pueblos hegemónicos, las grandes potencias mundiales, con su influencia política determinan los reconocimientos y estimas en filosofía [...]” (SALAZAR BONDY, 1973, p. 81).

Assim, mesmo que Salazar escreva que o modo americano de se pensar reside em uma espécie de ajuste, “[...] un ajuste de los productos ideologicos del pensamiento mundial a nuestras circunstancias” (SALAZAR BONDY,

1973; p. 95), tais ajustes não podem ser configurados como mera aceitação, como se fôssemos apenas um receptáculo da produção europeia. É preciso abrir uma nova via de análise que parta dos problemas fundamentais de nossos povos e se assente na reflexão sobre a realidade da América. Assim, “Se verá más clara la significación de este elemento desenvolvendo lo positivo y superando lo limitado [...], que aborda el problema de nuestra filosofía desde la perspectiva de la situación social global, de nuestros países[...]” (SALAZAR BONDY, 1973, p. 111).

Todavía, mesmo assinalando que um dos traços marcantes do modo de pensar “hispanoamericano” está calcado no subdesenvolvimento e na dependência, estes devem ser superados. Dessa superação, surgirá uma filosofia autêntica, que caminha para a destruição dos laços que a detêm dominada para, com isto, “[...]ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, idolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos[...]; en consecuencia, una conciencia liberadora[...]” (SALAZAR BONDY, 1973, p. 126).

Assim, é possível notar que, ao iniciar sua reflexão com a apresentação dos aspectos impeditivos para um pensar filosófico autêntico na América Latina, principalmente para que possamos nos perceber como dominados e subdesenvolvidos, Salazar Bondy fornece alguns fundamentos para se pensar uma filosofia da

libertação, pois, para se libertar é necessário, de antemão, perceber-se acossado.

Então, depreendemos que, no movimento interno do texto, há uma estrutura dialética, esta parece se configurar também no modo como autor entende esse processo de elaboração da filosofia hispanoamericana, tratando de revelar que, na contramão, enquanto se constitui uma consciência da dominação, ainda é possível encontrar o germe da libertação do pensar para que seja possível criar uma filosofia autêntica.

Com isto, afirma-se que já havia, em seu livro *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*, uma filosofia da libertação em Salazar Bondy. Isso, se a entendermos de forma embrionária, que, em conformidade com o modo como Dussel a define, consiste em “[...]descobrir o fato opressivo da dominação, em que os sujeitos se constituem senhores de outros sujeitos[...].” (DUSSEL, 1993; p.18).

O que vai ao encontro do que Salazar afirma no final de seu livro: “La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.” (SALAZAR BONDY, 1973, p.131). E é definitivamente corroborado na afirmativa de que “[...] hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida que la hay, estamos obligados a optar por una línea

de acción que materialize esa posibilidad y evite su frustración.” (SALAZAR BONDY, 1973; p. 133).

Então, Salazar Bondy coloca, como a principal tarefa dos pensadores da Hispanoamérica, partirem de uma filosofia que se mostra autêntica; na medida em que se afirma na diferença, o que é, inegavelmente, a marca de uma filosofia da libertação.

NOTAS

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Professora da Educação Básica/Filosofia (Secretaria da Educação do Estado de São Paulo). E-mail: vivian8z@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3. ed. Trad. Georges Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *1492: O encobrimento do outro - a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

SALAZAR BONDY, Augusto Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Rickchay Perú, 1985.

_____. *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*. 3. ed. México D.F.: Siglo Vientiuno Editores, 1975.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TRINDADE, Vanderlei Luiz. *O debate entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. Revista Digital Livre Filosofar, v. 3, n. 4, 1998. Disponível em <<http://www.ifil.org/Biblioteca/trindade.htm>>. Acesso em 15 de março de 2014.

ZEA, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía de la historia*. México: Stylo, 1953. In: BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*. 3. ed. México D.F.: Siglo Vientiuno Editores, 1975.

FREUD E A TEORIA DA ELABORAÇÃO DOS SONHOS: INVESTIGAÇÕES À LUZ DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER E DE PAUL RICOEUR

Fernanda De Jesus Almeida¹
Caroline Vasconcelos Ribeiro²

RESUMO: Com esse artigo almejamos estabelecer uma discussão acerca da cientificidade da psicanálise de Freud, tendo como horizonte de questionamentos a maneira como Freud teoriza sobre a interpretação dos sonhos. Pleiteamos investigar se o pensamento freudiano se afina com as ciências naturais, como advoga o filósofo Martin Heidegger, ou se, devido ao fato de preconizar a decifração de sentidos dos conteúdos oníricos, se afasta do naturalismo, como afirma Paul Ricoeur. Na obra “Seminários de Zollikon”, Heidegger assegura que a psicanálise freudiana se encaixa no rol das ciências da natureza e que o conceito de inconsciente está a favor da explicabilidade do psiquismo, do estabelecimento de leis e causas que regem o seu funcionamento. Nessa perspectiva, a concepção de sonho

como um produto da ação do inconsciente afinar-se-ia com a pretensão de explicabilidade causal, típica das ciências da natureza. Já Paul Ricoeur, na obra “Da interpretação: um ensaio sobre Freud”, defende que não se pode entender que decifração dos sentidos dos sonhos consista em um procedimento puramente naturalista. Sendo assim, para Ricoeur, com a teoria acerca da formação dos sonhos, Freud amenizou a influência naturalista que marcou o início de suas pesquisas. Pretendemos, com esse artigo, analisar se, ao interpretar os sonhos, Freud estaria fazendo o exercício de compreensão dos fenômenos, típico das Ciências do Espírito, ou se, como atesta Heidegger, estaria em busca de um tipo de explicabilidade afinado com a Ciência da Natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Freud; Heidegger; Interretação dos sonhos; Ricoeur.

ABSTRACT: With this article we aim to establish a discussion about the scientific aspect of Freud's psychoanalysis, with the horizon of questioning the way Freud theorized about the interpretation of dreams. We sought to investigate whether the Freudian thought is identified with the natural sciences, as plead philosopher Martin Heidegger, or if, due to the fact advocating the decipherment of oneiric contents, departs from the

naturalism, as stated Paul Ricoeur. In the work "Zollikon Seminars" Heidegger ensures that the Freudian psychoanalysis fits in the role of the sciences of nature and that the concept of the unconscious is in favor of the psyche explicability, the establishment of laws and causes that govern its operation. In this perspective, the concept of dream as a action product of the unconscious would identify with the typical causal explicability pretense of the natural sciences. Paul Ricoeur, in the book "The interpretation: an essay on Freud" argues that you can not understand that deciphering the meanings of dreams consists in a purely naturalistic procedure. Therefore, for Ricoeur, with the theory of the dreams formation, Freud softened the naturalistic influence that marked the beginning of their research. We intend with this article, to analyze, in interpreting dreams, Freud would be doing the exercise of understanding the typical phenomena of the Spirit Sciences or, as shown by Heidegger, would be looking for a kind of tuned explicability with the Nature of Science.

KEYWORDS: Freud; Heidegger; dreams interpretation: Ricoeur.

Por meio de nossas investigações, pretendemos analisar a maneira como o filósofo alemão Martin Heidegger compreende a psicanálise desenvolvida por Sigmund Freud em contraponto com a perspectiva adotada pelo filósofo francês Paul Ricoeur fomentando, assim, um diálogo entre os dois enfoques teóricos. O posicionamento freudiano sobre as formações oníricas será nosso horizonte para essa discussão. As duas óticas citadas se diferem, pois, segundo Heidegger, a psicanálise freudiana serve-se de pressupostos naturalistas para apreender os fenômenos psíquicos, e, conforme Paul Ricoeur, Freud abandona esses pressupostos ao longo de suas obras, tendo iniciado o processo no célebre livro *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1996a).³ De acordo com os argumentos ricoeurianos, essa obra marca a inserção da psicanálise no campo da decifração onírica, portanto, traz consigo um discurso misto, no qual a interpretação se sobrepõe à lógica naturalista predominante nos escritos iniciais de Freud. Inicialmente visamos fazer uma descrição, ainda que sumária, de como Freud pensa a formação onírica e sua interpretação na obra em comento. Em seguida, pleiteamos explanar sobre o modo como Paul Ricoeur pensa a identidade da psicanálise freudiana, tendo como referência sua análise sobre a interpretação dos

sonhos. Apresentada essas abordagens, almejamos, por fim, examinar a posição de Heidegger frente à discussão.

A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS SEGUNDO SIGMUND FREUD

Na obra *A Interpretação dos sonhos*, Freud nos fornece um rico material de análises de sonhos, essas análises se articulam com o estabelecimento de teses gerais sobre a formação do material onírico, o que irá culminar em uma formulação sistemática acerca do funcionamento do aparelho psíquico. Essa obra apresenta uma concepção de um aparelho psíquico sem referências anatômicas, por conseguinte, os processos psíquicos que estariam presentes nesse aparelho prescindiriam de uma localização corpórea. Vejamos o que diz Freud:

Desprezarei por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica, e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização psíquica como se fosse anatômica. Permanecerei no campo psicológico, e proponho simplesmente seguir a sugestão de visualizarmos o instrumento que executa nossas funções anímicas como semelhante a um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou

algo desse tipo. Com base nisso, a localização psíquica corresponderá a um ponto no interior do aparelho em que se produz um dos estágios preliminares da imagem. No microscópio e no telescópio, como sabemos, estes ocorrem, em parte, em pontos ideais, em regiões em que não se situa nenhum componente tangível do aparelho. (FREUD, 1996a, p.563)

Doravante, o aparelho psíquico é concebido “psicologicamente”, sem base anatômica e composto por instâncias psíquicas e não mais por neurônios investidos, como na obra *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996b). O aparelho psíquico passa a ter a natureza de uma especulação, ou seja, equivale a um constructo que não tem correspondência na empiria. Cabe ressaltar que o fato de não poder ser comprovado empiricamente, não torna esse conceito pouco importante ou infrutífero, afinal, é possível reconhecer o seu valor heurístico. Segundo Loparic (2001, p. 264), o uso de convenções heurísticas se deve ao seu valor metodológico, pois, podem ser usadas para organizar um fenômeno empiricamente. Tais convenções não têm valor de verdade, por isso podem ser modificadas ou descartadas, caso não sejam mais frutíferas.⁴ Freud, ao explicar ao leitor sobre o seu modo de abordar o funcionamento do aparelho psíquico, esclarece:

Retratemos o aparelho psíquico como um instrumento composto a cujos componentes daremos o nome de “instâncias”, ou (em prol de uma clareza maior) “sistemas”. Pode-se prever, em seguida, que esses sistemas talvez mantenham entre si uma relação espacial constante, do mesmo modo que os vários sistemas de lentes de um telescópio se dispõem uns atrás dos outros. (FREUD, 1996a, p.563)

Apesar de não ser o alvo direto do presente trabalho, faremos, ainda que de maneira sumária, uma explanação sobre a subdivisão do aparelho psíquico e seu funcionamento. Na primeira topografia do seu aparelho psíquico, Freud nos fala em três instâncias: o consciente, pré-consciente e inconsciente.⁵

O consciente refere-se, segundo Freud (2004, p.83), apenas à representação que está presente em nossa consciência, ou seja, àquela que percebemos como tal. Já no inconsciente encontram-se os conteúdos latentes, aos quais não temos acesso direto e que fazem força para adentrar a consciência. É nessa instância que Freud localiza a mola geradora dos sonhos, chistes, lapsos e sintomas. Segundo o pai da psicanálise, “a força propulsora da formação dos sonhos é fornecida pelo inconsciente” (FREUD, 1996a, p.

568). O inconsciente é visto como o fator causal destas formações psíquicas. Sobre a formação dos sintomas, Freud afirma que “o mundo interno do paciente histérico está recheado de representações psíquicas ativas, mas inconscientes; todos os seus sintomas originam-se delas” (FREUD, 2004, p.85). Continuando a definição das instâncias psíquicas, cabe indicar o pré-consciente, ou seja, a terceira instância onde se localiza uma censura⁶ que controla a passagem de conteúdos entre as demais localidades.

Entre as instâncias presentes na primeira topografia do aparelho psíquico, a de maior relevância para o desenvolvimento do tema relacionado ao nosso artigo é a instância inconsciente, pois é ela a responsável pelas formações oníricas. Freud (1996c, p.17) assinala que, devido à teorização da interpretação dos sonhos, a psicanálise progrediu em direção a uma ciência que não tinha os elementos conscientes como fundamentais. Ao passo que, na sua ciência a consciência é destituída da função causal em relação aos atos psíquicos, a sua teorização caminha em direção a uma psicologia profunda, baseada na análise de processos inconscientes. Ora, os sonhos são produtos do inconsciente, portanto, a teoria dos sonhos tem um papel essencial no desenvolvimento da psicanálise, pois foi a partir dela que se tornou possível a vinculação do inconsciente com processos da vida cotidiana, uma vez que

os sonhos acometem tanto pessoas sãs quanto doentes. Sendo assim, Freud ressalta:

Devamos voltar nossa atenção primeiramente para a posição que ocupa a teoria dos sonhos. Esta ocupa um lugar especial na história da psicanálise e assinala um ponto decisivo; foi com ela que a psicanálise progrediu de método psicoterapêutico para psicologia profunda. (FREUD, 1996c, p. 17)

O fato de conseguir dar inteligibilidade a um sonho, que inicialmente era nebuloso e não acessível, confirmava para Freud que sua ciência caminhava no rumo certo, no caminho da comprovação da existência do inconsciente. Mas, afinal de contas, como se forma o sonho? E quais as suas características? Para responder essas questões, recorreremos a uma citação freudiana que nos elucida aspectos existentes nesse fenômeno da vida psíquica:

Nosso primeiro passo consiste em estabelecer nossa nova atitude para com o problema dos sonhos, introduzindo dois novos conceitos e nomes. O que tem sido chamado de sonho descreveremos como texto do sonho, ou sonho *manifesto*, e aquilo que estamos procurando, o que suspeitamos existir, por assim dizer, situado por trás do sonho, descreveremos como pensamentos oníricos *latentes*.

Havendo feito isto, podemos expressar nossas duas tarefas conforme se segue. Temos de transformar o sonho manifesto em sonho latente, e explicar como, na mente do sonhador, o sonho latente se tornou sonho manifesto. A primeira parte é uma tarefa *prática*, pela qual é responsável a interpretação de sonho; exige uma técnica. A segunda parte é uma tarefa *teórica*, cuja atribuição é explicar a hipotética elaboração onírica; e só pode ser uma teoria. Ambas, a técnica de interpretação de sonhos e a teoria da elaboração onírica têm de ser recriadas. (FREUD, 1996c, p. 19-20)

Os sonhos são produto do inconsciente e, mesmo sendo imprecisos e aparentemente incoerentes, podem, com a ajuda do analista, ser transformados em um texto comunicável, assim, o que o analista procura estabelecer no relato do sonhador é a origem dos pensamentos latentes. Os sonhos manifestos, ou seja, o relato do sonhador pode ser das mais diversas características, desde um sonho coerente, a sonhos que o sonhador não consegue distinguir com alguma precisão cenas ocorridas; daí a existência de uma técnica para que se possa chegar ao conhecimento do real motivo do sonho, ao seu conteúdo latente. Ainda sobre os sonhos, o criador da psicanálise dirá que se trata de uma realização distorcida do desejo. (FREUD, 1996a, p.560)

Na formação onírica, dois mecanismos assumem uma

posição privilegiada, são eles: condensação e deslocamento. A condensação se refere à tendência de formar novas unidades a partir de elementos que, em nossa vida de vigília, estariam separados. Sendo assim, Freud dirá que um elemento do sonho manifesto representa um grande número de pensamentos oníricos latentes; “como se fosse uma alusão conjunta a todos eles; e, em geral, o âmbito do sonho manifesto é extraordinariamente pequeno em comparação com a riqueza de material de que se originou” (FREUD, 1996d, p. 180). Quanto ao deslocamento, diz respeito à maneira como intensidades psíquicas são transferidas de um elemento para outro, sendo assim:

Com frequência acontece que um elemento que era de pequena importância nos pensamentos oníricos apareça como o aspecto mais claro, e, por conseguinte, mais importante do sonho manifesto e vice-versa, que elementos essenciais dos pensamentos oníricos sejam representados no sonho manifesto apenas por ligeiras alusões. (FREUD, 1996d, p. 180)

Segundo o pai da psicanálise, todos os processos envolvidos no trabalho do sonho só vieram à tona graças aos seus estudos, posto que antes os sonhos não correspondiam a um fenômeno psíquico cabível de uma

explicação científica. Os dois mecanismos explanados acima se referem aos processos que regulam a produção do material onírico, estão a favor de uma explicação científica para os sonhos. Além desses dois elementos que compõem as regras que determinam a formação onírica, a resistência é outro mecanismo que tem forte influência no ato de sonhar.

A resistência concerne a um conflito de forças. Uma dessas forças se empenha para expressar algo, porém há uma força operando no sentido contrário para evitar sua expressão. Nesse jogo, quando uma das instâncias consegue efetuar seu desejo de expressar, a instância oposta acaba liberando a passagem para a consciência da ideia afetiva, no entanto, essa expressão é distorcida, sendo substituída por algo aceitável.

No caso dos sonhos, o inconsciente se esforça para expressar um conteúdo, mas como este não pode ser suportado pela consciência, sofre uma censura e é camuflado. Isso equivale a dizer que as instâncias em conflito entram em conciliação. Para sermos mais específicos, ocorre uma formação de compromisso, ou seja, o conteúdo recalçado acaba assumindo outra forma, diferente da original, para ser aceito no consciente, assim, nesse compromisso o desejo inconsciente acaba sendo satisfeito – ainda que de maneira distorcida – e as exigências defensivas também. Resumindo:

Num ponto, uma dessas forças pode ter conseguido efetuar o que quis dizer, ao passo que, em outro ponto, é a instância contrária que fez a comunicação pretendida eclipsar-se completamente, ou ser substituída por algo que não revela qualquer traço seu. Os casos mais comuns e mais característicos de construção onírica são aqueles nos quais o conflito terminou em uma conciliação, de forma tal que a instância com voz ativa certamente foi capaz de dizer o que quis, mas não da forma como quis - apenas numa forma acentuada, distorcida, irreconhecível. (FREUD, 1996c, p. 24).

Para Freud o sonho é uma realização distorcida do desejo, afinal, o conteúdo inconsciente consegue se expressar, ainda que modo cifrado, alterado. Por trabalhar com conteúdos ocultos dos sonhos, a psicanálise não teria se distanciado de uma pretensão explicativa típica das ciências naturais? A resposta positiva equivale ao posicionamento de Ricoeur. Abaixo explanaremos sobre a natureza desta posição para, em seguida, contrastar com a posição de Heidegger.

O OLHAR DE PAUL RICOEUR SOBRE A PSICANÁLISE DE FREUD

Na obra *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1977),

Ricoeur apresenta sua análise sobre o pensamento freudiano. Para o autor em comento, “de ponta a ponta, a psicanálise é interpretação” (RICOEUR, 1977, pág. 68). Ao abordar a psicanálise de Freud, Ricoeur a situa em afinidade com o estilo hermenêutico. Para o autor (1977, p. 32) não há um cânon universal para a exegese, assim, não temos um único conceito de hermenêutica capaz de suportar todas as ciências que versam sobre a interpretação; temos, então, estilos hermenêuticos; e a psicanálise de Freud estaria ao lado de uma hermenêutica da desmistificação. Esse estilo de interpretar preconiza uma transformação de signos em textos que serão conseqüentemente decifrados.

Essa forma de “traduzir” signos em textos não é de uso exclusivo de Freud, é uma metodologia presente no que Ricoeur alcunha de “escola da suspeita” (RICOEUR, 1977, p. 37). Nessa escola situam - se pensadores que, junto com Freud, seriam os mestres da suspeita: Marx e Nietzsche. Mas, em que consiste essa suspeita? Qual o ponto em comum entre esses três autores? Para responder essas indagações utilizaremos da seguinte passagem da supracitada obra:

Se remontarmos à sua intenção comum, descobriremos nela a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência “falsa”. Retomam assim, cada um num registro

diferente, o problema da dúvida cartesiana, para transportá-la ao interior mesmo da fortaleza cartesiana. O filósofo formado na escola de Descartes sabe que as coisas são duvidosas, que não são tais como aparecem. Mas não duvida de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma: nela, sentido e consciência do sentido coincidem. Depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos disso. Após a dúvida sobre a coisa, ingressamos na dúvida sobre a consciência. (RICOEUR, 1977, p. 37)

Os três mestres comungam a dúvida sobre a consciência, além disso, esses três representantes da escola desmistificadora consideram a consciência como “falsa”, portanto colocam sob suspeita a certeza cartesiana sobre a consciência. E qual a contribuição desses pensadores da escola da suspeita? Julgamos que a citação a seguir esclarece esse ponto:

Ora, todos três limpam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da Verdade, não somente mediante uma crítica “destruidora”, mas pela invenção de uma arte de *interpretar*. Descartes vence a dúvida sobre a coisa através da evidência da consciência. Eles vencem a dúvida sobre a consciência através de uma exegese

do sentido. A partir deles a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante procurar o sentido, não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar suas expressões*. (RICOEUR, 1977, p.38)

O exercício destes representantes de uma hermenêutica da suspeita é o da decifração, tendo como meta a compreensão de sentidos e não um posicionamento objetivo sobre o mundo⁷. Na concepção de Freud, a decifração está atrelada à busca dos sentidos ocultos dos sonhos e demais formações inconscientes, a exemplo do sintoma neurótico. Cabe perguntar, agora, como se dá o exercício da suspeita na ciência de Freud. De acordo com Sérgio Franco (1995, p. 108), a análise que Ricoeur faz da obra freudiana aponta para uma mudança no discurso psicanalítico, a qual vai fazer com que a interpretação ganhe um papel de destaque. No início das pesquisas freudianas, podemos, segundo Ricoeur, encontrar a marcante presença de um naturalismo, mas essa presença perde terreno ao longo das construções teóricas do pai da psicanálise. Nesse ponto é necessário indagar, como se deu esse processo? Para empreender esse esclarecimento, continuaremos nos servindo da obra *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* (1977) de Paul Ricoeur. O referido autor toma como ponto de partida o escrito freudiano *Projeto para uma psicologia científica*, no qual, acredita que há a presença de uma

abordagem quantitativa e neuronal.⁸ A forte presença de um mecanicismo é indicada por Monzani (1989, p.84) em sua descrição sobre a leitura de Ricoeur acerca do itinerário do pensar de Freud. Em *A interpretação dos sonhos*, Ricoeur reconhece a presença de uma virada no campo do discurso na medida em que a exegese de sentidos se sobrepõe à explicação energetista do funcionamento psíquico.⁹ Sobre esse modelo que oscila entre explicação e hermenêutica, Ricoeur faz a seguinte ponderação:

Os escritos de Freud se apresentam, de imediato, como um discurso misto, até mesmo ambíguo, que ora enuncia conflitos de força justificando uma energética, ora relações de sentido justificando uma hermenêutica. Gostaria de mostrar que essa ambiguidade aparente é bem fundada, que esse discurso misto é a razão de ser da psicanálise. (RICOEUR, 1977, p. 67).

No capítulo intitulado “Uma energética sem hermenêutica”, Ricoeur (1977) dedica-se a explicações sobre o *Projeto*. A leitura que o francês faz desse escrito aponta para uma condição não hermenêutica da psicanálise, o que o faculta a considerá-lo como “[...] um estado não hermenêutico do sistema”. (RICOEUR, 1977, p. 69). Nos adverte Sérgio Franco (1995, p. 110) que esse estado

hermenêutico corresponde à linguagem utilizada para seu desenvolvimento, posto que “o ambiente que o livro respira tem um caráter quase físico e um enfoque bem quantitativo” (FRANCO, 1995, p. 110). Nesse sentido, o comentador supracitado destaca a presença da formulação do *princípio de constância*, o qual Freud toma de empréstimo da física para estabelecer o mecanismo que rege o funcionamento do psiquismo humano. Segundo Franco:

O princípio de constância Freud o elabora a partir do princípio da inércia. O princípio da inércia assevera que em um sistema fechado prevalece a tendência de reduzir as tensões internas a zero. Freud sofisticou um pouco o conceito para estabelecer o princípio da constância: o sistema psíquico tende a manter tão baixo quanto possível o nível das tensões internas. (FRANCO, 1995, p. 110 - 111)

Com base na perspectiva ricoeuriana, no *Projeto*, Freud (1996b) teria ofertado ao leitor uma linguagem neurológica e pensado o aparelho psíquico em termos neurobiológicos. Monzani, em sua obra *Freud e o movimento de um pensamento* (1989, p.82), argumenta que, para Ricoeur, o *Projeto* possui uma linguagem fiscalista e quantificável, uma vez que trata o psiquismo a partir de princípios mecânicos. Seguindo este horizonte de análise,

Garcia-Roza (1991, p.78) destaca que, já nas primeiras linhas desta obra, Freud afirma seu propósito em oferecer uma concepção quantitativa dos processos psíquicos. Visto que o pai da psicanálise se refere a neurônios e a circulação de energia entre eles, o texto é considerado por Ricoeur como um trabalho de neuropsicologia.

Ricoeur afirma, contudo, que, ao fim da obra em comento, Freud começa a empreender uma nova perspectiva de análise e abre caminhos para a articulação entre energética e hermenêutica. Nessa perspectiva, *o Projeto* deixa brecha para a concepção de um aparelho que não tivesse a necessidade de comprovação anatômica, implicando no abandono das ideias de neurônios investidos. Ricoeur encerra o tópico do seu livro dedicado ao estudo da obra freudiana de 1895 afirmando que é preciso dar um passo a frente, pois “o ‘Projeto’ não é somente um sistema mecânico cortado da interpretação por sua hipótese anatômica; já é uma tópica, subterraneamente *relogada* ao trabalho de decifração de sintomas” (RICOEUR, 1977, p.77). O que implica dizer que, nesse texto, já há uma incipiente possibilidade de hermenêutica.

Na medida em que começa a surgir uma hermenêutica na obra do pai da psicanálise, a perspectiva quantitativa é mitigada, o que faculta a Ricoeur sustentar a ideia de que a psicanálise não pode ser considerada apenas pelo seu legado energético, pois, mesmo no escrito mais

neuroológico acaba emergindo um discurso com teor interpretativo. Como nos afirma Franco, será após o *Projeto* que Freud introduzirá “(...) vários elementos na teoria, que são decifração e interpretação. Ele soma, assim, à sua visão energética elementos hermenêuticos.” (FRANCO, 1995, p.112). Mas, devemos ressaltar que, aqui, ainda não há nenhuma supremacia da interpretação e sim um discreto surgimento; a explicação continuava como o cerne da teoria psicanalítica.

A ruptura em relação ao naturalismo e energetismo começa a ganhar, segundo Ricoeur, formas mais sólidas na obra *A Interpretação dos sonhos* uma vez que a análise e interpretação do sonho implicam em fornecer sentidos aos conteúdos distorcidos, implica decodificá-los. De acordo com o autor referido, “o difícil capítulo VII de *A Interpretação de sonhos (Traumdeutung)* é, incontestavelmente, o herdeiro do “Projeto” de 1895” (RICOEUR, 1977, p. 83), isso quer dizer que ideias que estão presentes na *A Interpretação dos sonhos*, estavam, mesmo que de forma implícita e incipiente, presentes no escrito *O Projeto*.

O autor francês argumenta que a explicação marcante nos escritos iniciais de Freud passa, a partir de 1900, a ser subordinada à interpretação, ou seja, a explicação que não dependia do analista e nem do paciente, e que anteriormente dominava a teoria psicanalítica, passou a

ocupar o segundo plano. Com *A Interpretação dos sonhos*, a explicação só se tornaria acessível através do trabalho de interpretação, sendo então, subordinada à exegese; sobre isso Ricoeur faz a seguinte reflexão:

Com *A Interpretação de Sonhos* a explicação sistemática é transferida para o fim de um trabalho efetivo cujas regras mesmas são elaboradas; e ela é expressamente destinada a transcrever graficamente o que se passa no “trabalho do sonho”, que em si mesmo, só é acessível no e pelo trabalho da interpretação. Portanto, a explicação está explicitamente subordinada à interpretação. Não é por acaso que esse livro se chama *Traumdeutung: A Interpretação de Sonhos*. (RICOEUR, 1977, p. 83)

O novo lugar que a interpretação passa a ocupar não é a única modificação destacada por Ricoeur em sua análise do itinerário do pensamento freudiano. O autor afirma que a psicanálise sofre algumas mudanças a partir da obra *A Interpretação dos sonhos*.¹⁰ A primeira, como já foi mencionado anteriormente, foi ao lugar concedido à interpretação. A segunda alteração refere-se à transformação, ou melhor, à formulação de um aparelho psíquico sem referências anatômicas - daí o autor afirmar que “o aparelho psíquico de *A Interpretação dos Sonhos*

funciona sem referência anatômica, é um *aparelho psíquico*” (RICOEUR, 1977, p. 83). Essa última alteração acarreta em outra mudança: diz respeito à representação real e a figurada. Ou seja, esse aparelho oscila entre as duas representações. Resumindo essas ideias de Ricoeur: com *A Interpretação dos sonhos* Freud realiza uma transformação entre as relações tópico-econômicas e a interpretação que opera, o agora aparelho psíquico; não se fala mais em neurônios investidos e sim ideias investidas.

O entendimento de Ricoeur, segundo Franco (1995, p. 114), é que no sonho ocorre uma linguagem possível de ser interpretada e que a análise onírica revela a existência dos sentidos dos sonhos, os quais podem ser deslocados e distorcidos. A técnica consistiria em fazer com que o texto do sonho relatado seja “(...) substituído por outro texto mais claro, mais fácil de ser compreendido. A interpretação que faz essa operação [...] portanto, o sonho é signo com sentido e passível de interpretação” (FRANCO, 1995, p.114). Segundo Ricoeur (1977), quando o analista faz a decifração dos sentidos ocultos das manifestações inconscientes, está a exercer a desmitificação, afinal, destrona o lugar da consciência em favor da decodificação de signos cifrados oriundos do inconsciente.

Vale ressaltar que Ricoeur (1977, p.88) defende a existência de uma linguagem mista na obra freudiana sobre os sonhos. Para o autor, ainda que não tenha sido possível a

eliminação total do fator energético, não se pode enquadrar o discurso freudiano no rol dos discursos naturalizantes. Os componentes relativos ao campo da linguagem e os relativos à energética convivem de modo harmonioso, isso porque para o autor o sonho é um trabalho “que requer, para tematizar-se, uma linguagem mista que não seja nem puramente linguística, nem puramente energética”. (RICOEUR, 1977, p. 88). Veremos logo abaixo que a posição heideggeriana se distancia desta apresentada pelo pensador francês.

A PSICANÁLISE FREUDIANA À LUZ DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Com o intuito de aproximar estudantes de medicina e psiquiatras dos estudos filosóficos, o psiquiatra Medard Boss convidou o filósofo, escritor e professor alemão Heidegger para ministrar aulas em Zollikon, na Suíça, onde lecionou por dez anos (1959-1969).” De tal experiência resultou a obra *Seminários de Zollikon*. A referida produção contém palestras ministradas por Heidegger, e atas dos diálogos e cartas trocadas entre o psiquiatra Medard Boss e o filósofo. O objetivo desses seminários era trabalhar heranças filosóficas subjacentes às ciências que versam a respeito do homem, especificamente, sobre a saúde e o adoecimento psíquico. É na obra mencionada que nos

deparamos com a crítica de Heidegger à psicanálise de Freud. De maneira sumária, podemos dizer que, para o filósofo alemão, Freud ergueu sua psicanálise sobre um solo cujo húmus histórico foi produzido pelas ciências naturais, portanto, pelo pensamento moderno e seu processo de objetificação do real.¹¹

Para Heidegger, um dos conceitos cardeais da psicanálise, o de inconsciente, foi formulado no horizonte da pretensão de explicabilidade típica das ciências da natureza. Deteremo-nos a este tema porque o conceito de inconsciente se articula com o assunto de nosso artigo: a teoria freudiana da formação dos sonhos.

Ainda que tenha postulado um aparelho ficcional e não tenha pretendido comprovar sua realidade empírica em termos de anatomia cerebral, Freud não escapa, para Heidegger, da tentativa de objetificar e naturalizar o psiquismo. Para o filósofo, o pai da psicanálise advoga pela legitimidade do conceito de “inconsciente” na medida em que este está a serviço do determinismo, na medida em que cumpre a função de causa para todo ato psíquico: sonhos, atos falhos, chistes, sintomas. O que implica dizer, à luz dos argumentos heideggerianos, que o conceito de inconsciente não fere a tentativa científico-natural de tudo explicar, de apontar as causas e leis gerais. Heidegger afirma que Freud postulou o inconsciente para tornar explicáveis fenômenos

cujas motivações conscientes não eram suficientes para a elucidação. Em suas palavras:

Por não haver isto “na consciência” ele precisa inventar “o inconsciente”, no qual tem de haver a ausência da lacuna de conexões causais. **O postulado é a explicabilidade corrente do anímico, onde explicar e compreender são identificados.** Este postulado não é tirado das próprias manifestações anímicas, mas ele é o postulado da ciência natural moderna. (HEIDEGGER, 2001, p. 260) [grifo nosso]

O estabelecimento de leis que regem o psiquismo e o estabelecimento do inconsciente como fator causal de sintomas, sonhos e outros fenômenos humanos confirmam, para Heidegger, que o tratamento dado ao homem, por Freud, afina-se com a identidade científico-natural. Afinidade essa, assumida pelo pai da psicanálise, ao afirmar que “também a psicologia é uma ciência natural. O que mais pode ser?” (FREUD, 1996e, p.298)¹²

Ainda que Freud fale de decifração de sonhos e de interpretação de sintomas, não há, na perspectiva heideggeriana, uma ruptura com as pretensões de explicabilidade cativas à postura científico-natural. Isso porque a apropriação interpretativa está subjugada à

pretensão de explicação e determinação objetiva dos elementos causais. A tentativa freudiana de explicar o psiquismo humano, denunciada por Heidegger, pode ser detectada em uma passagem de sua obra tardia *Esboço de Psicanálise*. Freud diz que:

Enquanto a psicologia da consciência nunca foi além “das sequências rompidas” a outra visão, que sustenta que o psíquico é inconsciente em si mesmo, **capacitou a Psicologia a assumir seu lugar entre as ciências naturais, como ciência**. Os processos em que está interessada são, em si próprios, tão incognoscíveis quanto aqueles que tratam as outras ciências, a Química ou a Física, por exemplo; mas é possível estabelecer as leis a que obedecem” (FREUD, 1996d, p.172)[grifo nosso]

Da citação acima podemos depreender que, para Freud, foi a partir da sistematização do conceito de inconsciente que a psicanálise alçou estatuto de ciência, de ciência natural, tal como a física e a química. Assoun, em sua obra *Introdução à epistemologia freudiana* (1983, p. 66), diz que toda vez que Freud pretende caracterizar sua ciência faz comparação com as ciências mais duras; o autor assegura, ainda, que Freud não escolhe a ciência natural em detrimento da ciência do espírito, posto que, simplesmente

ignora outra forma de se fazer ciência que não seja a ciência natural. Sobre essa identidade epistêmica da psicanálise, Assoun afirma:

Ora, eis por onde se anuncia a singularidade freudiana; Por sua obstinação um pouco teimosa em rotular sua psicanálise de *Naturwissenschaft*, encontra o meio de escamotear a questão, de ignorá-la placidamente. Não escolhe a ciência da natureza contra uma ciência do espírito; quer mostrar praticamente, que a alternativa não existe, na medida em que, em fato de cientificidade, só pode tratar-se de ciência da natureza. Freud, na aparência, *não conhece outra forma de ciência*. (ASSOUN, 1983, p.48) [itálico do autor]

Essa filiação da psicanálise freudiana com as ciências naturais tem no inconsciente seu elo fundamental, uma vez que sua função é, segundo Loparic (1991, p. 51), é “fornecer explicações dinâmicas (causais) da existência dos sintomas”, o que implica dizer que tal conceito está a serviço de uma explicabilidade que se distancia da proposta de compreensão de fenômenos típica das ciências do espírito.¹³ Nessa perspectiva, podemos dizer que o inconsciente é uma formulação da ordem da especulação que serve para dar inteligibilidade aos sonhos, sintomas, atos falhos, atos sintomáticos, etc. Os conceitos especulativos, segundo

Fulgencio, têm como objetivo “ [...] completar as teorias empíricas, tornando possível melhor agrupar e ordenar os fatos clínicos, fornecendo um guia tanto para a procura de explicações quanto para obter novos dados” (FULGENCIO, 2003, p. 146). Ao criar e fazer o uso desse conceito, Freud se serve de um tipo de procedimento metodológico que é muito usado pela física aquele que se vale de convenções e analogias para ordenar dados observáveis. Um exemplo de uma convenção frutífera para a física é o conceito de força. Não é possível encontrar empiricamente tal constructo, mas isso não abala a estrutura científica da física.¹⁴

Fulgencio nos lembra ainda que, “para explicar um determinado fenômeno ou movimento na natureza, é preciso fornecer a série completa de determinações causais que o produziu” (FULGENCIO, 2008, p. 77). Essa determinação é produzida pelo inconsciente freudiano, posto que se trata do elemento formador dos fenômenos psíquicos, inclusive os sonhos. Em função disso, Heidegger nos fala que, este conceito e suas derivações não representam uma ruptura com o naturalismo, ao contrário, confirmam a afinidade da psicanálise freudiana com a identidade epistemológica com as ciências naturais. A análise freudiana dos sonhos, na perspectiva heideggeriana, seria mais uma formulação teórica a serviço da explicabilidade do psiquismo; ainda que Freud postule uma interpretação e decifração do material onírico, faz tal

postulado ancorado na pretensão de detectar o fator causal que atua na formação do sonho. Isso implica, para Heidegger, em destinar aos fenômenos humanos pretensões explicativas típicas das ciências da natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Freud, ao definir seu campo de saber, atesta que a psicanálise é uma ciência natural, e este tipo de ciência visa explicar o fenômeno estabelecendo leis gerais, qual seria então o papel da interpretação na psicanálise freudiana? Seria possível uma junção entre a parte explicativa e uma interpretativa? Seria possível dizer que, com a decifração dos sonhos, temos uma soberania dos elementos interpretativos sobre os explicativos?

Segundo Ricoeur (1977), quando o analista faz uma interpretação das manifestações inconscientes exerce uma desmitificação, posto que decifra os códigos cifrados desses conteúdos. Para o pensador francês, Freud teria substituído a linguagem explicativa por uma linguagem de compreensão dos sentidos. Como nos lembra Monzani, para Ricoeur “a explicação está, portanto, explicitamente subordinada à interpretação” (MONZANI, 1989, p. 85).

Assoun (1983, p. 49), no entanto, nos indica que ao interpretar, Freud busca causas geradoras de determinado

fenômeno psíquico, ou seja, as associações de sentido que são tecidas em análise estão subordinadas à necessidade de sua explicação causal. Para o comentador, “nunca o genial ‘senso clínico’ de Freud transgride seu imperativo explicativo” (ASSOUN, 1983, p.50). Essa assertiva de Assoun afina-se com os argumentos de Loparic. Este último pesquisador, assim como o primeiro, argumenta que as interpretações psicanalíticas são em prol da explicação causal dos acontecimentos. Deste modo, “(...) em Freud, toda compreensão é, ao mesmo tempo, explicação: o que se compreende e interpreta é a causa de um sintoma” (LOPARIC, 2001, p.263). Os argumentos dos autores mencionados acima coadunam com o do estudioso da psicanálise Renato Mezan. Ao abordar a técnica psicanalítica de interpretação dos sonhos, em seu texto “Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise?”, Mezan afirma que:

Interpretar um sonho é encontrar o seu sentido – o desejo inconsciente e as fantasias em que ele se incorpora. Mas esse desejo é igualmente uma das *causas* daquele sonho, sendo a outra a “potência psíquica” que se opõe à realização dele (responsável pela censura). Ao elucidar o sentido, a interpretação revela também as causas, tanto materiais (o desejo inconsciente) quanto formais (as operações do

processo primário que incidiram sobre o material original). O mesmo vale para as “tendências” cujo choque produz o ato falho, a piada ou o sintoma neurótico: aquilo que aparece na consciência. (MEZAN, 2007, p. 334)

Para Heidegger, ao postular o inconsciente, Freud não fere a tentativa de tudo explicar, de criar leis e operar com elas, assim como faz as demais ciências naturais. Nessa perspectiva, ao supor a existência de uma instância psíquica inconsciente formadora dos sonhos, Freud visa a explicabilidade destes conteúdos psíquicos. A necessidade de criação de leis que regem o psíquico, assim como o estabelecimento do inconsciente como elemento formador de todos os acontecimentos psíquicos, confirma, para Heidegger, que o tratamento dispensado ao homem por Freud afina-se com a identidade científico-natural. Como diz Garcia-Roza (1991, p. 76), o criador da psicanálise tem uma “crença inabalável de que os processos psíquicos são passíveis de serem expressos por leis científicas”.

O posicionamento de Heidegger é bem distinto da avaliação de Ricoeur. Parece que este último não considerou que a interpretação realizada por Freud na clínica está interessada em “(...) reconstituir a objetividade das associações oníricas”, está interessada em apontar as causas envolvidas na produção do sonho (ASSOUN, 1983, p.50).

Uma vez que o conceito de inconsciente está a serviço do imperativo da explicabilidade de conexões causais – e o sonho é um produto do inconsciente – Heidegger (2001) enquadrou o saber de Freud no rol das ciências da natureza e lançou dúvidas sobre a suposta ruptura deste autor em relação à modernidade. Para preencher as lacunas existentes na psicologia da consciência, Freud postulou o inconsciente e estabeleceu as leis que regem o psiquismo.

A partir do exposto somos convencidos acerca da dificuldade de sustentar o que advoga Ricoeur, a saber, que o energetismo cedeu um vasto lugar para os elementos hermenêuticos na teoria freudiana da interpretação dos sonhos. À luz de Heidegger e de comentadores da psicanálise somos levados a concluir que o conceito de inconsciente e a formulação acerca da formação onírica são responsáveis por uma aproximação da psicanálise freudiana com a identidade científico-natural.

NOTAS

¹ Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). E-mail: fernanda.uefs2011@hotmail.com.

² Professora Titular de Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com.

³ Para Ricoeur (1977), Freud iniciou suas pesquisas sob a égide da neurologia e do naturalismo, pensando o psiquismo a partir da relação entre neurônios. Com *A interpretação dos Sonhos*, a máquina psíquica passou a ser fictícia e não neuronal e anatômica. Em função disso, Ricoeur indica que a influência do naturalismo foi perdendo força na teoria freudiana.

⁴ Como exemplo de conceitos que não têm base na empiria, mas têm valor heurístico para explicar fenômenos empíricos, mencionamos os conceitos de aparelho psíquico, inconsciente, pulsão, dentre outros de natureza metapsicológica. Segundo Fulgencio (2003, p. 140) um conceito desta natureza “(...) tem validade pelo que torna possível compreender sobre os fenômenos e suas relações, e não em si mesmo”.

⁵ Restringiremos-nos a analisar a primeira tópica do aparelho psíquico porque é com esta formulação que Freud sistematiza sua concepção sobre a formação onírica. Nos anos 20 há um remodelamento da topografia do aparelho e o estabelecimento de uma segunda tópica, cujas instâncias passam a ser o Id, o Ego e o Superego. Em *Esboço de psicanálise*, Freud (1996d, p.158) resume a relação entre estes sistemas da seguinte maneira: os conteúdos inconscientes habitam o reservatório das pulsões no aparelho – o Id. Sob a influência do mundo externo uma porção do Id se organiza e é denominada de Ego, instância que se esforça pela busca do prazer e fuga do desprazer. Portanto, cabe ao Ego atuar como intermediário entre o Id e o mundo externo. Ao longo período da infância se forma uma outra instância no aparelho, o Superego cuja tarefa consiste “ (...) em ser um agente especial no qual se prolonga a influência parental” (FREUD, 1996d, p.159).

⁶ De maneira sumária, encontramos a definição de censura no *Vocabulário da psicanálise*, da seguinte maneira: “função que tende a

interditar aos desejos inconscientes e às formações que deles derivam o acesso ao sistema pré-consciente-consciente”. (LAPLANCHE e PONTALIS, 2008, p. 64).

⁷ Freud, Marx e Nietzsche – de diferentes modos, mas com “um parentesco subterrâneo” – são, para Ricoeur, mestres da suspeita por instaurarem uma crítica à consciência e pela invenção de uma arte de interpretar. Segundo Ricoeur (1977), Descartes vence a dúvida sobre a coisa através da evidência da consciência e os três, em contrapartida, vencem a dúvida sobre a consciência através da exegese de sentidos. Enquanto Marx encaminhou sua suspeita para o campo da alienação econômica e Nietzsche para o da vontade de poder, Freud ingressou na crítica à consciência falsa por uma dupla entrada: o sonho e o sintoma neurótico. Cf.: Ribeiro, 2014.

⁸ Doravante nos referiremos a essa obra como *Projeto*.

⁹ Ricoeur, ao falar do traço energetista do discurso freudiano, refere-se às análises que versam sobre a carga e descarga de energias atreladas aos conflitos. Esse componente do discurso freudiano teria uma afinidade maior com as quantificações e explicações objetivas do que com a exegese de sentido. Cf.: Ricoeur, 1977

¹⁰ Segundo Monzani (1989, p.87), para Ricoeur a obra sobre os sonhos é carregada de um discurso misto, que mescla a linguagem física da tópica e a linguagem do sentido, que provém da interpretação. Os escritos de metapsicologia representam, para Ricoeur (1977, p.105), a maturidade da problemática entre os dois aspectos do discurso psicanalítico. Nesses escritos, Freud teria alcançado o ponto de equilíbrio entre força e sentido. Para provar isso, Ricoeur procede a uma análise do conceito metapsicológico fundamental: pulsão. Cf. Monzani, 1989 e Ricoeur, 1977.

¹¹ Segundo Ribeiro (2008) esse processo consiste em fazer de qualquer coisa objeto, subordinar o advento da totalidade dos entes ao domínio

objetivo. O que implica dizer que nada pode advir, vir à luz que não seja determinado como objeto de apreensão rigorosa. Cf. Ribeiro, 2008

¹² Sobre a declarada pretensão freudiana de ser reconhecido como cientista da natureza conferir: Assoun, 1983, Fulgencio, 2003 e Ribeiro, 2008.

¹³ Estamos aqui nos referindo ao que ficou conhecido como querela dos métodos. Essa querela diz respeito a duas pretensões de apreensão que são bastante distintas, a saber, o Explicar (*erklären*) e o Compreender (*verstehen*). A ciência da natureza busca explicar os fatos estabelecendo leis e princípios causais, as ciências do espírito, em contrapartida, visam compreender os sentidos dos fenômenos. Como nos indica Assoun “as ciências da natureza se atêm aos juízos de realidade, enquanto que as ciências do espírito implicam a valorização”. (ASSOUN, 1983, p. 47)

¹⁴ Uma vez que as convenções não podem ser preenchidas por uma matéria sensível, resta ao pesquisador nelas projetar, de forma analógica, propriedades relativas ao campo empírico. Fulgencio nos ilustra essa operação com o conceito de força na física; para o autor “É assim, por exemplo, que o conceito de força, que é apenas uma *ideia* sem correspondente (referente) empírico, é tomado como se tivesse uma realidade análoga à da pressão que sentimos quando algo toca nosso corpo ou quando colocamos o nosso corpo em movimento”. (FULGENCIO, 2008, p.368).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOUN, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

FREUD, S. “A Interpretação dos sonhos”. In *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996a. Vol. V.

FREUD, S. “Algumas lições elementares de psicanálise”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996e. Vol. XXIII.

FREUD, S. “Alguns Comentários sobre o Conceito de Inconsciente na Psicanálise”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. – Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. I, pp.79 – 93, 2004.

FREUD, S. “Esboço de psicanálise”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996d. Vol. XXIII.

FREUD, S. “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise. Conferência XXIX: Revisão da teoria dos sonhos”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996c. Vol. XXII.

FREUD, S. “Projeto para uma psicologia científica”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996b. Vol. I.

FULGENCIO, L. “As especulações metapsicológicas de Freud” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 5.n 1, 2003.

FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*. São Paulo: EDUC, 2008.

GARCIA-ROZA, L. *Introdução à metapsicologia freudiana, v.1. Sobre as afasias (1891): O projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. *Vocabulário de Psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LOPARIC, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 3.n 1, pp. 91-140, 2001.

LOPARIC, Z. “Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano” In: Knobloch, F. (org.) *O*

inconsciente: várias leituras. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

MEZAN, R. “Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise?” In: *Natureza – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 9, nº 2, 2007.

MONZANI, L, R. “A máquina de sonhar”. In: *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp, 1989.

RIBEIRO, C. V. “Freud se encaixaria no rol dos operários (Handwerker) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana”. In: *Aprender: Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista: Edições UESB, v. 10, 2008.

RIBEIRO, C.V. “Freud e o *Methodenstreit*: um debate a partir dos *Seminários de Zollikon*” in: *Diálogos Possíveis*. Salvador: vol13, n.2, 2014

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

CONSIDERAÇÕES SOBRE NORMATIVIDADE E ESCOLHA DE SENTIDO EM SARTRE

Cristina Moreira Jalil¹

RESUMO: A realidade humana é apresentada por Sartre como liberdade e indeterminação, o que implica dizer que não podemos contar com definições ou determinações *a priori*, mas que, na medida em que existimos, devemos *nos fazer*. Tomando como ponto de partida essa concepção da condição humana de liberdade, questionamos como é possível a essa existência livre movimentar-se em um mundo repleto de regras e orientações. Assim, nesta comunicação, nos propomos tomar como base o pensamento sartreano para refletir sobre o modo como nos relacionamos com valores e demais referências de teor normativo. Sartre afirma que nenhum imperativo, regra ou moral pode determinar de modo causal nossas ações e, dessa forma, cabe a nós sermos legisladores de nós mesmos. Buscaremos apresentar o modo como isso se dá. Em tempos como o nosso, em que voltam a ganhar força e espaço movimentos e discursos moralizantes e normatizadores, que visam fixar valores, normas e verdades universais e absolutas, torna-se relevante a retomada de

pensadores que, como Sartre, buscaram afirmar e resgatar nossa condição de liberdade e o caráter de agente da nossa própria história – tanto coletiva, quanto individual.

PALAVRAS-CHAVE: Sartre; Normatividade; Sentido.

ABSTRACT: Human reality is exposed by Sartre as freedom and indetermination, which means that we cannot rely on *a priori* definitions or determinations, but, as we exist, we must make ourselves. Taking as a starting point this conception of the human condition of freedom, we ask how is possible to this free existence to move in a world full of rules and guidelines. Thus, in this paper, we propose to reflect on the sartrean understanding of how we relate to values and other normative content references. Sartre affirms that no rule, imperative or moral could determine causally our actions and it is up to us to be ourselves legislators. We aim to show how it happens. In times like ours, in which movements and moralizing speeches return to gain strength and space, trying to set universal and absolute truths, values and norms, becomes relevant the resumption of thinkers like Sartre, who sought to affirm and rescue our condition of freedom and the agent character of our own history - both collective and individual.

KEYWORDS: Sartre; Normativity; Sense.

Muitos leitores de Sartre têm seu primeiro contato com a obra do filósofo através da conferência “O existencialismo é um humanismo” (2013), proferida em 1945 e publicada no ano posterior. Dentre os diversos aspectos da sua filosofia que o autor toca ao longo dessa conferência, interessa-nos aqui, particularmente dois deles: sua concepção do humano que dispensa estruturas, categorias, uma natureza ou essência *a priori*, e, atrelado a isso, a compreensão de que os valores, os sinais e as referências, ao contrário de determinar as nossas escolhas e ações, dependem do sentido que lhes damos. Trata-se, sem dúvida, de uma colocação inquietante que inaugura uma série de questões e desdobramentos. A proposta desse texto é a de, partindo da compreensão de Sartre acerca da realidade humana, tecer algumas considerações sobre o modo como nos relacionamos com os valores e outras referências de teor normativo. Para tanto, dialogaremos, basicamente, com a conferência mencionada e a principal obra do filósofo, “O Ser e o Nada” (2007), publicada pela primeira vez em 1943.

SOBRE A REALIDADE HUMANA

Segundo Sartre, não há qualquer coisa que possa nos definir ou determinar em nossa existência. Ao dizer, por exemplo, que somos consciência e liberdade, o filósofo está

se referindo à condição da existência humana, já que, na medida em que existimos, somos consciência e liberdade. Entretanto, isso em nada determina o modo como cada existência se fará. Diferentemente dos objetos que produzimos e utilizamos, nós não possuímos *a priori* nenhuma função ou utilidade. Não fomos feitos para um propósito específico. Todo motivo, razão ou sentido da existência é, como veremos, criado, inventado e escolhido pelo existente no curso da própria existência. Assim, nenhuma natureza, estrutura ou conceito precede nossa existência, pois somos nada inicialmente, “o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida [...] e será aquilo que ele se tornar” (SARTRE, 2013, p. 19), aquilo que fizer de si mesmo, através das ações e engajamento no mundo.

Contudo, dizer que nos fazemos ao longo da nossa existência não significa dizer que vamos nos constituindo, nos moldando como uma personalidade, uma essência ou um “eu” mais ou menos definido. Para Sartre, pelo nosso modo de ser, não nos é possível alcançar nada de fixo, permanente ou substancial. Essa compreensão é esmiuçada pelo filósofo ao longo da obra “O Ser e o Nada”, através de diversos elementos nos quais não nos deteremos aqui. Todavia, é importante lembrar que ele se inspira na fenomenologia de Husserl e em sua concepção de consciência intencional, ou seja, a concepção de que toda

consciência é sempre necessariamente consciência *de* algo. Nessa perspectiva, a consciência é um constante movimento de “voltar-se para”, um deslizamento para fora de si, um arrancar-se de si mesmo. Por ser intencionalidade, por ser sempre consciência *de* algo, ela em si mesma é um nada. Não há consciência “pura”, sem objeto, não podemos captá-la ou isolá-la objetivamente. E assim não consiste em um espaço, um lugar a ser preenchido por conteúdos, mas existe e se esgota em ser consciência de mundo. A consciência é pura existência, é agente de experiências concretas, um absoluto não-substancial.

Desse modo, somos aquilo que fazemos de nós mesmos, através das nossas ações e engajamentos concretos no mundo, sem entretanto, jamais alcançar uma substancialidade, uma totalidade fechada e constituída. Por não existir nada *a priori*, uma estrutura ou essência – seja em um nível coletivo, como uma “natureza humana”, ou individual, como um “eu”, um caráter ou personalidade definidos – por não haver nada que nos indique, nos determine no que devemos ser, por não termos uma finalidade ou utilidade pré-concebida – diferentemente das coisas e utensílios – que temos que nos fazer em lugar de simplesmente ser. É nesse sentido que Sartre fala que somos condenados a sermos livres, pois, uma vez que existimos, precisamos *nos fazer, nos inventar e nos escolher* nos mínimos detalhes. Nada nos determina a nos fazermos no

modo como nos fazemos, o fundamento último das nossas ações é a nossa própria liberdade e, assim, ao longo da existência, precisamos nos inventar, criar e escolher: para a realidade humana, “*ser é escolher-se*” (SARTRE, 2007, p. 545).

Na medida em que estamos nos referindo recorrentemente à ação, se faz preciso esclarecer algumas especificidades sobre sua dinâmica na visão sartreana. Sartre certamente se distancia das explicações causais e deterministas da ação. Para ele, todo ato é intencional, ou seja, toda ação e engajamento implica no posicionamento de um possível, um projeto, um fim, algo que não é, não existe ainda. E é sempre à luz desse projeto, fim ou possível que qualificamos nossa situação atual, qualificamos algo como motivo para a nossa ação ou escolha. O motivo, então, afirma Sartre, só aparece como tal a partir de uma consciência *de* motivo que lhe confere significação e importância. Mas isso não significa que o projeto ou o fim é a causa das nossas ações. Primeiramente, porque somos nós que escolhemos e posicionamos nossos projetos livremente. Em outras palavras, significa que não há nada que determine quais serão nossos projetos, não existe um destino pré-concebido. Há, em contrapartida, um caminho sendo traçado.

Além disso, o projeto não causa a ação porque não é anterior a ela. Pelo contrário, é na própria ação que nos

engajamos em um determinado projeto, que estabelecemos e escolhemos nossos fins. Não há primeiro o posicionamento de um projeto para depois eleger os motivos e então agir. Todos esses são elementos integrantes de uma totalidade que se constitui no próprio ato. Estar engajado no mundo é sempre estar, também, realizando projetos. Como já dissemos, não há como desatrelar – ou até mesmo diferenciar – o agir do escolher. A ação expressa nossas escolhas e fins: ao agirmos, estamos escolhendo um projeto, tendo ele sido objeto de uma reflexão ou não.

AÇÃO, ESCOLHA E CRIAÇÃO DE SENTIDO

A esta altura, cabe questionar: escolha de que? Não se trata simplesmente de escolher ir por aqui ou por ali, fazer isso ou aquilo, mas trata-se do sentido, do peso e do lugar de cada coisa, cada experiência, cada detalhe em nossa existência. Nossa leitura da obra de Sartre nos encaminha para uma compreensão de que nos fazemos e nos escolhemos em termos de sentido. Dito de outra forma, entendemos que, na medida em que existimos, agimos e nos engajamos no mundo, abre-se um campo de sentido, o mundo aparece e se organiza de determinado modo, no qual as atividades, as referências, nós mesmos e os outros, tudo aparece e se articula nessa totalidade com um sentido,

lugar, peso e importância. O sentido, tal como estamos nos referindo aqui, diz respeito à razão, o valor, o peso e o lugar que cada um, ao longo de sua existência, confere às experiências passadas, ao mundo, aos valores, às leis, às normas, aos imperativos e à própria existência enquanto totalidade em curso. E a denominamos “em curso” porque não chega a se completar ou definir. O modo como essa totalidade se constitui, ou seja, como o mundo se organiza e os sentidos com os quais cada elemento aparece não são determinados por nada, eles têm como fundamento nossa liberdade.

É indispensável fazer uma ressalva sobre as noções de escolha e liberdade na ontologia sartreana. No pensamento do filósofo, diferentemente da tradição, ambas não se referem à vontade, à deliberação ou à reflexão. Em resumo, liberdade não significa onipotência, ser livre de barreiras e limitações, ou ser livre para fazer e obter o que se quer. Nada determina, nem a situação em si mesma, nem o meu inconsciente, meu passado, as normas, nada determina que eu aja e escolha, ou seja, que eu me faça do modo como me faço, “ser livre é ser livre de determinação pelo que é” (MORRIS, 2009, p. 178). A escolha, por sua vez, não se refere a uma decisão deliberada, proveniente de reflexões, ela não se distancia da ação; como dissemos, mas é o próprio engajamento através das ações. Conforme agimos, nos engajamos em uma determinada visão de mundo e

assim escolhemos os sentidos através dos quais o mundo aparece para nós. Mas, essa escolha se expressa no próprio agir. Por nada nos determinar nossas ações, no modo como nos fazemos, por ser a liberdade o único fundamento das ações, estas consistem em escolhas. E é sempre à luz dos projetos, fins e possíveis posicionados que qualificamos nossa situação atual, qualificamos algo como motivo para a nossa ação. Estar engajado no mundo é sempre estar, também, realizando projetos e, ao agirmos, os escolhemos, seja colocando-os como objetos de uma reflexão ou não.

Ao agir não escolhemos apenas um projeto e os motivos relacionados a esse ato. A cada ação empreendida escolhemos a nós mesmos e o nosso mundo. Seja nos mantendo em um mesmo projeto-ou alterando-o parcial ou completamente, a totalidade que somos aparece e é captada por nós a partir do projeto no qual nos engajamos:

Pois bem: a significação do passado acha-se estreitamente dependente do meu projeto presente. Não significa, de forma alguma, que eu possa variar conforme meus caprichos os sentidos dos meus atos anteriores, mas sim que, muito pelo contrário, o projeto fundamental que sou decide absolutamente acerca da significação que possa ter para mim e para os outros o passado que *tenho-de-ser*. Com efeito, só eu posso decidir a cada momento sobre o *valor* do passado: não é discutindo, deliberando e apreciando

em cada caso qual a importância de tal ou qual acontecimento anterior, mas sim projetando-me rumo aos meus objetivos, que preservo o passado comigo e *decido* por meio da ação qual o seu sentido. (SARTRE, 2007, p. 612).

Ainda que neste trecho Sartre se refira aos eventos passados, essa dinâmica na qual, através da ação, nos engajamos em um projeto e decidimos o sentido, refere-se à existência como um todo, pois o projeto ilumina não apenas o passado, mas nosso ser, nossas existências, compromissos e nosso mundo.

Mas não criamos ou inventamos um mundo “do nada”. A consciência, vimos rapidamente, é sempre voltada, direcionada para um objeto, para o mundo. Sua existência é possível enquanto consciência de alguma coisa – ou se desvaneceria em puro nada. Assim também ocorre com a liberdade, ela só é possível, afirma Sartre, em um mundo que lhe resiste. Isso quer dizer que existimos em uma determinada contingência a qual, a princípio, não escolhemos, e encontramos resistências e obstáculos os quais aparentemente não criamos. Trata-se do nosso lugar, nosso corpo, nosso passado, com todos os acontecimentos longínquos ou recentes, família e amigos, os outros e a posição em que nos colocam, nossa cultura, linguagem e costumes, nossa cidade, vizinhança, nosso emprego, as

coisas que utilizamos e nossos atos. Em suma, tudo que envolve nosso existir, todo o nosso entorno, assim como nós mesmos.

Certamente não escolhemos, antes de existirmos, a cidade onde nasceremos, nossa cultura, nossos corpos e famílias. São fatos de pura contingência. Sobre isso, Sartre (2007, p. 693) coloca:

Bem mais do que “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida.

Tudo aquilo que não escolhemos e que, no entanto, nos constitui e *temos de ser*, Sartre denomina “facticidade”. Esses aspectos são um fato, dado “bruto”: nosso corpo, a cidade em que nascemos, a família e a cultura a qual pertencemos, a posição econômica e social em que nos encontramos, entre tantas coisas mais quanto possamos pensar. Contudo, nada disso existe simplesmente como fato ou dado, pois nós *existimos*, isso,—no sentido de que *vivenciamos, experienciamos* isso. Nas palavras de Sartre, *somos* tudo isso que existe como *nossa* contingência. Assim, podemos dizer que, de certa forma, escolhemos a nossa

facticidade na medida em que temos de sê-la de algum modo e este modo não é dado de antemão, nem é determinado por nada, tendo como fundamento a própria liberdade. Ainda que a contingência tenha seu aspecto factual, bruto, dado, isso não determina a maneira como tudo isso será organizado, significado, como aparecerá e estará em jogo. Não significa que somos indiferentes à nossa contingência, pois tudo isso nos constitui e nós temos de ser, ainda que não queiramos, mas o modo como nos relacionaremos com isso se constitui ao longo da nossa existência através das nossas ações e engajamentos, ele não está dado e nem mesmo se cristaliza, é sempre aberto, dinâmico, “em jogo”.

Quem decidirá se aquela crise mística por que passei aos quinze anos “foi” puro acidente de puberdade ou, ao contrário, primeiro sinal de uma conversão futura? Eu mesmo, desde que decida – aos vinte ou trinta anos – converter-me. O projeto de conversão confere de uma só vez a uma crise de adolescência o valor de uma premonição antes não levada a sério. Quem decidirá se minha estada na prisão, depois de um furto, foi frutuosa ou deplorável? Eu mesmo, conforme venha a desistir de roubar ou me manter incorrigível. Quem pode decidir sobre o valor educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção

passada, etc.? Eu mesmo, sempre eu, conforme os fins pelos quais ilumino esses eventos passados. (SARTRE, 2007, p. 612-13).

Assim, nada disso aparece em bruto, mas sempre significado à luz de um projeto na medida em que nos engajamos no mundo. Tudo isso só tem sentido, diz Sartre, na e pela livre escolha que a realidade humana é. É nesse sentido que o filósofo afirma que somos liberdade *em situação*. A situação é, nas palavras de Sartre (2007, p. 600), “produto comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto”. Em suma, tudo aquilo que nos constitui, nossa facticidade, aparece-nos com um determinado sentido articulado dentro dessa totalidade e desse projeto que cada um de nós é.

[...] o passado só é aquilo que é em relação ao fim escolhido. Há no passado um elemento imutável: tive coqueluche aos cinco anos de idade; e há um elemento variável por excelência: a significação do fato em bruto com relação à totalidade de meu ser. Porém, por outro lado, uma vez que a significação do fato passado penetra nesse passado de ponta a ponta ([já que] não posso “recordar” minha coqueluche de infância à parte de um projeto preciso

que define sua significação), é impossível para mim, em última instância, distinguir a imutável existência em bruto do sentido variável que ela comporta. (SARTRE, 2007, p. 612).

Na medida em que me engajo, todo o mundo, tal como aparece para mim, se objetiva, se naturaliza. O sentido se concretiza. É preciso uma mudança radical de um projeto de sentido total para que haja quebra e rearticulação de sentido desse mundo. As coisas que nos rodeiam e o modo como elas se organizam em um mundo anunciam para nós o que somos. Tudo ganha sentido a partir das escolhas e ações e, dessa forma, o mundo não aparece desinteressado, pelo contrário, tudo tem um lugar, um sentido. Dito de outro modo, ao agir, organizamos um mundo de significados que é o *meu*, no qual as coisas aparecem para mim como *minhas* coisas. No entanto, uma vez que minha escolha é feita, este mundo se organiza, se *concretiza*, e, por isso, não seria correto dizer que os sentidos colocados a partir das escolhas são relativos, que podem mudar a qualquer momento, por capricho ou de acordo com a minha vontade. Os significados aparecem em função de um campo de atividade que organiza um campo de sentido, e não pela vontade ou reflexão. É claro que a cultura à qual pertença, os fatos passados, os compromissos que assumo, o mundo como um todo tem certa objetividade

que independe de mim. Mas, na medida em que existo e que isso me “vem ao encontro” e me constitui, tudo isso está em jogo para mim e é *para mim* que isso aparece de um determinado modo, com um determinado sentido.

Assim, todo o meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo próprio projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim; sem dúvida, o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no ano passado limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas isso ocorre precisamente porque meus projetos são de tal ordem que reassumo o vínculo conjugal, ou seja, precisamente porque não projeto a recusa desse vínculo, porque não o transformo em “vínculo conjugal passado, ultrapassado, morto”, mas sim porque, ao contrário, meus projetos, ao encerrar a fidelidade aos compromissos assumidos ou a decisão de levar uma “vida honrosa” de marido e de pai, etc., vêm necessariamente iluminar o juramento conjugal passado e conferir-lhes seu valor sempre atual. (SARTRE, 2007, p. 613).

Um ponto importante nesta citação diz respeito às desculpas e justificativas que muito comumente utilizamos.

Costumamos explicar nossa situação, nossas ações ou escolhas, e até mesmo nosso ser a partir de acontecimentos passados. Dizemos que somos assim por termos sofrido uma situação traumática ou por termos sido criados dessa maneira, ou até mesmo porque nos acostumamos a ser desse modo. Para Sartre, como vimos, o passado existe enquanto fato, não podemos mudar os eventos ocorridos, o passado nos constitui e faz parte da nossa facticidade. Mas, tal como todo o resto, o modo como os acontecimentos passados aparecem para nós é sempre dotado de um sentido que por sua vez está ligado à nossa situação presente e ao projeto futuro no qual estamos engajados. Dessa maneira, a decisão do sentido de um evento passado – assim como dos sinais, valores e normas – é tomada pelo existente. Mesmo a nossa situação atual e o porvir, tudo isso aparece para nós com sentidos articulados em uma totalidade que está perpetuamente se fazendo.

Com efeito, a continuidade da existência, processo que nunca se completa, pois nunca atinge a totalidade, deve ser entendida como as opções subjetivas que se sucedem no tempo da existência, aquele em que o sujeito assume a cada momento seu passado, atribuindo-lhe um sentido, e se projeta no futuro a partir da liberdade em que se reconhece no presente. (SILVA, 2010, p. 22).

Outro ponto importante presente na nossa última citação de Sartre diz respeito à limitação das nossas possibilidades. Ora, é claro que viver em uma cidade litorânea me proporciona muito mais possibilidades de ir à praia do que alguém que viva no centro do país. Mas é importante notar que ter oportunidades de ir à praia só é uma questão, só aparece como uma restrição ou não para alguém que tem como finalidade ir à praia, que goste, que deseje, que planeje isto. Viver longe do mar, para alguém que não gosta de praia—não é uma restrição, uma limitação, assim como morar perto da praia não é uma vantagem para quem não coloca um dia na praia como possibilidade. No fim das contas, a restrição ou não está sempre inserida no protejo, na existência singular de cada um.

O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade. [...] Assim, ainda que as coisas em bruto [...] possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites. Mesmo se o rochedo se revela como “muito difícil de escalar” e temos de desistir da escalada, observemos que ele só se revela desse modo por ter

sido originariamente captado como “escalável” (*gravissable*); portanto, é nossa liberdade que constitui os limites que irá encontrar depois. (SARTRE, 2007, 593-94).

A contingência em si mesma, seja ela atual ou passada, não impõe um sentido, nem uma ação. Não aparece como obstáculo ou barreira em si mesma, mas apenas dentro do projeto, da nossa finalidade. Assim, nossa facticidade nos constitui, mas não nos *determina* em nosso comportamento, em nossa existência. Pois isso significaria dizer que nosso caminho, nossa história e nossa existência já estão traçados de antemão, seria pensar em algo como um destino. Significaria dizer que todos aqueles imersos em uma mesma cultura, uma mesma família ou classe social são iguais e têm um mesmo destino. Que são meros produtos da conjuntura, que são passivos – e não agentes. Significaria, ainda, dizer que a conjuntura e o contexto no qual vivemos não podem ser modificados. Assim, por exemplo, nascendo em uma sociedade machista, seríamos meros produtos e reproduções dessa sociedade, não poderíamos questioná-la e sequer seria possível apreendê-la como machista.

Na medida em que não estamos dados de antemão, mas devemos nos fazer, a cada momento, sem que nada nos determine ou direcione no modo como nos fazemos e nos escolhemos, podemos dizer que o nosso ser está sempre “em

jogo”, sempre em questão para nós mesmos, como mostra Leopoldo e Silva (2010, p. 20-21):

A descrição ontológica que Sartre faz da subjetividade por via da fenomenologia tem como finalidade elucidar a condição humana. Ainda assim é preciso dizer que essa condição da qual está por princípio ausente qualquer determinação essencial, configura-se como uma questão. O homem só pode ser definido como uma questão para si mesmo: não há respostas em termos de determinação de essência e não há respostas em termos de uma configuração da condição existencial que se pudesse tomar como definitiva. A compreensão da existência é a elucidação de um processo, entendido como um movimento de totalização constitutivamente inacabado.

Ora, se devemos escolher os sentidos da nossa existência, é isso que está em jogo e se apresenta como questão na existência: não há sentidos pré-determinados e devemos, continuamente, inventá-los, criá-los, escolhê-los, retomá-los. Assim, cada um de nós, ao surgir no mundo, depara-se com sua existência enquanto uma questão, para a qual não há respostas prévias, mas que devem ser criadas e inventadas por nós mesmos. Até mesmo as respostas e prescrições oferecidas pelo mundo, que estariam

supostamente prontas e seriam impostas, essas só se sustentam como tais na medida em que cada um-as assume dessa maneira. A “resposta” à questão que nós somos é a própria existência no modo como vai se dando concretamente para cada um de nós, como coloca Sartre (2007, p. 570):

Meu projeto último e inicial [...] é sempre, como veremos, o esboço de uma solução do problema do ser. Mas esta solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a.

Destarte, criando e escolhendo os sentidos, criamos nossa história, escolhemos a nós mesmos. E isso só pode acontecer na ação, no engajamento no mundo. Embora, a princípio, não possamos escolher o que se dá em nossa existência, em termos de acontecimentos factuais, estamos condenados a continuamente escolher e decidir o sentido que isso terá para nós, como isso se articula a cada vez na totalidade da nossa existência. E, assim, podemos marcar o carácter inventivo e interpretativo da existência humana.

Mas dizer que o nosso ser está sempre em jogo e em questão, não significa apenas que de início somos nada e, portanto devemos nos fazer, pois a nós nunca é possível

alcançar a substancialidade e totalidade completa. Nosso ser está em jogo, sobretudo porque o nada que nós somos está sempre “inundando” o ser, o projeto em que nos engajamos e que ilumina e dá sentido a nós e ao nosso mundo é sempre projeto de uma liberdade. E a liberdade ameaça-o. Isso significa que não há garantias, pois, sendo liberdade devemos, a cada vez, em cada ato, retomar todos os motivos e sentidos articulados para aquela decisão, aquele projeto, e sustentá-lo – ou abandoná-lo. Pela própria condição de ser liberdade nossas escolhas e projetos estão sendo sempre retomados, sustentados ou negados, ressignificados.

[...] jogador que livre e sinceramente decidiu parar de jogar e, ao aproximar-se do “tapete verde”, vê “nafragarem” suas decisões. [...] o que o jogador capta neste instante é a ruptura permanente do determinismo, o nada que o separa de si mesmo: eu tinha desejado tanto não jogar mais que, ontem mesmo, tive uma apreensão sintética da situação (ameaça de ruína, desespero de meus parentes) como algo que me *proíbe* de jogar. Parecia-me ter criado assim uma *barreira real* entre o jogo e mim, mas eis que – percebo de repente – essa apreensão sintética não passa de recordação de uma ideia, lembrança de um sentimento: para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça *ex nihilo e livremente*; é apenas um de

meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos. (SARTRE, 2007, p. 77).

Dessa forma, a partir da significação, do movimento de dar sentido, podemos compreender a relação que estabelecemos com o mundo compartilhado (com toda sua “objetividade” e imposições de estruturas, normas, valores, leis etc.), com nós mesmos e nossos projetos. Aproximando-nos do caminho traçado por Sartre em suas obras, podemos compreender melhor que, sem negar o mundo ou estabelecer uma primazia da vontade ou da racionalidade humana, ele propõe uma compreensão do modo de ser da realidade humana que foge às concepções deterministas que insistem em explicar o homem por meio de causa e efeito.

Com essa compreensão, Sartre aponta para nossa responsabilidade diante da existência, já que estamos “desamparados, sem ajuda ou desculpas”, pois o sentido, o significado, o peso, a razão e o lugar daquilo que acontece ao longo da existência deve ser eleito por nós. No início de sua conferência de 1945, por exemplo, Sartre retoma a história bíblica de Abraão, que foi ordenado por Deus a sacrificar seu filho. Ele utiliza o exemplo para apontar que coube a Abraão, bem como cabe a cada um de nós, escolher e decidir o sentido da ordem que lhe foi dada. Como distinguir essa situação, acrescenta Sartre, de uma mulher

que tem alucinações auditivas de Deus dando-lhe ordens? Que provas temos de que essas vozes “provêm do céu e não do inferno, ou do subconsciente, ou de um estado patológico?” (SARTRE, 2013, p. 24). Não interessa-nos aqui definir qual a natureza de tais vozes, de onde vêm, se verdadeiras ou não, mas sim trazer a tona o que o filósofo nos mostra com tais situações: o poder de tais ordens e vozes, o lugar e o peso que elas assumem na existência de cada um que as escuta, o seu *sentido* dependem daquele à quem elas se dirigem, dependem de sua escolha e decisão.

A revelação dessa condição que é a nossa, de indeterminação, liberdade e responsabilidade por nossa existência, se dá através da experiência da angústia, como mostra Leopoldo e Silva (2010, p. 22):

Não há nada, na origem ou por trás do processo existencial, que faça as vezes de fundamento ou de elo de articulação que pudesse dar a esse vir-a-ser um sustentáculo em que a trajetória subjetiva viesse a transcorrer como em um solo firme. Aliás, já na primeira novela de Sartre, *A náusea*, o que incomoda a personagem, o que lhe provoca a náusea, é esse caráter solto das coisas e dele mesmo, essa existência sem causa, essa gratuidade que nos impede de medir o mundo por parâmetros encadeados de origem e de fim. Não há nada que assegure de antemão que a existência surge a partir de algo e se encaminha para

algo, e que o seu sentido estaria precisamente constituído entre o princípio e a finalidade. Na ausência desse lastro de significação, tudo oscila, tudo se torna imprevisível e angustiante.

Com esse trecho parece se esclarecer que aquilo que aparece para nós como mundo, como realidade é escolha de sentido e significações desse mundo, dessa realidade, da nossa facticidade. Dizer que nosso ser está sempre em jogo significa sobretudo que, por sermos liberdade, os projetos nos quais nos engajamos e os sentidos que nos aparecem de modo tão naturalizado e objetivo estão sempre “ameaçados” por nossa liberdade. A escolha e o engajamento em um projeto, em um mundo de sentido não garante sua continuidade e sustentação, pois somos nós, enquanto liberdade, que devemos, a cada vez sustentá-los, reassumí-los ou negá-los. E a captação disso tudo a partir da angústia é a captação mesma da nossa condição de indeterminação, injustificabilidade, de desamparo, de ser sem desculpas.

[...] na angústia, não captamos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-porvir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto injustificável, isto é, captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade anterior e, ao contrário, como

algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade. A injustificabilidade não é somente o reconhecimento subjetivo da contingência absoluta de nosso ser, mas ainda o da interiorização desta contingência e reassunção por nossa conta. (SARTRE, 2007, p. 572-3).

Porém, em geral nossa conduta e relação com os valores é tranquilizadora. Comprometemos-nos, assumimos e escolhemos um mundo de valores e sentidos já dados e vivemos como se estes nos determinassem e nos limitassem, dissimulando o fato de que somos nós quem os escolhemos como *nossos* valores e sentidos. Em algumas passagens Sartre se refere a isso como “espírito de seriedade” – expressão que ele utiliza especialmente para criticar os “valores burgueses” –, o qual “capta os valores do mundo e reside na substancialização tranquilizadora e coisista dos valores” (SARTRE, 2007, p. 84). Trata-se da tentativa de nos captarmos como uma identidade, como algo fechado e determinado pelo mundo, tornando nossos atos puro efeito, pura causalidade e necessidade. Ou seja, trata-se da tentativa de evitar depararmo-nos e assumirmos o caráter de indeterminação, de possibilidade e abertura, que implicam o nosso modo de ser, que é liberdade e

consciência. O filósofo aprofunda essa questão através do conceito de má-fé, que não abordaremos neste escrito.

SENTIDO E NORMATIVIDADE

É nesse panorama que colocamos em questão a relação que estabelecemos com as referências de teor normativo. Ora, nosso esforço em mostrar a existência humana em uma relação de sentido, de significação, qualificação e valoração do mundo tem como intenção mostrar que não ocorre diferentemente com as referências normativas. Na medida em que “a existência é movimento de (auto)constituição, e não solo firme em que se poderiam plantar alicerces morais” (SILVA, 2010, p. 21), toda moral, todos os valores devem ser inventados, criados ou reassumidos com certo sentido dentro da totalidade daquela existência particular. Em resumo, significa que devem ser escolhidos. Na medida em que somos nós quem decifra, quem escolhe o sentido – o significado, o peso, o lugar, a razão e o poder – de um sinal ou regra, Sartre (2013, p. 28) afirma: “Nenhuma regra de uma moral genérica pode indicar o que devemos fazer; não existem sinais outorgados no mundo”.

Apenas pode existir um código moral – um sinal, uma norma ou regra – na medida em que elegemos um. Com

isso, o filósofo mostra-nos que não há valores, referências ou orientações nas quais possamos nos basear para agir e que legitimem nossas ações. Alguém dirá, com razão, que não nos faltam instituições – tais como a igreja, a ciência, a família e a cultura – que nos orientem acerca do que é certo ou errado, do *que* ou *como* se deve ou não fazer, agir e existir. Mas contra-argumentaremos: essas referências apenas têm peso normativo na medida em que as assumimos a cada vez como necessárias a serem seguidas, como legítimas e importantes, como *nossas*. Elas tampouco estão inscritas em um “céu inteligível”, determinadas por uma divindade ou naturalmente estabelecidas, mas são criadas e mantidas, coletiva e individualmente, por nós através da História:

Ora, o homem não é um ser isolado, mas eminentemente um ser-em-situação produzindo a si mesmo (e o mundo) dentro de um contexto sócio-histórico de sentidos e de significados sem que, no entanto, ele seja mecanicamente causa (resultado, passividade) dos condicionamentos. (MOURA, 2013, p. 43).

A proposta sartreana é a de pensarmos o humano como um ser histórico, em uma relação dialética com a situação e o mundo histórico que o constitui – e que, reciprocamente, ele também constitui –, mas sem que ele

seja causado, “produzido”, de forma mecânica, determinada e passiva por essa contingência que é a dele. Com isso, Sartre nos coloca em posição de agentes da nossa história, e não meros receptores, reprodutores, à mercê de modelos, discursos, normas e regras.

Com essas considerações, não queremos dizer que não há valores, regras e referências – pois o mundo está cheio deles –, mas que cada um de nós – e, também, juntos, enquanto coletividade –, em nossas vivências concretas, se depara com a necessidade de escolher ou não tais orientações como direcionadoras das nossas ações, da nossa existência. Queremos apontar que os valores e as referências, sendo negados ou mantidos, não se sustentam por princípios abstratos e autônomos, mas nas relações concretas que mantemos com nós mesmos, com os outros e com o mundo. Se pensarmos os valores, leis e normas como orientações históricas a partir das quais um grupo se organiza, frutos do movimento dialético entre história e consciência, coletividade e indivíduo, concluiremos que consistem em construções humanas, mesmo que “objetivadas”, instituídas, “naturalizadas”, na medida em que assumidas por uma coletividade. Mas apenas normativas porque assumidas assim por cada um:

[...] as normas, as leis e os valores que serão estabelecidos (negados ou mantidos) na comunidade

não se sustentam por princípios abstratos (justiça, tradição, cultura, norma, dever) autônomos, mas por relações concretas que ele estabelece consigo, com o outro e com o mundo, interiorizando e (re)exteriorizando tal universo normativo. (MOURA, 2013, p. 49).

Assim, diante dessa compreensão, identificamos como incoerente e equívoca a atitude de tomarmos tais orientações como imperativos aos quais devemos seguir, como verdades absolutas que nos ditam como devemos conduzir-nos, quando os imperativos dependem de nós para serem sustentados como tais. Trata-se de repousar na justificativa de que nada podemos fazer diante das regras do jogo, quando somos nós quem as inventa, cria e sustenta. Nossa intenção aqui não é a de dissolver as normas, leis e orientações, pois elas ocupam seu lugar de importância em uma existência compartilhada e ordenada, e disso carecemos nos tempos complexos em que vivemos. Entretanto, queremos trazer à tona essa dinâmica de nos tornarmos escravos das nossas próprias regras, aprisionando-nos nelas, deixando que elas nos conduzam e não o contrário, esquecendo-nos de que são instrumentos criados por e para nós, supostamente, em nome da ordem e do bem estar geral. Essa discussão deve ser pensada a nível individual e coletivo. Parece-nos que Sartre, a seu modo e

em relação ao seu mundo histórico, engajou-se, em seus atos e em seu projeto de escrita nessa direção e nos parece que muito disso podemos – e devemos – atualizar para o nosso momento histórico.

A partir dessas colocações, pretendemos mostrar que os imperativos do mundo não podem ser determinantes da existência, não podem agir como causas das nossas ações a menos que nós os apreendamos com esse sentido. Trata-se de uma constatação que retira-nos de uma posição cômoda, pois, partindo dela e levando-a à risca, não podemos justificar nossas ações a partir de valores, normas ou regras, já que eles apenas funcionam de tal modo se assim os escolhemos, se os aceitamos como valores, regras e normas *para nós*. Nesse sentido, Sartre coloca:

O despertador que toca de manhã remete à possibilidade de ir ao trabalho, *minha* possibilidade. Mas captar o chamado do despertador como chamado é levantar-se. Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: “Será que o trabalho é *minha* possibilidade?” [...] Em resumo, na medida em que apreender o sentido da campanha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante apreensão de que sou eu – eu e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar. Da mesma forma, o que se

poderia chamar de moralidade cotidiana exclui a angústia ética. [...] o valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. (SARTRE, 2007, p. 82-83).

E conclui, apontando o caráter ativo e responsável de cada um sobre sua existência:

Todas essas pequenas esperas passivas pelo real, todos esses valores banais e cotidianos tiram seu sentido, na verdade, de um projeto inicial meu, espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo. [...] descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo – enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. (SARTRE, 2007, p. 84).

Para que sejamos livres para criar, inventar e escolher os sentidos de nós mesmos e do mundo – dos

valores, das normas, das compreensões, referências e imperativos –, temos como condição que sejamos situados. O sentido escolhido e criado por nós, então, não pode ser abstrato, arbitrário ou voluntarioso, ele é concreto e objetivo. A negação ou nadificação do mundo – e das normas que existem nele – que faz com que ele apareça de um modo particular, de certo ponto de vista, que ele seja captado com certo sentido. Esse sentido ou ponto de vista, por sua vez, necessariamente aparece relacionado com a História e o mundo compartilhado, pois existe em relação a esse mundo do qual é consciência e o qual nadifica.. Nadificar e negar esse mundo é fazê-lo aparecer de certa maneira, com um sentido. No caso das referências normativas, é posicionar-se com relação a elas, escolhendo-as como nossas, ou contrapondo-nos a elas – esses são apenas exemplos de uma infinidade de possibilidades.

Deste modo, Sartre mostra-nos que cabe a nós sermos legisladores de nós mesmos, escolhendo, a cada vez, o peso, o poder, o lugar e o significado das normas e valores que nos vêm ao encontro. Em tempos como o que vivemos, em que voltam a ganhar força e espaço movimentos e discursos moralizantes, que visam fixar valores, normas e verdades universais e absolutas, nos parece propícia e relevante a retomada de pensadores que, como Sartre, buscaram afirmar e resgatar nossa condição de liberdade e o caráter de agentes da nossa própria história – tanto coletiva, quanto

individual. Baseamo-nos na obra de Sartre visando pensar o nosso mundo contemporâneo, suas questões e problemáticas, o que aponta a atualidade do pensamento do filósofo.

Para nós essa reflexão se mostra de suma importância, especialmente nos dias atuais, em que multiplicam-se os debates acerca dos direitos humanos, da diversidade, das minorias, e que, por outro lado, acompanhamos crescentes tentativas de estabelecer de modo mais rígido e bem delimitado os valores, modelos, referências, as categorias, as normas e definições—como anteriores e originários com relação à existência – o que os tornariam determinantes da nossa existência e das possibilidades de se fazer no mundo. Frente à compreensão da existência humana que acabamos de apresentar, podemos dizer que esses movimentos que se concedem “a sombria permissão de fixar suas normas, seus valores e suas verdades para *toda* uma sociedade” (SANTOS, 2013, p. 27) parecem esquecer ou querer que esqueçamos o nosso caráter originário de estar sempre em jogo, em questão, e de sermos nós os responsáveis por eleger nossos valores e referências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos mostrar, com base no pensamento de Sartre, que a realidade humana é responsável por inventar e criar os valores e referências normativas. Ainda que surjamos em um mundo já constituído, repleto de normas, valores, regras, em suma, de referências normativas, procuramos esclarecer que isso não diminui a liberdade humana, pois, *como* essas referências estarão em jogo para cada um, o sentido delas não está determinado por nada, mas é escolhido. Escolha essa que se expressa nas ações, engajamentos, no caminho traçado. Somos nós que escolhemos as imposições como valores impositivos que deverão nortear as nossas decisões e ações e, ao fazê-lo, escolhemos nosso mundo e a nós mesmos. Sem a nossa escolha, em si mesmas, as imposições sociais e culturais não possuem peso ou valor normativo algum. Na medida em que nossa sociedade se sustenta e se baseia historicamente em princípios e compreensões determinantes – sejam eles biológicos, psicológicos, sociais ou religiosos –, acreditamos que seja indispensável não nos esquecermos desse nosso caráter originário de estar sempre em jogo e em questão para nós mesmos. E, com isso, não nos esquecermos da nossa liberdade e responsabilidade diante desses princípios, do mundo e das nossas existências.

Sabemos da impossibilidade de esgotar a

complexidade e extensão dos conceitos e das questões colocadas aqui. Esperamos ter conseguido apresentar um panorama geral e inicial da temática e que essas considerações possam suscitar mais debates e discussões – que nos parecem indispensáveis. Arriscamo-nos a dizer que, a partir do que expusemos, podemos pensar em extrapolar o famoso dizer de Sartre sobre sermos aquilo que fazemos com o que fazem de nós, para sermos aquilo que fazemos com o mundo que nos rodeia – os objetos, as regras, as significações e referências, nosso passado, nossas experiências e, claro, também, aquilo que o outro faz de nós. O sentido, então, parece ter grande importância para a afirmação e compreensão da realidade humana como liberdade. Sendo livre, se escolhe. E escolhe, através da ação, a si e ao mundo. Escolhe o sentido de si e do mundo.

NOTAS

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).
E-mail: cristinamjalil@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MORRIS, K. J. *Sartre*. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOURA, C. E. A moral e a dimensão do valor como transcendência: a *ipseidade* e o grupo social. In: *Poros*. Uberlândia, v. 2, n. 3, 2010, p. 80-96.

_____. A moral e a historialização como afirmação da liberdade. In: *Theoria*. Pouso Alegre, v. 3, n. 7, 2011, p. 63-88.

_____. Ética e política em Sartre: os desafios da intersubjetividade. In: *Ideação*. Feira de Santana, v. 1, n. 27, jan./jun., 2013, p. 33-72.

SANTOS, V. 70 anos depois: o que *O Ser e Nada* tem a nos dizer ainda hoje?. In: *Ideação*. Feira de Santana, v. 1, n. 27, jan./jun., 2013, p. 13-31.

SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2007.

SILVA, F. L. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 26, n. 2, 2003, p. 43-64.

_____. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. In: *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, out./2006, p. 69-81.

_____. Literatura, ética e política em Sartre. In: *Teresa*. São Paulo, v. 10/11, 2010, p. 18-28.

SOUZA, T. M. Ética e estética no pensamento de Sartre. In: *Estudos Filosóficos*. São João del-Rei, n. 4, 2010, p. 84-96.

_____. Liberdade e determinação na filosofia sartreana. In: *Kínesis*. Marília, v. 2, n. 3, abril/2010, p. 13-27.

YAZBEK, A. C. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'Être et le néant*). In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v. 7, 2005, p. 141-164.

O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO EM DAVID HUME

Ângelo Márcio Macedo Gonçalves¹

RESUMO: Hume estabelece uma teoria do conhecimento de refinada importância para a investigação filosófica moderna, principalmente com a instituição de uma teoria das ideias com caráter novo. Admitimos que na obra de Hume se configure um projeto epistemológico específico e, nesse projeto, há um lugar privilegiado para as noções de contingência, experiência e necessidade, que constituem o princípios filosóficos do conhecimento humano. acentuando uma profunda análise sobre as noções de contingência, de experiência e de necessidade, constituindo, desse modo, os princípios filosóficos do conhecimento humano. Portanto, nesse artigo, pretendemos indicar qual o projeto epistemológico de Hume e como é posta uma possível tensão entre uma postura cética e naturalista. Visamos, por conseguinte, reconstituir a articulação conceitual pela qual contingência, experiência e necessidade são fundamentais para um projeto de uma epistemologia cética ou naturalista. É reconstituir a articulação conceitual pela qual contingência, experiência e necessidade são

fundamentais para um projeto de uma epistemologia cética ou naturalista. Dentro desse quadro, cabe aqui, investigar se as posições céticas e naturalistas são radicalmente diferentes e incompatíveis. Diante da dificuldade da compreensão dessa proposta de Hume, nosso propósito é fazer uma delimitação, isto é, destacar as três noções com as respectivas tensões entre elas, mostrando, com isso, o formato do quadro conceitual no qual sua epistemologia vai ser problematizada.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia; Filosofia Moderna; Lógica e Ontologia.

ABSTRACT: Hume establishes a theory of knowledge of refined importance for modern philosophical inquiry. Especially with the creation of a theory of ideas with a new characteristic which emphasizes a deep analysis of the contingency, experience and necessity, the one, that shapes the philosophical principles of human knowledge. We admit that Hume's work configures a specific epistemological project which has a high influence on contingency, experience and necessity. Therefore, in this article we intend to indicate what the Hume's project is, how it may cause a tension between a skeptical and naturalist posture and also reconstruct the conceptual articulation in which the contingency, experience and

necessity are grounded as a skeptical or naturalist epistemological project. Due to this fact, we intend to investigate whether the skeptical and naturalistic positions are radically different and incompatible. In order to understand Hume's proposal, a delimitation will be made to highlight the three notions with the tensions among them. So that, we can understand the conceptual frame format in which its epistemology will be problematized.

KEYWORDS: Epistemology; Modern Philosophy; Logic and ontology

Considerações sobre questões epistemológicas são enlaçadas, em certa medida, pelo que chamamos de virada linguística, que traria para o campo da filosofia tradicional, se é que podemos falar assim, questões ligadas à filosofia da linguagem, com o suporte da filosofia analítica e a investigação sobre a epistemologia. Não quero afirmar com isso que essa “virada” tenha mudado radicalmente a reflexão filosófica em sentido amplo, mas de como essas questões são tratadas em um foco específico, isto é, uma nova forma de investigação acerca da validade e da legitimidade da metafísica, das investigações lógicas ou da teoria do conhecimento, fazendo a tarefa de clarificar, pela análise lógica, o conteúdo cognitivo das proposições científicas. Também, de forma alguma, afirmariamos que questões epistemológicas são questões radicalmente constituídas no final do século XIX. De todo modo, a epistemologia trata, principalmente, de questões da lógica, da teoria do conhecimento, da ontologia e da linguagem. E não é aceitável que se admita que, antes dos epistemólogos do século XX, estas questões não tenham sido tratadas de forma específica.

Existindo formas de conhecer, nesses próprios modelos, os problemas epistemológicos se nos apresentam. O termo epistemologia foi, segundo Canguilhem,

originariamente posto na língua inglesa em oposição à ontologia.² Nesse contexto, no prefácio do livro *Epistemologia: posições e críticas*, os organizadores afirmam que:

O termo epistemologia se arrasta, no entanto consigo uma nebulosidade que é conveniente referir e procurar clareza. [...] Na língua francesa registra-se o seu aparecimento em 1901, na tradução do livro de B. Russell Ensaio sobre os Fundamentos da Geometria, de 1894. O destino da noção seria, contudo, diferente nas duas línguas: epistemology designará sobretudo a teoria do conhecimento e epistémologie a filosofia da ciências, de modo que o termo que corresponde a “epistemology” é, na língua francesa, “théorie de connaissance”, correspondendo “epistemologie” expressão inglesa “philosophy of science.”³

Consideravelmente as questões epistemológicas modernas se preocupam estritamente na reflexão dos fundamentos do conhecimento e do problema da justificação ou corroboração de hipóteses. David Hume – e aqui assumimos que é uma questão epistemológica apontada por ele – insere uma tese sobre a probabilidade e questão de fato, apontando para que os fatos os fenômenos são apenas prováveis na mente humana. O teórico exclui a razão como insuficiente para justificar previsões do futuro:

a razão não é a responsável da *episteme* dos fatos. David Hume, e aqui assumimos que é uma questão epistemológica apontada por ele, insere uma tese sobre a probabilidade e questão de fato, apontando para que os fatos ou fenômenos são apenas prováveis na mente humana. Ele exclui a razão como insuficiente para justificar previsões do futuro. A razão não é responsável da *episteme* dos fatos observáveis. Desse modo, Hume toca nas questões centrais para não dizer, imprescindíveis, no que diz respeito ao problema da confirmação. O que entendemos por confirmação? Esse é um problema epistemológico fundamental na argumentação da obra de Hume. Basicamente ele ficou conhecido como *Problema da Indução*.

[5] This principle is Custom or Habit.* For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say, that this propensity is the effect of Custom.⁴

O problema da confirmação é fundamental na epistemologia. As teorias científicas admitem uma similaridade entre o que é observado e confirmado. Na confirmação ou nos graus de confirmação, uma teoria pode ser evidente ou corroborada. Mais racional é uma teoria

quando mais corroborada ela for. Nesse caso, existiriam graus de confirmação e, com certeza isso é estritamente complicado, pois os critérios teriam que ser montados antes da observação. Com efeito, esse tema aqui exposto requer uma pesquisa mais exaustiva impedindo nesse momento de exauri-la. No entanto, assumimos a hipótese de que há na filosofia de Hume uma tensão entre o ceticismo e o naturalismo.

Hume antecipa elementos de sua teoria da causalidade e evoca o padrão da conjunção regular em casos parecidos, assim como a anterioridade da causa em relação ao efeito. Desse modo, configura-se aí uma condição de possibilidade a um projeto epistemológico, em outras palavras, questões tratadas no escopo da epistemologia, como fundamentos do conhecimento, sobretudo principalmente relacionados à verdade e justificação. Autores como Thomas Reid e Bertrand Russell⁵, principalmente, admitem o que os estudiosos modernos de Hume de interpretação cética da epistemologia vão por em pauta de estudos.

A teoria de Hume fornece critérios para uma concepção científica e experimental sobre os processos cognitivos de um modo particular. Sem reduzir a filosofia ao fazer científico, ele se ocupa em uma avaliação do estatuto epistemológico de crença (que é nossa hipótese) mostrando como ela é um complemento essencial no processo de justificação do conhecimento. Portanto, esse

tema significa uma tensão entre posições céticas e posições naturalistas no interior do sistema do teórico autor e aponta Hume como um autor importante para o entendimento de questões da epistemologia contemporânea.

Com base nesse ponto, as questões de fato não observadas seriam impossíveis, já que estaríamos no âmbito dos juízos apenas prováveis. Na parte I do *Treatise*, Hume apresenta argumentos fundamentais para o entendimento de questões epistemológicas. Esse é um ponto fundamental, qual seja, a distinção de dois sentidos de relação apresentadas por Hume no livro em questão: os princípios associativos (relação natural) e a uma comparação entre duas ideias (relação filosófica) que é apropriada pelo entendimento humano e não meramente pelo jogo da imaginação.

The Word Relation ins commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other, after the manner above-explained; or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them .⁶

Termos como necessidade, contingência e experiência são imprescindíveis para a compreensão da sua epistemologia. E para isso, a reconstituição e a articulação conceitual, pela qual esses termos aparecem de forma contundente, são formadoras do quadro conceitual da teoria das ideias de Hume; definem o seu projeto epistemológico. Não queremos nesse momento entrar nas questões modernas sobre o conceito de necessidade, qual seja uma explicação empírica dessa categoria, diferente dos racionalistas, principalmente Leibniz e Espinosa, que insistiam, com muita lucidez, em encontrar a noção de necessidade como um modelo verdadeiro.

Diante da dificuldade de compreensão de termos como contingência, experiência e necessidade na proposta epistemológica humana, percebemos uma tensão interpretativa seja ela cética ou naturalista. O modelo conceitual da obra nos leva a problematizar sua epistemologia. Aqui estamos mostrando o desdobramento que confere nossa análise, isto é, a partir da admissão de um projeto epistemológico e o seu quadro de conceitos, assim como as tensões geradas por esse percurso. Com efeito, Hume contrasta com a tradição da filosofia moderna, principalmente no estudo sobre epistemologia, ele nos mostra que as tensões que, porventura acreditamos que elas apareçam no decorrer da sua construção argumentativa, geram um campo de interpretações convergentes ou não.

Nesta circunscrição do problema epistemológico, é possível pensar em uma leitura de sua obra com as intenções da epistemologia contemporânea. Mas aqui não seria possível exaurir esse problema. Em certa medida, com prudência metodológica e/ou interpretativa não chegaremos ao problema do princípio dos distinguíveis⁷, ou a qualquer outro ponto específico e interno da discussão humiana, pois nosso intento é apenas apontar um campo de possibilidades da sua epistemologia. Em Hume, esse problema está contextualizado no princípio de separação e diferença. Noção que se estabelece como um princípio filosófico sobre entidades distinguíveis. A distinção entre simples e complexo que é fundamental para a constituição da noção de natureza e experiência, principalmente.

As relações naturais apontam para uma meta das questões colocadas pelo empirismo. Semelhança, contiguidade e causalidade fornecem elementos para entendermos os vários movimentos e transições do pensamento. São elas que asseguram a regularidade das operações da imaginação. Todavia, a principal relação natural (a causalidade) é problemática, pelo menos o seu entendimento pelas diversas recepções da obra de Hume. Ela leva a imaginação a inferir um objeto ausente, a partir de um objeto presente, supostamente ultrapassando os dados da experiência. A natureza da evidência das questões, de fato, nos leva a pensar que Hume admite que só é

possível observar para além das nossas ideias presentes na mente e inferir a existência de outro objeto pela experiência.

Tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, a análise da experiência estabelece um laço fundamental para a derivação das inferências causais, da conjunção constante entre os objetos. Mas essa relação na evidência não se revela na experiência passada e não pode servir como premissa suficiente para fundamentar os juízos futuros. “A inferência indutiva transcende a observação, em certo sentido, mas apenas na medida em que vai além dos casos já *observados*, não além dos eventos *observáveis*.”⁸ A causalidade leva o processo mental para além dos objetos da experiência. Com efeito, coloca-se em suspeita a ideia de conexão necessária entre causa e efeito. E diante dessa tensão, pelo menos como nos afeta, a importância destas relações estabelece um projeto epistemológico frutífero, quando colocam em destaque as questões de saber como explicar o nexo entre o dado e o não dado, a natureza das crenças dos processos inferenciais, assim como a impressão de necessidade.

No object ever discovers* by the qualities which appear to senses, either the causes which produced it, or the effects which Will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning existence and matter of fact.⁹

Localiza-se, então, no campo epistemológico uma afirmação da necessidade causal em assumir a causação em uma posição atributiva a um objeto e uma eficiência em assumir um poder de produção de outro objeto. Notamos, nessa interpretação, que a noção de causalidade recobre uma série de termos tensionados e noções implícitas que requerem um cuidado e uma acuidade de tratamento. Posto isso, o problema epistemológico central, pelo menos nessa argumentação, seria o de elucidar estas noções. E isso aparece de forma precisa, mas o leitor tem que ter certa prudência e cuidado, no que Hume faz, no Livro I do *Tratado* e na *Investigação*. No último, principalmente nas seções de IV a VIII.

Buscando definir as condições de possibilidade de um projeto epistemológico, que pressupomos inserido no interior dessas obras, as tensões entre os conceitos de contingência, experiência e necessidade são essenciais para o entendimento do delineamento da epistemologia humiana. Não estamos no contexto teórico da discussão de uma possível convergência ou divergência das interpretações ditas céticas e naturalistas. Poderíamos entender por uma interpretação cética da epistemologia de Hume aquela que poria o problema nas questões básicas das crenças fundamentais, sejam elas: crenças causais, do mundo externo e do eu ou da identidade pessoal. Seria justificar o conhecimento em outras bases distintas da razão

clássica. Uma interpretação naturalista propõe uma leitura do conjunto da obra de Hume, resultando daí uma alternativa diferente da interpretação cética. O principal problema seria se o sistema de Hume seria inconsistente e tenta mostrar evidências que apontariam para algo diferente daquilo que se conhecia da sua filosofia.

[...] depois dos trabalhos de Kemp Smith se tem reconhecido que o Tratado de Hume é muito mais do que uma “enciclopédia do ceticismo”. [...] “há pouca clareza sobre as quais eram, exatamente, suas respostas. Sem dúvida, a obscuridade da teoria positiva de Hume é devida, em parte, a seu estilo sutil e descontraído, livre de terminologias pesadas que, em outros trabalhos, preparam o leitor para um contato mínimo com uma teoria.”¹⁰

No entanto, isso é outra questão. O que estamos argumentando é que Hume concebe um problema epistemológico fundamental, que é a questão da justificação, muito tratada pelos epistemólogos contemporâneos, e que se desdobra em questões que formam o quadro conceitual de sua epistemologia, como conceitos de contingência, experiência e necessidade. Não estamos preocupados se essa interpretação é cética, naturalista ou outra, que porventura haja. O que está em jogo é qual a importância dada por Hume a estes conceitos

para a formatação de um projeto epistemológico. Onde na obra ficam mais evidentes estas pretensões? Teria Hume levado adiante esse projeto? Cremos que estas questões se configuram como os principais problemas epistemológicos na obra do autor e ele nos dá indicações valiosas a respeito da maneira de como ele concebia sua própria filosofia.

O problema epistemológico se institui como questões fundamentais no percurso do pensamento do autor, o que nos dá a entender que esse projeto efetua uma constituição na ordem das razões internas das relações dos conceitos de contingência, experiência e necessidade, ou seja, um campo de possibilidade de sua epistemologia. Esclarece assim, importantes consequências teóricas. Parece que efetua por meio da explicitação dos elementos conceituais um referencial teórico destas noções ou tensões entre elas. Assim se nos apresenta na obra.

Desse modo, insistimos que é com esse exercício interno de explicitação dos conceitos que Hume monta sua epistemologia e como pano de fundo seu projeto filosófico maior.

Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which

they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which you pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man¹¹.

A relação entre contingência, experiência e necessidade estabelece o quadro conceitual do problema epistemológico de Hume. No *Tratado* e na *Investigação* esse problema se apresenta com maior força na tese de que é, pela conjunção constante dos objetos dos sentidos, assim como pela ação do hábito, que a imaginação determina a relação entre causa e efeito. Não há na inferência causal qualquer nexos essencial entre dois objetos que ela relaciona, mas sim nos efeitos da conjunção constante de fatos semelhantes e no hábito sobre a imaginação.

Hume analisa a ideia de necessidade e conclui que ela resulta de uma impressão de reflexão produzida pelo hábito e pela conjunção constante de dois objetos semelhantes. Assim sendo, o sentido ontológico ficaria reduzido a uma ficção derivada de uma tendência natural da imaginação que se projetaria nos domínios dos objetos sensíveis às relações constituídas na mente. A necessidade é a determinação do pensamento de passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com sua união observada na experiência.¹²

Os conceitos lógicos de necessidade e possibilidade, dão origem a algumas confusões conceptuais que é necessário desde já procurar evitar. Em primeiro lugar, temos que distinguir a necessidade epistêmica de outros tipos de necessidade. A necessidade epistêmica não é senão o a priori: uma proposição é epistemicamente necessária se e só ser conhecida independentemente da experiência.¹³

Acompanhamos o argumento desse autor sobre o conceito de necessidade, que Hume chama de conexão necessária, e insistimos que a tensão da relação com a natureza e a experiência modela sua epistemologia. João Carlos Salles admite uma distinção em Hume sobre o conceito de necessidade. Existiria uma necessidade metafísica e uma necessidade natural. E que estas diferenças estariam de diferentes modos nas seções IV e VII. Muitas são as tarefas que tencionam o tema, assim como ter em conta a discussão que ele ressoa na questão da epistemologia em Hume. Essas questões entrelaçadas numa complexidade conceitual revelam que ele está comprometido com uma preocupação específica de um problema ontológico que, como já insinuamos anteriormente, que também ressoa sobre a ciência natural. Vemos nesses aspectos questões lógicas, ontológicas e

psicológicas como um compromisso do autor de uma proposta de uma teoria de justificação epistêmica.

A partir da reconstituição interna da trama conceitual que envolve o que até aqui demonstramos de um desenho epistemológico, como resultado do seu projeto filosófico, torna-se possível mensurar o alcance da afirmação segundo a qual, a diferença entre análise filosófica da crença e psicologia da crença parece ser, também, uma questão essencialmente epistemológica. É uma reflexão da necessidade da integração dos princípios da natureza humana com os compromissos das questões de justificação filosófica, no nosso caso específico aqui tratado, epistemológica.

A avaliação do alcance dessa tese parece ser a de avaliar a medida dos movimentos internos dos conceitos epistemológicos e estabelecer que não compete à razão estabelecer crenças nem extingui-las. Mas a razão pode estabelecer um controle das crenças, evitando que elas se estabeleçam em bases variáveis. Para Hume, sem a experiência nunca podemos saber se um objeto é ou não causa do outro, pois, qualquer coisa pode produzir qualquer coisa. Isto é, a conjunção constante entre objetos determina sua causalidade e nenhum objeto é contrário ao outro.¹⁴

Hume é um filósofo formador e ao mesmo tempo intrigante. Estas duas características aparecem simultaneamente no mesmo espaço conceitual. Por isso a

recepção de sua obra, e, principalmente, as questões sobre sua epistemologia, mostram-se como um campo de possíveis interpretações distintas, fazendo rotulações que, sem perder a acuidade nas conclusões tiradas, se apresente a nós como um emaranhado de anacronismos. Todavia, as diferenças nas formas de leitura da obra não devem obscurecer a sua unidade (pressupomos), assim como um projeto de uma epistemologia.

Consideramos a epistemologia de Hume um campo sutil, em uma região tênue, talvez até inusitada, pois a coerência filosófica nos forçará a categorizações de modalidades, não obstante a sua efetiva relevância, que não se revela, pois de modo fácil e simples. Michaud¹⁵ compreende que cabe perguntar o que diferencia a metáfora de Hume da imagem da árvore do conhecimento, cuja raiz e o fundamento seriam justamente a metafísica. Para ele, ao contrário da metafísica cartesiana, a ciência da natureza humana não desempenha o papel de legitimar o conhecimento através da ontologia ou teologia. Tampouco se trata de examinar a natureza do homem a partir de um eu racional, ou logos, situado fora e independente da natureza. Em Hume há um novo ponto de vista que considera a ciência do homem como índice filosófico.

A ciência da natureza humana deve tomar a experiência como ponto de partida do conhecimento e descrever as regularidades observáveis. Isolam-se os

princípios gerais ao compor seu corpo de conhecimentos. A adoção desses procedimentos implicaria em uma constituição de sistema através de uma série dedutiva que se estenderia do princípio mais elevado até suas consequências mais remotas unindo os elos da cadeia de raciocínio.¹⁶ Hume teria rejeitado ou minimizado o papel da razão como fator de justificação das crenças? A falta de fundamentação de um sistema de crenças, na sua epistemologia, seria o grande foco das principais leituras de sua obra, até o início do século XX?

Hume rompe com a concepção apriorista tradicional ao reconhecer que, diante da falibilidade de nossos sistemas cognitivos, a única resposta razoável para o chamado *problema da indução*, que abarca as questões sobre contingência, experiência e necessidade (conexão necessária), é aquela que recorre a processos psicológicos, ou melhor, sub-processos que produzem causamente estados de crenças. Na ciência da natureza humana ele realiza um mapeamento das operações do entendimento.

Dentro dessa perspectiva, podemos perceber que Hume, ao indicar a relação entre contingência, experiência e necessidade, proporciona uma delimitação no campo dos assuntos epistemológicos. Destarte, considera a crença sempre determinada causamente por um mecanismo natural da mente e independente de processos racionais, e que por isso seria admitido à crença uma legitimidade

epistemológica, pois o sentimento de crença surgiria de mecanismos naturais que seriam conducentes a crenças estáveis. Assim sendo, a epistemologia de Hume envolve uma teoria causal do conhecimento a partir da qual podemos fazer ou determinar critérios de distinção entre tipos de crenças. Para o filósofo, a causalidade é a única que pode gerar crenças genuínas através do processo de inferência causal. Propõem-se uma nova caracterização da epistemologia, ao conferir estatuto epistemológico autônomo aos conceitos de regularidade natural e experiência, minimizando a função da razão em seu empreendimento.¹⁷

É de nosso entendimento que Hume está comprometido com esse projeto filosófico, empreendimento que delinea um problema epistemológico que se estrutura nas condições de possibilidade do conhecer, dos seus graus, dos seus limites, dos seus fundamentos e de seus valores. Também nesse ínterim, ele faz uma descrição do funcionamento destes processos mentais (não em termos científicos) estabelecendo critérios de validade para a natureza e a experiência e reconhece a necessidade de se recorrer a práticas cognitivas contingentes para o estabelecimento de regras para a escolha e validação filosófica.

A instauração de um novo modo de fazer filosofia e a investigação sobre as condições de possibilidade da

epistemologia apresentam-se como razões do porque julgar que esse tema tem grande importância na filosofia do autor, assim como nos estudos sobre a epistemologia. Defendemos que Hume é um filósofo comprometido com questões epistemológicas, o que parece não ser uma posição tranquila no cenário filosófico do século XX.

O propósito de buscar entender estas questões na obra de Hume, nas entranhas do seu sentido filosófico expressado internamente nos argumentos, nos esclarece que ele tinha razões e atitudes ordinárias sobre esses problemas. Os motivos entrelaçados deverão estabelecer que, apesar das interpretações sobre sua obra serem complexas, sua teoria está comprometida com estas questões. Hume desenvolve uma teoria da justificação epistêmica nova, pois se constituem em uma espécie de 'lógica' para guiar nossos raciocínios, uma sistematização de alguns princípios que ajudariam no refinamento dos raciocínios causais. Cremos que a teoria epistemológica de Hume seria uma teoria geral do significado e justificação do conhecimento.

NOTAS

¹ Professor Assistente de Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: angelomgoncalves@uol.com.br.

² Cf. Canguilhem, *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977.

³—Cf. Carrilho, Manuel Maria e Sàagua, *Objetivos e fronteiras do conhecimento*. In :*Epistemologia: posições e críticas*, p. VIII. Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 1991.

⁴ Hume, *An enquiry concerning human understanding*. Section V, parágrafo 5 (43). Oxford University Press. Edited na introduction and notes by Peter millilan, 2007.

⁵ Cf. Reid, *Na Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* e Russell, *Our Knowledge of the External World*.

⁶ Hume,D. *Treatise*, Livro I, Parte I, Seção V, Parágrafo I, página 13. “In comme language the former is always the sense in which we use the Word, relation; and ‘tis only in philosophy, that we extend it to mean any particular subject of comparison, without a connecting principle”. Hume, *Treatise*. Livro I, ParteI, Seção V, Parágrafo II, página 12-13. Cf. também *appendx*, p. 624.

⁷ Esse tema é de fundamental importância na literatura da epistemologia contemporânea. Com efeito, há uma inversão de perspectiva. O problema não aparece com a questão dos distinguíveis, mas da existência de entidades que podem ser indistinguíveis sem que resultem em ser o mesmo objeto. Cf. Baker K. F. & GRACIA, J. E (Eds) *individuation and identy in early modern philosophy*, New York.

⁸ Monteiro, J. P. *Hume e a Epistemologia*, p.26. Cf. Hume, *Treatise*. Livro I,Parte III, Seção VI, Parágrafo II.

⁹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Seção IV, Parágrafo 6, página 20.

¹⁰ Wolff, R. P. *Humes's Theory of Mental Activity*, p. 99. Cf. Salles, João Carlos. *Naturalismo e filosofia em David Hume*. P. 178. “Contra certa linhagem de comentadores, queremos crer que esse naturalismo, uma vez afirmado, não vem anular o anterior trabalho filosófico, mesmo indo ao encontro de tarefas, digamos científicas – com o perdão do anacronismo com que aqui distinguimos ‘ciência’ e ‘filosofia’. [...] “assim como resultado das consequências negativas do exame da faculdade que parecia distinguir-nos e, portanto, também em separado de um mera inspeção das ciências naturais, chegamos a uma outra tese, essa bem mais propícia a um programa científico de investigação naturalista, a saber: só podemos entender o comportamento dos seres humanos estudando-os como uma parte da natureza”. A citação não estabelece a interpretação estrita do autor, mas a maneira como a obra de Hume é recepcionada. No decorrer desse texto sua tese vai se mostrando. Indiquei aqui, simplesmente, para apontar os tratamentos dados à uma interpretação naturalista. Cf. também Conte, Jaimir. *A natureza da filosofia em David Hume*.

¹¹ HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Seção I, Parágrafo 6, Página, 5-6.

¹² Hume, *Treatise*. Livro I, Parte III, Seção XIV. Cf. Salles, João Carlos. *Naturalismo e filosofia em David Hume*, p. 177, sobre a anterioridade da experiência sobre a natureza; questão que considero de inteira importância, apesar de estranha, importância para uma delimitação epistemológica.

¹³ Murcho, Desidério. *Filosofia da modalidade em David Hume*. P. 444.

¹⁴ Podemos encontrar esse argumento no *Treatise*, livro I, Parte III, Seção XIV, XV e na *Investigação* Seção IV.

¹⁵ Michaud. *Hume e La Fin de la Philosophie*, PP. 13-15.

¹⁶ Cf. Flew, *Hume's philosophy. A study or his first inquiry*. Principalmente os capítulos IV e V: *Arguments from experience e The nature and the mechanics of empirical belief*. Respectivamente. Nesses capítulos o autor examina exaustivamente as seções IV e V da *Investigação* e no *Treatise*, Livro I, Parte II, Seção VI (*Of the Idea of existence, and external existence*), página 67

¹⁷ Encontramos essas teses principalmente na *Investigação*, Seções II e IV e no *Treatise* Livro I, Parte I Seção I. Aparece também no *Treatise*, Livro I, parte I, Seção VII e na *Investigação* Seção V.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER K. F. & GRACIA, J. E. (Eds) *Individuation and identity in early modern philosophy*. New York.

CANGUILHEM, G. *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. (Introduction)*, Paris: Vrin, 1977.

CARRILHO, MANUEL M. *Epistemologia: posições e críticas*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 1991.

CONTE, JAÍMIR. *A natureza da filosofia de Hume*. Anais do III Colóquio Internacional de Metafísica. Natal, RN, 2010.

FLEW, ANTONY. *Humes's philosophy of belief. A study his first inquiry* Routledge & Kegan Paul, London, 1961.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytical Index, by L. . SELBY-BIGGE, second edition, Oxford at Clarendon Press, 2009.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowsky – São Paulo: UNESP, 2001.

HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford University Press, 2007.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Aníbal Aiex, São Paulo: Nova Cultural, 1992. Coleção Os Pensadores.

MICHAUD, YVES. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1983.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. Imprensa Nacional. Lisboa, 1982.

MURCHO, DESIDÉRIO. *Epistemologia da modalidade em David Hume*. Revista Filosófica de Coimbra – n. 12 (1997).

READ, T. *An Inquiry into Human Mind on the Principles of Common Sense*. BROOKES, D. (Ed). Endinburgh University Press, 2000 [1764].

RUSSELL, BERTRAND. *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin, London, 1914.

SALLES, JOÃO CARLOS. *Naturalismo e Filosofia em David Hume*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 17, n 2 p. 177-197, julho-dezembro. 2007.

WOLFF, R.P. *Humes's Theory of Mental Activity*. In: *The Philosophical Review*. 69, 1960.

O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO DOS CATÓLICOS NO PODER POLÍTICO EM LOCKE

Mykael Morais Viana¹

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo analisar os posicionamentos do filósofo inglês John Locke com relação à participação dos Papistas, ou Católicos, no poder político. Locke buscou estabelecer diretrizes para a ação do Estado em sua relação com a religião. Para ele, a tolerância religiosa é um elemento fundamental para a construção de uma boa sociedade e ela só poderá se estabelecer quando Estado e religião forem esferas completamente distintas. Porém, existem elementos na religião que podem ser nocivos ao bom andamento da Sociedade. Um exemplo de elemento nocivo dentro da religião é quando seus membros atribuem a si mesmos a soberania política fundamentada na infalibilidade de sua crença. Além disso, alguns religiosos afirmam que o líder da sua religião tem poder político superior ao poder público. Para Locke, quando isso acontece, a soberania do Estado está em risco, pois os cidadãos recusam-se a submeter-se ao poder público, argumentando que a única autoridade possível é a religiosa. É devido a isso que Locke enxerga no Catolicismo a fonte de problemas para a organização política. Apresentaremos aqui as principais razões de Locke para atacar o Papismo tendo como foco suas obras políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Política, Catolicismo, Tolerância, Infallibilidade, Religião.

ABSTRACT: This study aims to analyze the positions of the English philosopher John Locke respecting the participation of Papists, or Catholics, in political power. Locke sought to establish guidelines for state action in its relation with religion. For him, religious tolerance is a key element for building a good society and it can only be established when state and religion are completely different spheres. However, there are elements in religion that can be harmful to the smooth running of the community. A harmful element of example within the religion is when its members give themselves political sovereignty based on the infallibility of their belief. In addition, some religious claim that the leader of his religion has superior political power to the government. For Locke, when that happens, the state's sovereignty is at risk because the citizens refuse to submit to the government, arguing that the only possible authority is religious. It is due to this that Locke sees in Catholicism a source of problems for the political organization. We present here the main reasons for Locke to attack Papism focusing their political works.

KEYWORDS: Politics, Catholicism, Tolerance, Infallibility, Religion.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No contexto dos conflitos e revoluções da Inglaterra do século XVII, o filósofo John Locke (1642-1704) propõe uma solução política para as divergências entre as igrejas que tanto ocasionavam violência no seio da comunidade. Para Locke, a instituição de uma lei de tolerância, baseada na separação entre Estado e religião era a melhor solução para por fim aos conflitos. Porém, ao estabelecer os limites da tolerância, Locke exclui os Católicos, à época chamados pejorativamente de Papistas². O presente trabalho tem por objetivo analisar os argumentos usados por Locke para defender que a existência de Papistas na sociedade civil põe em perigo a soberania do Estado. Para atingirmos nosso objetivo, partiremos de uma definição geral da ideia de Soberania em Locke, para então passarmos a analisar os fundamentos da argumentação contra os papistas.

Os argumentos de Locke que analisaremos partem de dois registros: um de ordem política, onde ele defende que o cidadão fiel a determinada religião, que reconhece seu líder eclesiástico não só como um guia espiritual, mas também um líder político, não deve ser tolerado na sociedade; outro de ordem epistemológica, onde o fiel atribui a si mesmo e a outros que compartilham de sua fé um estatuto de infalibilidade, o que vai contra as teses empiristas de Locke, e também têm desdobramentos nas questões políticas, pois

a possibilidade de uma infalibilidade daria certos direitos a uns e não a outros, o que, para Locke, representa perigo de dissolução da sociedade.

2. A SOBERANIA DO ESTADO E A SOBERANIA DAS LEIS

Primeiramente, é preciso definir o que seja Soberania do Estado em Locke. Como se sabe, Locke é um filósofo contratualista. Ele defende que a sociedade política foi constituída como saída para os inconvenientes do estado de natureza. Nesse estado pré-social, o homem possuía total liberdade de ação e direito sobre as coisas que produzisse na natureza. A esses direitos Locke dá o nome de propriedade. O inconveniente desse estado se dava quando um indivíduo violava a propriedade do outro. Não havia no estado de natureza ninguém que pudesse ser o juiz entre as partes antagonicas. A punição para a agressão era então definida e aplicada pela própria vítima. Para Locke, o problema disso era que o critério de justiça partia de cada um e a pena só era aplicada se a vítima tivesse força o suficiente para submeter o agressor. Esses inconvenientes fizeram com que os indivíduos tivessem o desejo de unir-se em grupos maiores e definissem, através de um acordo, quais seriam as leis e as normas a serem seguidas por todos os membros. Ele afirma: “Parece-me que o Estado é uma sociedade de

homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis. É dever do magistrado civil assegurar a todo o povo e a cada súdito em particular, mediante leis impostas igualmente a todos, a boa conservação e a posse de todas as coisas que se relacionam com essa vida.” (LOCKE, 1965, p.92). A sociedade civil é, portanto, uma reunião de homens livres que abrem mão do uso da força para que esta esteja reunida na figura do Estado. A força do Estado reside na soma da força de todos os cidadãos e só deve ser usada com o intuito de preservar o direito à propriedade. O magistrado³ não tem poder enquanto cidadão comum. Seu poder deriva do poder de todos e não deve ser usado para promover interesses particulares, mas sim os interesses da comunidade.

O Estado torna-se então soberano, pois cabe exclusivamente a ele o poder de julgar e condenar, aplicando penas àqueles que romperem o pacto, infringindo danos à propriedade de qualquer cidadão. Porém, soberania aqui não se confunde com absolutismo. O Estado lockeano não é absoluto, ou seja, os critérios de justiça que orientam o governo são aqueles aceitos por toda a sociedade e não impostos pelos que estão no poder. O pacto e a solidificação do Estado não tiram dos homens direitos que eles tinham antes. Abre-se mão apenas do direito de execução da lei. Porém, a liberdade e as posses continuam sendo direitos inalienáveis. A instituição de leis positivas também impõe

que todos passem a submeter-se a uma legislatura comum, definida em consenso pela própria comunidade civil. Locke afirma:

Pois a lei, em sua verdadeira concepção, não é tanto uma limitação quanto a direção de um agente livre e inteligente rumo a seu interesse adequado, e não prescreve além daquilo que é para o bem geral de todos quantos lhe estão sujeitos. Se estes pudessem sem mais felizes sem ela, a lei desapareceria por si mesma como coisa inútil; e mal mereceria o nome de restrição a sebe que nos protegesse apenas de pântanos e precipícios. De modo que, por mais que possa sem mal interpretado, o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não há liberdade. (LOCKE, 2005, p.433)

O objetivo da lei é assegurar a liberdade e todos aqueles que desejem ferir a liberdade ferem a lei, e conseqüentemente se colocam contra toda a sociedade. Desse modo, a lei não representa uma coerção, mas sim o desejo de todos aqueles que se reuniram em torno de interesses comuns. É importante que as leis sejam soberanas, ou seja, que não seja facultado a ninguém o direito de seguir ou não as leis. Uma lei só deve deixar de ser

seguida quando deixa de ser lei, mas enquanto ela vigora, todos estão obrigados a cumpri-la, pois foram os próprios cidadãos que assim o quiseram⁴.

O Estado, representado pelos magistrados, não está excluído de obedecer às leis positivas nem à lei natural. O único propósito do Estado é salvaguardar a propriedade dos cidadãos, que são sua vida, a liberdade e seus bens. Para Locke, não cabe nas atribuições do Estado legislar sobre outras questões que dizem respeito à esfera privada dos indivíduos. Ou seja, Locke defende que qualquer aspecto da vida privada das pessoas que não interfira na propriedade dos outros cidadãos ou afete o Estado, não deve ser alvo de sanções, nem regulado através de leis. Esse é um ponto central no pensamento político de Locke, pois ele defende que as práticas religiosas são ações livres que não interferem no andamento da sociedade. Como dito antes, a soberania das leis não impede que as pessoas exerçam sua liberdade, desde que essa não entre em conflito com os interesses sociais. Existe, portanto um limite para o poder público. A isso Locke chama coisas indiferentes. Tudo aquilo que não interfira no bom andamento da sociedade é considerado indiferente e não deve sofrer sanções ou ser alvo de leis por parte do magistrado. A escolha individual por determinada religião é algo que Locke caracteriza por indiferente, ou seja, não faz diferença para o Estado o tipo de prática religiosa ou opinião especulativa que alguém escolha abraçar.

Se, portanto, a religião não deve ser alvo de sanções do Estado caso não ameace a estrutura social, quais são os motivos que levam Locke a negar o direito de tolerância aos Papistas? O primeiro argumento de Locke, de ordem política, pode ser encontrado na seguinte passagem da *Carta acerca da Tolerância*:

A igreja em que cada um passa *ipso facto* para o serviço e a obediência de outro príncipe não pode ter o direito de ser tolerada pelo magistrado. Se tal admitisse, o magistrado introduziria, no interior das suas fronteiras e cidades, uma jurisdição estrangeira; e permitiria que entre os seus cidadãos se alistassem soldados para combater o Estado. Para esse mal, a distinção inútil e capciosa entre Corte e a igreja não trás remédio algum, porque tanto uma como a outra estão igualmente sujeitas à soberania absoluta do mesmo homem, que pode aconselhar aos membros da sua igreja tudo o que lhe agradar, tudo o que é espiritual ou se ordena ao espiritual e mais ainda, o pode impor sob pena do fogo eterno. (LOCKE, 1965, p.117-118).

Dois são os pontos a serem observados nessa passagem da *Carta*. O primeiro é o argumento de Locke de que o líder político não deve ser confundido com o líder religioso, ou seja, ambos os poderes não devem concentrar-

se na mesma pessoa, isso porque um líder que é político e religioso ao mesmo tempo gera sentimentos negativos dos cidadãos que não seguem essa religião. Além do fato de que tal líder é uma pessoa como qualquer outra e pode, devido à sua preferência religiosa, usar o poder público para atacar os fieis de outras religiões. Isso não significa que o magistrado não possa ter opção religiosa. Para Locke está claro que o magistrado enquanto cidadão é igual a todos os outros e tem os mesmos direitos. Suas atribuições não se confundem e ele não pode usar a máquina pública para promover sua fé o que não exclui a possibilidade de promovê-la através dos modos comuns permitidos a todos os cidadãos.

O segundo ponto está no centro de sua argumentação contra os Papistas. Para Locke, o cidadão que segue determinada religião, cujo líder exerce algum poder político sobre ele, não deve ser tolerado. Em outras palavras, não deve ser permitido ao cidadão morar em um país que tem leis e ainda assim, não se submeter a elas usando o argumento de que só deve obedecer ao seu líder religioso. Se o líder de uma religião é também um líder político então aqueles que o seguem não são apenas fieis, mas são também súditos de um príncipe. Ora, não é por ser religioso que um príncipe deixa de ser um líder político. O que há aqui é uma confusão entre conselhos religiosos e decretos estatais. Locke afirma:

O legislativo é não apenas o poder supremo da sociedade política, como também é sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado; tampouco pode edito algum de quem quer que seja, seja de que forma for concebido ou por que poder apoiado, ter força e obrigação de lei se não for sancionado pelo legislativo escolhido e nomeado pelo público. Pois, não fosse assim, não teria a lei o que é absolutamente necessário à lei, o consentimento da sociedade, sobra a qual ninguém poder ter o poder de elaborar leis salvo por seu próprio consentimento, e pela autoridade dela recebida. (LOCKE, 2005, p.502-503)

Se o poder eclesiástico e o poder político se confundem em um só homem, da mesma forma a igreja se confunde com o Estado e todos aqueles que seguem esse líder são, ao mesmo tempo, fieis de sua igreja e súditos do seu Estado. Para Locke, permitir que o cidadão seguidor dessa religião estabeleça-se em outro país constitui uma perigosa ameaça à soberania do Estado. Esse cidadão desejará ter os direitos provenientes do seu novo país, porém, sem jurar obediência às suas leis. Não deve ser permitido a nenhum cidadão um tratamento diferenciado por conta de sua opção religiosa. Se o cidadão afirma que não obedece às leis do país logo, não deve ser permitido a

ele estabelecer-se nesse país, independente da sua motivação religiosa.

O problema do Papismo é que ele exige do fiel um juramento de fidelidade a seu poder, de forma incondicional. Todo aquele que se diz católico vê no líder religioso, o Papa, uma figura de poder, não só espiritual, mas também político. Se o líder político se confunde com o líder religioso e suas leis são aceitas e apoiadas pelo povo, não há problema algum na visão de Locke. O que ocasiona problemas é quando um Papista vive em um país que não reconhece a figura do Papa como líder político, pois tem seus próprios líderes e suas leis. Ora, se o cidadão, seja ele Papista ou não, goza dos direitos e recursos de um determinado país, então ele está obrigado a seguir as leis daquele país. Locke reitera: “Não pode um juramento a um poder externo qualquer ou a algum poder interno subordinado dispensar nenhum membro da sociedade de sua obediência ao legislativo”. (LOCKE, 2005, p.504). Permitir a alguém não seguir a lei é abrir uma perigosa exceção na soberania do Estado. Como vimos, todos os membros estão obrigados a seguir a lei, pois de comum acordo reconhecem a legitimidade de suas legislações. Se um cidadão, por ser Papista e, portanto, fiel ao Papa, não reconhece a autoridade política de um país, então ele não pode gozar dos direitos e recursos daquele país, não sendo, portanto, incluído na lei de tolerância.

A teoria de Locke tem uma intenção eminentemente prática. A solução proposta por ele está totalmente relacionada com os problemas políticos de sua época. Contudo, isso não limita o autor a ser um escritor datado e pouco relevante para a compreensão teórica mais ampla dos problemas político-filosóficos. Pelo contrário, compreender Locke como um autor que pensa a política na prática nos permite melhor definir a extensão e os limites do seu pensamento. Laslett afirma:

Com seu instinto contrário ao pensamento sintético, portanto, Locke não estava submetido a nenhuma necessidade lógica de considerar as conclusões autoritárias do sistema hobbesiano, e já demonstramos que não havia nenhum motivo político possível para que o fizesse. Os *Dois Tratados* diferiam de modo bastante considerável do *Leviatã* em sua forma de argumentação, tanto por essas razões, como em Razão de Filmer e da atitude lockeana que contrastavam tanto com a atitude de Hobbes. Continham exatamente o ingrediente que faltava no *Leviatã*: prática política. (LASLETT, 2005, p.132).

Laslett ressalta a importância da compreensão histórica para o esclarecimento de certos aspectos do pensamento desse autor. É preciso notar o paralelo

permanente entre a teoria que está relacionada com uma reflexão filosófica por excelência, e a prática, que abrange o autor enquanto teórico, mas também enquanto cidadão do seu tempo. Na época de Locke a Inglaterra vivia um momento delicado no que dizia respeito à religião. A reforma protestante havia efetuado profundas mudanças na forma como as diversas nações europeias lidavam com a Igreja Católica. Essa por sua vez ainda era dona de grande poder econômico e político e, portanto, grande influência entre os governos. Locke, que era protestante, e buscava através de sua filosofia limitar o poder da Igreja, defendia que antes de ser uma religião, a Igreja Católica constituía um país. E, dessa forma, aceitar em seu território um cidadão fiel essa Igreja era como aceitar um súdito de outro monarca. Isso deixava em risco a soberania inglesa, cuja população estava bastante dividida entre Católicos e Protestantes.

3. A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E A FALIBILIDADE DA RAZÃO

O segundo argumento de Locke é de ordem epistemológica. Como se sabe, Locke desenvolveu uma teoria empirista do conhecimento humano. Para ele, todo conhecimento deriva da experiência, sendo captado conforme o indivíduo, que ainda na infância vai tendo

contato e relações com o mundo. Sua concepção de como o ser na confusa política inglesa. Seu desejo de participar politicamente, através de uma reflexão sobre os fundamentos da política estão evidenciados no seu *Ensaio sobre o Entendimento humano*, em que defende que a capacidade racional do homem é suficiente para proporcionar-lhe uma via de escape aos inconvenientes do estado de natureza. A sociedade política, como dito anteriormente, não está fundamentada em um direito divino, mas sim em um pacto entre os homens. Esse pacto encontra seu humano adquire conhecimento é uma contraposição à teoria das ideias inatas de Descartes, e está representada na celebre expressão “tábula rasa”. Para Locke, a mente é como uma folha em branco (uma tábula), e a partir do nascimento, ela vai sendo preenchida pelas experiências, sensações, e posteriormente, reflexões. Para Locke, os seres humanos não nascem com ideias prontas, nem mesmo as mais básicas. O próprio conhecimento de Deus e também o conhecimento matemático são, assim como os outros, adquiridos ao longo das vivências e experiências com que o indivíduo se depara.

A ruptura de Locke em relação a Descartes evidencia a intenção de romper com o modelo escolástico da universidade inglesa daquela época. Para Locke, não existiam reflexões frutíferas no âmbito acadêmico que permitissem intervir fundamento na razão e é por esse

motivo que Locke tanto preza por um aperfeiçoamento dela. Assim, Muller considera que:

Locke considera imperdoável e desprezível a atitude daquele que menospreza as vantagens do conhecimento que recebeu e se descuida em aperfeiçoá-lo. Na Carta ao Leitor chega a declarar que "não vale a pena se preocupar com o que disse ou pensa quem diz ou pensa tão somente de acordo com a orientação de outrem". E na introdução do Ensaio afirma que: "a vela que foi colocada em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos". Não se faz necessária a demonstração dogmática e imoderada. Assim, Locke crê não ser preciso depender do entendimento alheio. (MULLER, 2008, p.60-61)⁵

O que Muller evidencia é que Locke acredita que nenhum homem, seja governante, eclesiástico, ou cidadão comum, tem uma capacidade cognitiva superior aos demais. Todos os seres humanos são iguais do ponto de vista da razão e, conseqüentemente de direitos. Não há necessidade de impor aos homens verdades acerca de sua fé, ou de seus direitos. Para Locke, o caminho racional leva os homens a enxergar no curso ordinário da natureza, a existência de Deus, e da lei natural⁶. Toda e qualquer lei positiva, instituída com a fundação da sociedade, deve estar alinhada

a essa lei natural. Como mencionado, no estado de natureza o homem já possuía propriedade, ou seja, tinha direito à sua vida, sua liberdade e à posse dos frutos de seu trabalho. Tinha também o direito de julgar e executar quem atentasse contra ele. É preciso evidenciar que esse princípio, que está no homem desde antes da sociedade, está fundamentado na razão. Para Locke, não é o advento do Estado que garante a propriedade, mas sim a lei de natureza, que é a lei da própria razão. Não há entre os homens relação de poder antes da sociedade, mas já existem direitos.

Se não há uma relação de poder natural entre os homens isso significa que são iguais cognitivamente e se não existem princípios inatos na mente, logo, nosso entendimento é falível e limitado. Adquirimos conhecimento na medida em que necessitamos deles para melhor sobreviver às dificuldades que a natureza nos impõe. O desenvolvimento e a educação do homem foram objetos da reflexão de Locke. Ele defende que não há conhecimento ilimitado ou indubitável. Seu intuito é atacar qualquer ideia de uma possível infalibilidade. Para ele, não existe ser humano infalível, dado que todos nós compartilhamos da mesma estrutura cognitiva. O argumento da infalibilidade é, não só incorreto, mas também falacioso. Aqueles que o usam buscam impor suas opiniões como sendo verdades universais, mas não usam argumentos racionais ou evidências para provar seu ponto de vista. Locke afirma:

Os princípios que toda humanidade aceita por verdadeiros são inatos; aqueles que os homens de perfeito juízo admitem são os princípios aceitos por toda a humanidade; nós e os que têm o nosso ponto de vista, somos homens de razão; portanto, concordamos que os nossos princípios são inatos, o que é uma estupenda maneira de argumentar e um caminho mais rápido para se alcançar a infalibilidade. (LOCKE, 1973, p.155)

Fazendo um silogismo simples e usando de clara ironia, Locke demonstra que o critério de verdade daqueles que se pretendem infalíveis é autorreferente e falacioso. Defender que existem verdades inatas, que não precisam de critério para serem válidas, nada mais é do que um recurso de retórica, no qual os mesmos pensadores que afirmam a existência desse tipo de conhecimento definem quais ideias inatas existem. No fundo, os critérios de verdade são estabelecidos por eles, mas soam como se não fossem critérios e sim princípios universais. Essa argumentação demonstra claramente a intenção dos religiosos de estabelecer diretrizes para o Estado, utilizando-se do argumento de que são infalíveis. Porém, se há algum grupo na sociedade, que impõe leis aos outros sem que esses tenham delegado tal autoridade a eles, então se instala a guerra entre essas facções, dissolvendo assim o Estado.

O contexto de insegurança e instabilidade política fez com que Locke colocasse as leis acima da autoridade política. Se mesmo a nobreza e o rei estão obrigados a seguir as leis, e essas, por sua vez, estão fundamentadas na vontade do povo, então não pode haver verdade externa à sociedade, que lhe dite as normas. Na passagem a seguir, Locke é mais enfático em sua denúncia das intenções veladas dos religiosos de se esconderem sob a capa dos argumentos religiosos para transgredir as leis do Estado. Ele diz:

Deixem que a ideia de infalibilidade seja ligada a qualquer pessoa, e essas duas constantemente unidas possuirão a mente; e então um corpo em dois lugares ao mesmo tempo será engolido incondicionalmente como se fosse uma verdade certa, por uma fé implícita, sempre que a suposta pessoa infalível ditar e exigir assentimento sem investigação. (LOCKE, 1973, p. 161).

Obviamente que o texto de Locke é dirigido contra a opinião comum que corria entre os Católicos de que o Papa era infalível. Mas também há uma crítica velada à mentalidade acadêmica da Oxford de sua época. Pois temos conhecimento de que Locke considerava infrutíferas as reflexões da universidade, que se atinham apenas à tradição. O argumento da autoridade, travestido de verdade universal

estava oculto no discurso dos religiosos. Para ele, a infalibilidade só era possível se houvessem princípios inatos universais, ponto refutado no *Ensaio*. A crença cega nesses princípios gera nos homens o fanatismo que causa as guerras e ameaça a estrutura do Estado.

O problema de se afirmar a infalibilidade não era apenas o da crença cega. Para Locke o principal problema estava nas consequências políticas disso. A necessidade de provar a infalibilidade de um discurso mostra que há um interesse político latente. Esse discurso visa suprimir as leis, usando um meio não legítimo, pois, aquele que se diz infalível não teve sua autoridade aceita pelo povo, mas fundamenta-se em pretensos axiomas, denunciados por Locke como falácias. Na *Carta*, Locke afirma:

Um mal certamente mais escondido e mais perigoso para o Estado é constituído por aqueles que se arrogam, para eles e para sua seita, um privilegio particular e contrário ao direito civil. Que mais pretendem os que ensinam que não é preciso cumprir a palavra com os heréticos? Querem que lhes seja concedido o privilegio de faltar à palavra, já que todos os que não fazem parte de sua comunidade são considerados heréticos, ou podem ser considerados como tais na primeira ocasião. (LOCKE, 1965, p.117).

As palavras “Heresia” e “Seita” são indicadas de forma tendenciosa. O herético é visto como um criminoso, não sendo devido a ele nada além da injustiça que ele próprio abraçou. Porém, Locke denuncia que não há na heresia nada de nocivo à sociedade. Ser herético nada mais é do que discordar em opiniões religiosas. Todos os que estão fora da minha igreja são heréticos para mim, e dessa mesma forma, o outro me vê. Não pode ser permitido a um grupo faltar com a palavra, ou não seguir as leis, apenas porque não concorda com alguém em matéria de religião. Portanto, é impossível para o Estado sustentar a equidade de suas leis quando existe em seu seio determinada religião que se arroga infalível e, portanto, no direito de transgredir qualquer lei que não tenha sido decretada por algum membro de sua igreja.

A lei de tolerância pode ser interpretada, não como um conjunto teórico ideal, mas como normas práticas, que auxiliem o magistrado a decidir melhor em um caso de conflito. Ou ainda, não só auxilie, como também evite que o poder público use as ferramentas de que dispõe para promover alguma religião específica em detrimento das outras. É obrigação não só do magistrado de seguir a lei, como também das instituições religiosas e dos indivíduos de um modo geral. Locke conclui:

Estas pessoas e outras semelhantes, que atribuem aos fieis, aos religiosos, aos ortodoxos, isto é, a elas próprias, nas coisas civis, algum privilégio e algum poder de que o resto dos mortais não dispõe; ou que reivindicam para si, sob pretexto de religião, certos poderes sobre os homens estranhos à sua comunidade eclesiástica, ou que dela de qualquer maneira se separaram, estas pessoas não poder ter o direito de ser toleradas pelo magistrado; nem também os que não querem ensinar que é preciso tolerar os que entram em dissidência relativamente à sua própria religião. (LOCKE, 1965, p.117)

Portanto, não só os intolerantes devem sofrer sanções, como também aqueles que não contribuam com a causa da paz em matéria de religião. Locke defende a importância das práticas religiosas na sociedade, mas pretende traçar um círculo claro entre o que são as atividades típicas da fé, e o que são os assuntos de Estado. Promover a tolerância é uma obrigação compartilhada por todos os cidadãos e não só pelo poder público.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão Locke aponta argumentos baseados em sua teoria política e também epistemológica para

demonstrar que certos posicionamentos não devem ser tolerados pelo magistrado. Dentre esses posicionamentos estão aqueles em que o cidadão admite fidelidade a um líder religioso que tem suas próprias leis civis. O cidadão que assim se posiciona, busca privilégios, ao passo que não cumpre seus deveres, apenas porque é súdito de outro príncipe. Porém, ele usa o argumento de que apenas segue sua religião e reivindica para si o privilégio da tolerância. Para Locke, esse privilégio só se estende à religião. Porém, se a religião, em algum momento, se confunde com o poder civil é necessário que a instituição passe a prestar contas à lei, caso contrário, a soberania estaria ameaçada, pois não se pode permitir que um grupo político não respeite as normas sociais. No fundo, a intenção de Locke é mostrar que os assuntos de religião em nada dizem respeito ao poder civil. O fiel tem o objetivo de salvar sua alma na outra vida. As práticas que ele deve adotar para agradar a divindade em nada necessitam do poder civil para serem promovidas. A diversidade de práticas em nada atrapalha o bom andamento social. É preciso que exista o espaço para essa diversidade e que se evite o conflito.

O segundo argumento de Locke visa derrubar a possibilidade de infalibilidade. O religioso que se diz infalível apenas tenta, através de sua autoridade, impor opiniões infundadas com o intuito de tomar para si o controle do Estado. Sendo infalível, esse líder e os fieis de

sua religião estão justificando qualquer atitude, já que têm apenas a intenção de revelar a verdade. Aceitar isso significa aceitar quaisquer atitudes desse grupo, tais como intolerância para com os que não o seguem e desrespeito às leis que eles não concordam. Locke é um autor que preza pelo desenvolvimento racional do homem. Ele acredita que todos são capazes, através de esforços próprios, de descobrir as verdades necessárias da natureza e da criação. Impor opiniões, mesmo que de ordem abstrata, é um abuso de autoridade e uma violência contra o direito de consciência de cada um. No estado de natureza todos eram livres para professar suas crenças, e isso não se perde com a instituição de leis e a construção do Estado.

É preciso notar que as ideias de Locke do estado de natureza e também da lei de natureza levantam problemas. Estudiosos como Dunn (2003) e Laslett (2005) apontam para a existência de um inatismo em Locke. Não há como defender a existência de uma lei natural sem defender que ela já estava inscrita na mente do homem, como queria Descartes. Há também a exclusão do ateu da sociedade. Para Locke a crença em Deus, embora não seja inata, é tão evidente no curso da natureza que não é possível rejeitá-la e, portanto, o ateu também não deve ser tolerado. Santos (2014) também aponta problemas nessas concepções.⁷ No entanto, essas limitações do pensamento de Locke devem-se em parte ao fato de ele estar restrito a seu tempo e em parte,

à sua intenção de propor uma solução prática e política para o problema dos conflitos religiosos. Se, por um lado, ele não se sai bem em suas construções teóricas mais abstratas, por outro, consegue estabelecer uma ampla argumentação no que diz respeito à tolerância. Suas ideias ganham força, pois se sustentam tanto na prática política, dado que é uma solução de aplicação viável, como também se sustentam nos princípios iluministas de liberdade e igualdade. A igreja de hoje não é mais o que fora em sua época, mas é preciso ressaltar aqui a atualidade do pensamento de Locke quando falamos da difícil relação entre o poder público e o poder eclesiástico. Locke continua sendo uma referência fundamental no debate desses temas.

NOTAS

¹ Aluno do Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e membro do Núcleo de Estudos em Filosofia da história e Modernidade (NEPHEN). E-mail: mykael.viana@gmail.com.

² Sobre os papistas e o contexto religioso inglês do século XVII ver Klibansky (1965)

³ O termo magistrado abrange em Locke, tanto o poder legislativo quanto o executivo. Ele afirma que é melhor para o Estado que tais poderes estejam em mãos diferentes. Essa é uma condição necessária

para a construção de um bom Estado. Para um maior aprofundamento da distinção entre legislativo e executivo em Locke, ver Laslett (2005).

⁴ Em matéria de política é muito difícil obter o consenso absoluto da comunidade. Locke reconhece essa dificuldade e afirma que no fim as decisões devem ser tomadas em consonância com a vontade da maioria. Ver *Segundo Tratado* (2005, p.469)

⁵ As citações de Muller são referentes ao *Ensaio* (1973, p.137 e p.139)

⁶ Como teólogo, Locke também defende que a interpretação das Sagradas Escrituras pode ser feita por qualquer um, sem necessitar de intermediários. Isso fica claro em seu escrito *Infalibilidade* de 1662. (*Ensaio Político*, 2007, p.253-259).

⁷ Sobre a recusa do ateísmo escreve Santos: se o próprio Locke propõe a separação das esferas e competências entre o Estado e a Igreja como forma de pôr fim aos conflitos religiosos, inexoravelmente a laicização seria a consequência mais evidente desse distanciamento entre as duas instituições, razão pela qual os ateus seriam a face mais proeminente deste novo cenário. (SANTOS, 2014, p.230).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUNN, J. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003.

KLIBANSKY, R. *Prefácio*. In: LOCKE, J. *Carta Sobre a Tolerância*. Portugal, Lisboa: Edições 70. 1965. pp. 13-35.

GOUGH, J.W. *A separação de poderes e soberania*. In: QUIRINO, C. g.; DE SOUZA, M.(orgs.). *O pensamento político clássico*. Brasil, São Paulo: T.A. Queiroz, 1980. pp. 183-205.

LASLETT, P. *A teoria social e política dos “Dois tratados sobre o governo”*. In: QUIRINO, C. g.; DE SOUZA, M.(orgs.). *O pensamento político clássico*. Brasil, São Paulo: T.A. Queiroz, 1980. pp. 183-205.

LASLETT, Peter. *Introdução*. In: LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

LOCKE, J. *Ensaio Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Organizado por Mark Goldie.

MULLER, F.M. *Ideias inatas e suas consequências políticas*. In: Kalagatos. Fortaleza, v.5 n.10, 2008. pp. 57-82.

SANTOS, A.C. *O espírito do ateísmo em Locke*. In: Filosofia Unisinos. São Leopoldo, 15(3): sep/dec 2014. pp. 226-236.

UMA BREVE ANÁLISE SOBRE A RELAÇÃO CONSCIÊNCIA-MUNDO: O EGO COMO FUNDAMENTO ABSOLUTO

Estanislau Fausto¹

RESUMO: O problema do ego é parte fundamental da obra de Husserl. Essa estrutura tem, para o autor, uma dimensão absoluta, sem a qual não há possibilidade de conhecimento. Este trabalho tenta apresentar de forma simples e direta a formulação husserliana do ego e como o autor percebeu a relação consciência-mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Husserl, Descartes, Ego.

ABSTRACT: The problem of ego is a fundamental part of the work of Husserl. The ego have for the author an absolute dimension without which there is no possibility of knowledge. This article presents of a simple way how is given to formulation of Husserl's ego and how the author perceives the consciousness-world relation.

KEYWORDS: Phenomenology, Husserl, Descartes, Ego.

Reestruturar a filosofia como uma ciência de rigor - em resumo, eis a grande proposta filosófica encontrada na obra de Husserl. Certamente não é algo novo na história da filosofia e Husserl reconheceu isso, dando grande parte do valor da empreitada a Descartes. Pode-se dizer que a questão fenomenológica-transcendental é uma decorrência histórica e filosófica do método cartesiano, assim como do seu problema. Em linhas gerais, referir-se a Descartes como o pai da fenomenologia indica que o método husserliano teve a mesma preocupação cartesiana, a saber, assegurar uma estrutura indubitável como fundamento da ciência.

Como se sabe, Descartes sustentou uma proposta de reconstrução das bases do conhecimento, demonstrando como a realidade é dubitável. Colocando tudo o que se podia pôr em dúvida, o filósofo pretendeu elevar o conhecimento de verdade em verdade e estagnar a própria dúvida em um fundamento que se funda a si. O “penso, logo existo”, em sua possibilidade de verificação, foi tido por Descartes como o firmamento para erigir um novo sistema de crenças. Da mesma forma, a temática filosófica de Husserl perpassou uma nova tentativa de fundamentar de forma sistemática e unitária a filosofia. Para que isso fosse possível, assim como ocorreu na obra de Descartes, o conceito de eu como *estrutura-em-si* foi fulcral na análise fenomenológica.

Não deixa de ser curioso notar que Husserl elevou Descartes ao papel de: “o maior pensador francês” (HUSSERL, 2010, p. 51) e, por essa grande influência filosófica, seria possível assumir a fenomenologia como um quase neocartesianismo. Todavia, como enfaticamente indicou G. Lebrun, o problema é justamente o “quase”. A admiração de Husserl pela filosofia cartesiana ocorreu devido ao alumbramento filosófico da inauguração da subjetividade. Além, é claro, da tentativa de Cartesius de realizar uma *Mathesis Universalis*. Entretanto, afirmou Lebrun:

Quando, porém, busca-se determinar em que consiste o mérito de Descartes aos olhos de Husserl, percebe-se, com algum espanto que esse mérito, tecnicamente é bem exíguo – e que ele se reduz a uma inspiração genial que o filósofo logo pós a perder. (LEBRUN, 2004, p.253).

De fato, para Husserl, Descartes avançou por demais rapidamente na tentativa de demonstrar a possibilidade da validade do conhecimento do mundo. Perdendo a grande vantagem da fundamentação da verdade indubitável do eu, que é, justamente, a inexistência da distinção entre ser e aparecer. Quando um objeto é percebido, pode-se duvidar da sua existência, pode-se supor que aquilo é uma mera

representação de seu conteúdo, pode-se acreditar que o que se tem é um simples aparecer, mas não uma estruturação objetiva do ser, por fim, pode-se atribuir um gênio maligno como emissário das percepções difusas do objeto à consciência. Todavia, o mesmo não ocorre com o eu – afinal o eu é, ele está posto em si como seu próprio fundamento, o seu aparecer na consciência é o seu ser.

Na obra de Descartes, a tentativa de superar esse problema foi firmada pela busca de uma causa inicial além do próprio eu, mais exatamente, em Deus. Demonstrando a existência de Deus, o filósofo poderia concluir que, primeiro, há um mundo objetivo passível de ser conhecido. Segundo, sendo Deus total perfeição, Ele não agiria como um gênio maligno enganando sua criação. Assim, a existência de Deus seria necessária para garantir os juízos verdadeiros sobre o mundo. Descartes chegou a afirmar na terceira meditação que “tenho de alguma forma em mim primeiro a noção de infinito do que do finito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo (DESCARTES, 2016, p.72).

O *cogito* cartesiano, com efeito, deslizou para o segundo lugar no plano ontológico. Como destacou Paul Ricoeur:

O *Cogito* seria realmente absoluto, em todos os aspectos, caso se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquela na qual ele é efetivamente primeiro, e

que a outra ordem, que o faz regredir para a segunda categoria, deriva da primeira. Ora, parece realmente que a *Terceira Meditação* inverte a ordem, colocando a certeza do *Cogito* em posição subordinada em relação à sua veracidade divina, que é primeiro segundo a “verdade da coisa”. (RICOEUR, 2014, p. XXI)

A existência de um ser perfeito entrega de antemão a possibilidade de conhecimento do mundo externo. O próprio eu aparece como uma verdade estéril, deixando a escalada do edifício do conhecimento à deriva da necessidade de Deus. Husserl, todavia, não pretendeu seguir na senda fenomenológica cometendo o mesmo equívoco, pois, ao contrário, o filósofo desejou realizar uma análise da consciência em que a própria fosse o caminho efetivo para o conhecimento da realidade - tornando o ego, assim, o fundamento indubitável da própria realidade. Para chegar a esse ego, o filósofo partiu da *Redução Fenomenológica* - que nada mais é que a tentativa de alcançar verdades intelectivas seguras, tendo o ensaio “da dúvida universal” (HUSSERL, 2006, p. 78) para, como “expediente metódico”, (HUSSERL, 2006, p. 78) estabelecer uma esfera ontológica indubitável.

É importante lembrar que essa é uma adoção de um tipo de ceticismo para combater o próprio ceticismo. Por isso, a entrada na *epoché* fenomenológica não significa uma

negação do mundo, mas sim, uma colocação entre parênteses do mesmo - uma suspensão do juízo de verdade que se tem sobre ele. A primeira atitude tomada pelo método é estabelecer uma mudança na visão natural do mundo pela tentativa de desvelar o ego transcendental e sua evidência apodítica. O que Husserl chamou de “atitude natural” - ou “orientação natural” - pode ser explicada da seguinte forma: a atitude natural é aquela obtida vivendo no mundo - dando-se nele enquanto ser - e que considera a existência empírica do mesmo como verdade indubitável. Para o filósofo morávio, deve-se deixar a ingenuidade do ato de julgar a existência das coisas que compõem o mundo, e do próprio mundo, como um aspecto verdadeiro. É claro que a observação da existência do mundo ocorre por si, o mundo é um dado tão gritante que duvidar do ser que aí está parece um devaneio. Entretanto, seria o mundo em sua totalidade, e deve-se incluir teorias, objetos, pessoas, e todo o resto dos seus conjuntos, uma comprovação de teor apodítico?

Para a visão filosófica de Husserl, o mundo não é apenas o ser que denominamos de Terra, mas todo o horizonte de coisas que constituem sua totalidade. Por isso livros, uma cadeira, árvores, a teoria que explica o movimento dos objetos etc. são conteúdos componentes do ser do mundo. Porquanto, se se quer fundar uma ciência rigorosa é preciso também “retirar do terreno universal, do

qual ele se alimenta, do terreno do mundo empírico, sua autoridade espontânea” (HUSSERL, 2001, p. 35). Ou seja, é necessária uma perspectiva contínua de que a visão natural que se tem sobre o mundo é invariavelmente passível de dúvida. O ser que existe, que aí está, deve ser colocado entre parênteses, voltando-se para ele apenas quando sua confirmação for evidentemente clara.

Empregar uma dúvida sobre o mundo estende o questionamento para os objetos pertencentes a ele. O que se pode compreender do mundo não é o seu teor de verdade indubitável – empiricamente dada - mas, ao contrário, a sua possibilidade invariável de ser duvidável. Por assim dizer, não podendo ter a crença no mundo como absolutamente evidente o valor de justificação da totalidade da experiência do próprio mundo acaba sendo perdido. Decerto, para sanar essa dúvida é necessário realizar uma suspensão dos juízos e encontrar um firmamento que seja uma evidência em si, assim como foi proposto por Descartes, e que servirá como base para a construção das demais crenças.

O domínio de existência natural, portanto, só tem uma autoridade de segunda categoria e pressupõe sempre o domínio transcendental. É por isso que o esforço fenomenológico fundamental, ou seja: *εποχή* transcendental, na medida em que nos leva a esse

domínio original chama-se redução fenomenológica transcendental. (HUSSERL, 2001, p. 39).

Após retirar do mundo seu valor de evidência primeira, algo, necessariamente, deverá ocupar seu lugar. A pergunta a ser feita após a redução é: se se pode duvidar do mundo, e de cada objeto, o que resta?

Como era imaginável, a resposta de Husserl foi simples e clara: o resíduo restante é o ego. Husserl afirmou, em síntese, que a consciência tem em si um “*ser próprio, o qual não pode ser atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica*” (HUSSERL, 2006, p. 84). Segue-se disso que o abrigo inabalável da ciência fenomenológica é o próprio ego. O que implica uma concepção de fenomenologia como ciência fundada na pura subjetividade - no absolutamente subjetivo. Invariavelmente, diria Husserl, todo pensamento tem como plano de fundo o próprio ego. Por isso os atos de percepção podem ser caracterizados como a ligação de um determinado eu com algo percebido - um objeto, uma sensação etc. A sensação de prazer, por exemplo, é prazerosa para um eu, assim como a de dor e a de alegria. Nenhuma exclusão de circuito (suspensão de juízo) pode suprimir a forma do *cogito* e eliminar o puro sujeito do ato de pensamento. É a esse ego, que está sempre e necessariamente lá e, por assim dizer, uma *fôrma* que dá

forma aos conteúdos - anterior e ao mesmo tempo continuidade da expressão da consciência sobre si - que se denomina de ego transcendental. O ego transcendental, sendo consciência absoluta de si, mesmo com a total obliteração do mundo, permanece intocado. O ser imanente (o ego), assim sendo, é absoluto no sentido de que ele “não carece de coisa alguma para existir” (HUSSERL, 2006, p. 115). Por outro lado, em algo que pode ser denominado de idealismo transcendental fenomenológico, inverte-se a relação de conhecimento do mundo e o mundo passa a ser compreendido como completamente dependente da consciência - o mundo, posto pela intencionalidade, é um ser para a consciência.

A tese do mundo, que é uma tese ‘contingente’, contrapõe-se, portanto, a tese do meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese ‘necessária’, pura e simplesmente indubitável (HUSSERL, 2006, p. 111).

A estrutura transcendental não é direcionada apenas para um mero eu sou e nem para um simples salvamento da possibilidade de conhecimento do mundo pela via da comprovação da existência de Deus, como, segundo Husserl, foi o que ocorreu na obra de Descartes. Os dados da experiência interna são estendíveis para uma possibilidade de compreensão fenomenológica - e a

fenomenologia aparece como uma descrição do modo utilizado pela consciência para conhecer o mundo. Assim, a tarefa primordial da fenomenologia é o reconhecimento da estrutura do ego e de sua formulação transcendental como cognição das essências - da sua própria essência enquanto ego transcendental e das essências dos objetos percebidos.

O ego da redução aparece como uma espécie de espectador universal dos atos realizados pela consciência. Partindo dessa ligação complexa entre o ego transcendental e a consciência, no seu modo de percepção dos objetos empíricos, torna-se válido o conhecimento do mundo. Em linhas gerais, o ego engloba todos os aspectos da consciência e, subsequentemente, do próprio mundo. É por isso que:

[...]se depreende que o mundo é um problema egológico de caráter universal, o mundo vale, na orientação puramente imanente, para o conjunto da vida da consciência em sua duração imanente. (HUSSERL, 2001, p. 70).

A forma fenomenológica de observação do mundo é inseparável da subjetividade transcendental. A subjetividade transcendental confirma a experiência do mundo e demonstra qual a relação entre a realidade e os aspectos vividos pela consciência. O mundo, então, passa a ser um objeto dado pela unidade sintética da consciência. Seguindo

a observação realizada por Ricoeur - citada no início deste texto - pode-se dizer que Husserl compreendeu o cogito como realmente absoluto, afinal, o filósofo morávio percebeu que existe apenas uma ordenação ontológica válida: aquela na qual o ego é efetivamente o primeiro, aquela na qual o mundo é dado por ele.

NOTAS

¹Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Endereço eletrônico: estanislaufausto@outlook.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Tradução dos textos introdutórios de Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 4ª. Ed. 2016. – (Clássicos WMF).

HUSSERL. *Meditações Cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora LTDA, 2001.

HUSSERL. *Meditações Cartesianas*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Phainomenon, 2010.

HUSSERL. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2004.

MOURA, Carlos Alberto de. *Crítica da razão na fenomenologia*. – São Paulo: Nova Stella: Ed. Da USP, 1989.

RENAUT, Alain. *L'Ère de l'Individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Éditeur. Gallimard, 1989

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C Benedetti. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2001.

SARTRE, J.P. *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição fenomenológica*. Introdução e notas de Sylvie Le Bom. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2.ed. 2015. – (Coleção Textos Filosóficos).

A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM HEGEL COMO CRÍTICA IMANENTE

Carla Vanessa Brito De Oliveira¹

RESUMO: É escopo do presente artigo a elucidação da noção de experiência (*Erfahrung*) em Hegel, como crítica imanente, na medida em que a mesma se volta criticamente para pressupostos epistemológicos sustentados na crítica transcendental kantiana. A partir, sobretudo, do exame da Introdução da *Fenomenologia do Espírito* (1807), busca-se elucidar que a experiência em Hegel se trata da experiência da consciência que, em seu “caminho para a ciência”, se perfaz na condição de uma crítica imanente. Para tanto, é mister compreender que a experiência da consciência é a própria experiência do saber, pois, para Hegel, a consciência sempre se põe em uma relação mútua com o seu não-idêntico, o objeto, de modo a instituir o momento do saber e o momento do objeto reciprocamente e, assim, entregue a essa relação de simultânea oposição e complementariedade, examina a si mesma.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica; Conhecimento; Experiência; Hegel.

ABSTRACT: This article presents the notion of experience (*Erfahrung*) in Hegel as a immanent critique. We show that the immanent epistemological critique criticizes the presuppositions of Kant's transcendental critique. For this, we will examine the Introduction of *Phenomenology of Spirit* (1807), comprising that the experience of consciousness is the experiente of knowledge.

KEYWORDS: Critical; Knowledge; Experience; Hegel.

É escopo do presente artigo a elucidação da noção de experiência (*Erfahrung*) em Hegel, como crítica imanente, na medida em que a mesma se volta criticamente para os pressupostos sustentados na crítica transcendental kantiana. A partir, sobretudo, do exame da *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito* (1807), busca-se elucidar que a experiência em Hegel trata da *experiência da consciência* que, em seu “caminho para a ciência”, se perfaz na condição de uma *crítica imanente*. Para tanto, é mister compreender que a *experiência da consciência* engendra a si mesma como *experiência do saber* pois, para Hegel, a consciência sempre se põe em uma relação mútua com o seu não-idêntico, o objeto, de modo a instituir o momento do *saber* (em seu sentido fenomênico) e o momento do *objeto* reciprocamente e, assim, entregue a essa relação de simultânea oposição e complementariedade, *examina a si mesma* ao mesmo tempo em que verifica a correspondência entre seus dois momentos. O caminho de formação do saber, nesse sentido, é imanente ao exame do próprio saber.

O exame do conhecimento em Hegel, conforme a *Introdução* da *Fenomenologia*, se traduz como crítica imanente especialmente ao não importar nada de fora do próprio movimento dialético da consciência, o que significa redefinir o próprio sentido de crítica filosófica: não se trata aqui de colocar a razão em um tribunal, a fim de delimitar seu conhecimento possível, independentemente da

experiência, mas de deixar que o próprio conceito de saber se produza a partir da experiência mesma de crítica que a consciência empreende em si mesma.

Ao voltar-se para a própria constituição do saber em devir, na história de formação da consciência, a crítica imanente incide sobre os pressupostos da crítica transcendental kantiana, os quais são utilizados para oferecer uma concepção de conhecimento cujo sentido, para Hegel, é de um conhecimento meramente representativo. Ademais, os limites da experiência possível, ao serem dados aprioristicamente, pressupõem, para a consecução do conhecimento, a radical separação entre sujeito e objeto, bem como pressupõem o conjunto de objetos que podem ser conhecidos.

Para Hegel, por seu turno, é apenas fenomenologicamente que a consciência adquire seu conceito de saber, sendo necessária, nesse sentido, a entrega da consciência a sua (auto) exposição. Isto significa admitir o conhecimento através do processo formativo da própria consciência, o qual é realizado pelo julgamento das formas fenomênicas de saber, pois a entrega ao conhecimento compreende examinar o saber que aparece. Em seu percurso para a consciência filosófica, a consciência fenomênica assume ainda uma sucessão de *figuras*, as quais constituem “a história pormenorizada da formação da consciência mesma para a Ciência” (HEGEL, 1988, p. 48).

No que se refere a crítica kantiana, ela se constrói pelo estabelecimento prévio do que pode ser conhecido, sendo necessário no julgamento da razão ter um acordo sobre “o que posso saber”; a crítica hegeliana, por sua vez, se constitui fenomenologicamente ao acompanhar o movimento que a consciência realiza em si mesma em seu processo formativo. Se o conhecimento em Kant, definido como unidade sintética da multiplicidade, tem sua síntese efetuada por intermédio da consciência transcendental, também denominada de “eu transcendental” e que constitui a unidade lógica que efetua o próprio conhecimento, em Hegel, o conhecimento só pode ser constituído por um processo formativo da consciência. Ou seja, a crítica hegeliana se caracteriza pela apreensão do saber como fenômeno em devir, em seu aparecer para a consciência como processo, sem dispor *previamente* de um “eu *a priori*” ou de um sujeito transcendental.

A CRÍTICA TRANSCENDENTAL KANTIANA

O desenvolvimento pleno da concepção de conhecimento em Kant é verificado em sua obra *Crítica da Razão Pura* (1787). Essa obra, que constitui o projeto crítico kantiano, objetiva erigir uma crítica à razão, de modo a delimitar o campo possível do conhecimento teórico frente

ao dogmatismo metafísico, ou seja, aquela postura de sustentação de determinadas suposições básicas sem, contudo, a passagem das mesmas pelo crivo da razão. Para Kant, a metafísica, em sua incansável interrogação pelo incondicionado, ultrapassaria os limites da experiência de modo a se precipitar em contradições; embora seja necessário buscar pelos primeiros princípios, não decorre disso que seja possível conhecê-los, visto que, para tanto, a razão exceda totalmente a experiência. Nesse sentido, a metafísica está além da natureza e, desse modo, é impossível que ela seja ciência devido à sua própria condição de transcendência da experiência: “não são obstáculos externos que se opõem à metafísica. É sua própria natureza, ou seja, o conhecimento independente da experiência ou conhecimento puro da razão, que a estorva [...]” (HÖFFE, 2005, p. 35).

A fim de liberar a metafísica da sua situação considerada aporética, Kant estabelece um tribunal com o objetivo de examinar as possibilidades de um conhecimento puro da razão (Cf. HÖFFE, 2005, p. 38). Tal exame se chama “crítica” e envolve “discernimento e justificação” (Cf. HÖFFE, 2005, p. 38). A crítica da razão pura não objetiva a sua condenação, mas assume a função de determinar a sua fonte, a sua extensão e o seu limite. Diz o filósofo no Prefácio à Primeira Edição (1781):

[a crítica] é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*.

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios (KANT, 2001, AXII).

No Prefácio à Segunda Edição, Kant destaca ainda:

Mas que tesouro é este, perguntar-se-á, que pretendemos legar à posterioridade com semelhante metafísica purificada pela crítica e conduzida por esse meio a um estado duradouro? Com um lance superficial de olhos sobre esta obra, acreditar-se-á perceber que sua utilidade seja somente *negativa*, ou

seja, de jamais ousarmos elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência, esta é, na verdade, sua primeira utilidade. Ela se tornará porém imediatamente *positiva* se nos dermos conta que os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura além dos seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observarmos mais de perto, não uma *ampliação*, mas uma *restrição* do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, ameaçando assim anular o uso puro (prático) da razão (KANT, 1999, p. 42).

A crítica, portanto, cumpre uma função tanto *negativa* como *positiva*, revelando tanto os limites da razão como o seu campo legítimo de atuação. Porém, a utilidade positiva da crítica reserva-se exclusivamente para o uso prático da razão, de modo que, no âmbito epistemológico, a crítica é *restritiva*. Não obstante, tendo em vista que a possibilidade de um conhecimento puro da razão, que ultrapassa o domínio da experiência, só pode ser investigada pela própria razão pura, temos que, em síntese, “a *Crítica da razão pura* é o autoexame e a autolegitimação da razão independente da experiência” (HÖFFE, 2005, p. 38). Assim, “é na autocrítica que a razão manifesta o seu poder; mas este poder serve para sua autolimitação” (HÖFFE, 2005, p. 38).

De fato, é pela limitação, pela restrição, que a crítica da razão pura estabelece o alcance da sua atividade.

Kant arquiteta seu projeto crítico com o objetivo principal de fundamentar a filosofia em bases científicas. A metafísica, devido à sua natureza transcendente, não logra a condição de fundamento científico, de modo a ser as ciências modernas, notadamente as ciências naturais, aquelas a oferecerem a referência metodológica para a “revolução do pensamento”, para que a filosofia siga o caminho seguro de uma ciência. A ideia de uma “revolução copernicana do pensamento”, seguramente, para Kant, colocaria a filosofia no caminho do progresso científico, onde sua execução dependeria de uma espécie de método procedimental:

Fazer progressos só é possível quando se procede conforme a um plano e seguem metas e quando os especialistas na matéria concordam no que se refere à forma do procedimento. Mas na metafísica não existe um consenso sobre o método; por isso, ela não pode esperar nenhum progresso, apesar do esforço de dois mil anos. Na *Crítica da razão pura* Kant pretende fornecer esse novo método (HÖFFE, 2005, p. 41).

Isso posto, considerando que a concepção de conhecimento kantiana está circunscrita ao projeto crítico

da razão pura, entende-se porque a epistemologia em Kant se apresenta também como instrumental.

O caminho seguro para a ciência é tomado por Kant em referência às ciências que lograram sucesso, a exemplo da lógica, a qual se caracteriza pelas regras formais do pensamento; e a exemplo das “ciências reais”, aquelas que se ocupam de objetos, como a matemática e as ciências naturais, especialmente a física. Estas encontram o perseguido caminho seguro da ciência quando se propõem a uma “revolução no seu modo de pensar”. Ou seja, a ideia de ciência a ser buscada compreende uma estrutura básica traduzida por uma “revolução do modo de pensar” (HÖFFE, 2005, p. 42). Em se tratando das ciências naturais, *a ideia de que a razão só conhece da natureza o que ela mesma produz segundo o seu próprio projeto*. Diz Kant no Segundo Prefácio:

Quando *Galileu* deixou as suas esferas rolar sobre o plano inclinado com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando *Torricelli* deixou o ar carregar um peso de antemão pensado como igual o de uma coluna de água conhecida por ele, ou quando ainda mais tarde *Stahal* transformou metais em cal e esta de novo em metal retirando-lhes ou restituindo-lhes algo: assim acendeu-se uma luz para todos os pesquisadores da natureza. Compreenderam que a

razão só discerne o que ela mesmo produz segundo seu projeto, que ela tem de ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem ter de deixar-se conduzir somente por ela como se estivesse presa a um laço; pois do contrário observações causais, feitas sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios, na verdade para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe. E assim até mesmo a Física deve a tão vantajosa revolução na sua maneira de pensar apenas à ideia de procurar na natureza (não lhe imputar), segundo o que a própria razão coloca nela, aquilo que precisa aprender da mesma maneira e sobre o que nada saberia por si própria” (KANT, 1999, p. 37-38).

Ora, se a metafísica quer alcançar a dignidade de uma ciência, ela também precisa de uma revolução em seu modo de pensar, a saber, uma revolução que coloque o sujeito

cognoscente como regulador dos objetos. Para Kant, trata-se de uma proposta que deve ser experimentada pela razão a fim de verificar seu sucesso. Comparada com a descoberta de Copérnico, o experimento da razão fica conhecido como a “revolução copernicana do pensar”. De acordo com Höffe, Copérnico, para o filósofo:

[...] supera a perspectiva de uma consciência natural, evidenciando o caráter ilusório da ideia da rotação do Sol em torno da Terra, encontrando a verdade, antes, numa nova posição, não mais natural, do sujeito ante seu objeto, ou seja, ante o movimento do Sol e dos planetas. De modo semelhante, na *Crítica da razão pura*, Kant pretende apresentar mais que uma mera refutação de teorias metafísicas. Ele supera não apenas o racionalismo, o empirismo e o ceticismo; funda, sobretudo, uma nova posição do sujeito em relação à objetividade. O conhecimento não deve mais regular-se pelo objeto, mas sim o objeto pelo nosso conhecimento (HÖFFE, 2005, p. 44).

Neste ponto, tendo em vista que a revolução do pensar promovida pela filosofia deve ser aquela que admite o objeto regulado pelo nosso conhecimento, observamos como se depreende do projeto crítico o idealismo transcendental kantiano, este que pretende fornecer as condições *a priori* da

possibilidade do conhecimento, as quais devem ser dadas no *sujeito puro*. Conforme diz Höffe, a revolução kantiana exige que a razão se livre do realismo gnosiológico, de modo que a objetividade, posta pela necessidade e universalidade, surja no sujeito cognoscente (Cf. HÖFFE, 2005, p. 44).

Tratemos do criticismo kantiano, pois, como crítica transcendental nos termos aqui expostos.² Diferente de transcendente, transcendental não se refere a um mundo suprassensível. Embora o termo “transcendental” em Kant compreenda um domínio que ultrapassa a experiência, esse ultrapassar compete na investigação das condições *prévias* da experiência (Cf. HÖFFE, 2005, p. 59). Assim, em Kant, o transcendental se distingue do empírico, do metafísico e, também, do lógico (HOWARD, 2000, p. 311). O filósofo, na Introdução da *Crítica da Razão Pura* denomina por transcendental, pois, “todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1999, p. 65). Nesse sentido, é plausível afirmar que conhecimento transcendental constitui uma “teoria do *a priori*”, da possibilidade de conhecimento *a priori* (Cf. HÖFFE, 2005, p. 60).

Nesse sentido, é tarefa da crítica transcendental demonstrar que certas representações não possuem origem empírica, como também, não obstante, lhe compete demonstrar a possibilidade pela qual essas representações

podem se referir *a priori* a objetos empíricos. É oportuno lembrarmos a célebre passagem de Kant sobre o tempo e a origem do conhecimento, a saber: “Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma [...]. Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência” (KANT, 1999, 53).

Na Analítica Transcendental, Kant define precisamente o sentido de conhecimento, isto é, definindo-o como conhecimento empírico, o qual, contudo, se distingue de uma concepção empirista trivial, visto que, para Kant, conhecimento empírico compreende objetos pensados por categorias, as quais possuem origem *a priori*, na faculdade do entendimento. Por sua vez, a possibilidade do conhecimento empírico depende da aplicação potencial das categorias, de modo que temos efetivamente conhecimento a partir da “síntese das percepções” promovida pelo entendimento. O filósofo comenta:

[...] este conhecimento, limitado meramente a objetos da experiência, não é por isso extraído toda da experiência, mas tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento encontrados *a priori* em nós (KANT, 1999, p. 137).

Assim, a concordância *necessária* da experiência com os conceitos de seus objetos, deriva do fato desses conceitos (categorias) tornarem possível a própria experiência, visto que “as categorias contêm, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral” (KANT, 1999, p. 138). Portanto, se depreende da epistemologia transcendental a noção de um conhecimento cuja possibilidade é determinada de modo apriorístico.

Em resumo, a crítica kantiana se exerce na condição de uma propedêutica ao julgar os limites da razão pura. Entendida mais propriamente como crítica transcendental e não como uma doutrina, observa Kant, seu propósito é “fornecer a pedra de toque que decide sobre o valor ou desvalor de todos os conhecimentos *a priori*” (KANT, 1999, p. 65). De modo que, tal crítica, nas palavras de Kant, “é uma preparação para um *órganon*”. Portanto, a crítica funciona na medida em que projeta o plano arquitetônico para a filosofia transcendental e revela que o cognoscível, “aquilo que posso saber”, é o objeto empírico pensado *a priori* em estruturas reflexivas do entendimento, este que, para Hegel, por sua vez, é uma razão finita e subjetiva. Cognoscíveis são, unicamente os *fenômenos*, que estão nos limites da experiência possível e que se distinguem da *coisa-em-si*. Isso revela o pressuposto da radical separação entre sujeito e objeto, pois conhecer fenômenos, em Kant, é conhecer apenas por representação. Hegel censura, então, o

subjetivismo kantiano, pois a possibilidade do conhecimento que, por sua vez, é meramente representativo, depende de uma razão estritamente subjetiva.

A CRÍTICA IMANENTE HEGELIANA

Exposto o criticismo kantiano em seu arcabouço arquitetônico para a filosofia transcendental, passaremos agora ao exame da crítica imanente em Hegel, a qual se desenvolve na experiência do saber como fenômeno.

Em seu *Prefácio à Fenomenologia do Espírito*, feita as ressalvas de que um prefácio não pode ser propriamente tomado como discurso filosófico, pois importa o percurso de exposição da verdade filosófica e não um certo esclarecimento preliminar do escopo de uma obra, Hegel explica a necessidade da *Fenomenologia do Espírito* como o necessário caminho de elevação do saber à Ciência. Para tanto, tal caminho se perfaz na medida em que o espírito individual percorre etapas de formação (*Bildung*) em direção ao *Espírito Universal*. Isso implica dizer que o caminho para a Ciência se faz assimilando conquistas culturais da história humana. A ideia de uma fenomenologia, do estudo dos atos da consciência no desenvolvimento do *Espírito*, se explica, portanto, por uma Razão que se desdobra em mundo (em um movimento de

pôr a si mesma). A história da consciência pressupõe, destarte, o *Espírito* realizado:

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. É por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço. Todavia, ao mesmo tempo em fadiga menor, porque a tarefa *em si já* está cumprida [...] (HEGEL, 2012, p. 42).

Sendo assim, a *Fenomenologia* é uma descrição “dos caminhos múltiplos e, contudo, ordenados, que a consciência segue quando tenta, dramaticamente, reconhecer-se como Espírito, isto é, quando aceita viver, como consciência, os momentos da sua constituição” (CHÂTELET, 1975, p. 72).

Temos, conforme Lima Vaz, dois fios condutores da *Fenomenologia*. O primeiro diz respeito às *figuras* que compõem a formação do sujeito para a ciência, “unindo dialeticamente as experiências da consciência que encontram expressões exemplares na história da cultura

ocidental” (LIMA VAZ, 2012, p. 15). A *Fenomenologia* se desenvolveria, nesse sentido, não cronologicamente, mas de acordo com uma sucessão de paradigmas, ou seja, de acordo com a exposição de um conjunto de “fenômenos gerais da civilização”, os quais aparecem, em sua forma abstrata, nas figuras da consciência individual (Cf. BORGES, 2009, p. 40). O segundo fio, por sua vez, une entre si os momentos da *exposição* das figuras; trata da necessidade interna da consciência de percorrer as etapas da experiência em direção ao Saber. O nexos do movimento é dialético. Isso posto, a *Fenomenologia* se configura, então, como um discurso sobre a busca da fundamentação filosófica a partir da rememoração de uma cultura racional cujo fim, do ponto de vista filosófico, é o Saber Absoluto:

Figuras e momentos tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como autorreconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico – o mundo do Ocidente – pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário, onde o sol do Saber

absoluto – o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real – levantava-se implacável no horizonte (LIMA VAZ, 2012, p. 16).

O Saber absoluto, por seu turno, é a unidade final entre sujeito e mundo, “o pleno entendimento de que a substância tem de tornar sujeito” (TAYLOR, 2014, p. 242). A busca pela superação da ruptura entre sujeito e objeto atravessa o drama da consciência na sua tentativa de apreensão da realidade, de modo que seu caminho é marcado pelo *desvio da cisão*:

é necessário tomar o desvio que passa pela cisão, pelo “fazer a si mesmo outro”. E, ao longo dessa via, sujeito e objeto surgem separados. Mas a separação, como não corresponde à verdade, traz consigo a inquietação da consciência, que não consegue nunca repousar dentro de si (HARTMANN, 1976, p. 381).

Ainda que seja objetivo do itinerário da consciência a superação entre sujeito e objeto isso não significa, no entanto, o pressuposto de uma radical separação entre esses dois momentos como se a consciência fosse uma estrutura *a priori* ou transcendental. A consciência em Hegel apenas pode ser concebida como consciência de algo e, em seu sentido pleno, ela culmina na identidade entre sujeito e realidade. Não obstante, como tal identidade se efetiva por

meio de um processo formativo, é preciso admitir que a consciência parte de uma forma fenomênica marcada pela oposição entre o momento do conceito e o momento do objeto.

Para Hegel só o Todo é a Verdade. E o todo nada mais é do que “a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento” (HEGEL, 1988, p. 17). Ora, isso implica que o Absoluto é sujeito ou devir-de-si-mesmo. Assim, conforme exposto acima, a expressão do Absoluto como Espírito compreende que a substância é essencialmente sujeito, sendo que o seu desenvolvimento é científico, pois sabe a si mesmo como sujeito. Diz Hegel: “o Espírito que se sabe assim desenvolvido como Espírito é a *ciência*” (HEGEL, 1988, p. 20). Isto é, o desenvolvimento do Espírito que sabe a si mesmo como sujeito é a ciência porque é a expressão efetiva da superação da cisão entre sujeito e objeto, a qual necessariamente é enfrentada pela consciência na sua formação para o universal em suas sucessivas tentativas de apreender a certeza do objeto (ou da realidade, que a princípio lhe aparece como exterior), significando o conhecimento da realidade como sujeito.

É assim que, na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel define como se põe o problema do conhecimento (Cf. HYPPOLITE, 2003, p. 20). À *Fenomenologia* compete, ademais, o conhecimento do Absoluto, no entanto, “no lugar de apresentar o saber do

Absoluto em si e para si, Hegel considera o saber tal como este é na consciência; e é precisamente desse saber fenomênico, a criticar-se a si mesmo, que ele se eleva ao saber absoluto” (Cf. HYPPOLITE, 2003, p. 20). O saber fenomênico, ou o saber em devir, criticando a si mesmo, é a *experiência da consciência*, a crítica imanente.

Na Introdução da *Fenomenologia*, Hegel retoma a crítica sobre a concepção de um *órganon* filosófico que pretende “saber antes do saber”. Para Hegel, nada mais é do que um contrassenso a ideia da experiência do conhecimento ser precedida pelo exame do próprio conhecer. Se a filosofia, para se certificar do seu domínio de conhecimento, precisa partir de um autoexame da consciência, esse autoexame apenas se justifica e se desenvolve a partir das formas fenomênicas da consciência, encontradas naturalmente no processo de conhecimento. Isso porque o autoexame na condição de uma crítica do conhecimento, não pode pressupor um sujeito cognoscente cuja autoconsciência já está dada e determina, aprioristicamente, o critério do conhecimento: isso significa abdicar da dúvida radical da qual parte toda crítica do conhecimento.

A representação do conhecimento como instrumento também é questionada pela crítica hegeliana. Representar o conhecimento como *meio* pode ser plausível a fim de acautelar-se diante de um possível erro, no entanto, “não se

deve deixar de considerar igualmente por que não se deva cuidar de introduzir uma desconfiança nessa mesma desconfiança e reear que esse temor de errar já não seja o próprio erro” (HEGEL, 1988, p. 46). Essa cautela, para Hegel, pressupõe a separação entre o sujeito e o conhecimento e entre o conhecimento e o Absoluto. A concepção de conhecimento instrumental se limita, por conseguinte, a uma crítica estritamente epistemológica, de tal modo que se priva de conhecer objetos como “liberdade, espírito e Deus”, os quais embora não pertençam à experiência sensível são, para Hegel, experimentados na consciência. No adendo do parágrafo §8 da *Enciclopédia*, lê-se:

É uma proposição antiga, que se costuma atribuir falsamente a Aristóteles, como se por ela devesse exprimir-se o ponto de vista de sua filosofia: “nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu” – nada há no pensamento que antes não tenha estado no sentido, na experiência. Pode ser considerado apenas como mal-entendido que a filosofia especulativa não queira concordar com essa proposição. Mas inversamente ela também afirmará: “nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu” – nesse sentido total geral de que o “nous”, e em determinação mais profunda, o espírito, é a causa do mundo; e no sentido mais preciso de que um sentimento jurídico,

ético-religioso é um sentimento e, portanto, uma experiência de tal conteúdo que tem sua raiz e sua sede só no pensamento (HEGEL, 1995, p. 48).

Hegel considera que compõem o conjunto de objetos da consciência as produções espirituais da humanidade, de modo que a *Fenomenologia do Espírito* se ocupará de experiências não apenas cognitivas, mas também estéticas, religiosas, sociais e morais, ao rememorar o trabalho do espírito no mundo. Ao acompanhar o saber em devir, a fenomenologia percorre a explicitação do espírito, tanto nos domínios teóricos, como nos domínios práticos.

É dessa maneira, submetida ao devir, que a experiência da consciência deve partir da consciência mais elementar empiricamente disponível. É a consciência natural que representará o primeiro estágio do exame. Essa primeira consciência se mostrará como um saber destituído de realidade, sendo este conhecimento fenomênico a sua verdade. Mas essa consciência simples deverá enfrentar o caminho da dúvida (ou do desespero) para a realização do conceito em superação à não-verdade do saber fenomênico. Observemos:

o ceticismo que se dirige a todo o âmbito da consciência como fenômeno torna o espírito apto para examinar o que é verdade, pois introduz o

desespero com respeito às assim chamadas representações naturais, cogitações e opiniões que é indiferente denominar próprias ou estranhas e das quais a consciência que se move a realizar diretamente tal exame está ainda cheia e nas quais está embaraçada, sendo assim incapaz de levar efetivamente a cabo a tarefa que propõe (HEGEL, 1988, p. 49).

Sem abrir mão da radicalidade da dúvida e sem partir do pressuposto de uma razão pura, o exame do saber é possível a partir de uma crítica imanente às formas da consciência disponíveis e em devir. A explicitação da verdade só pode ser produto da análise que a consciência faz em si mesma desde o ponto de vista da não-verdade do saber como fenômeno, ou seja, desde o ponto de vista das diversas figuras assumidas pela consciência fenomênica. Assim, a dúvida radical proposta por Hegel, engendrará um autoexame que avaliará a apresentação de um saber fenomênico em sua não-verdade não como um “puro nada”, como a expressão de um ceticismo vazio incapaz de produzir um novo saber, mas como “negação determinada”, a saber, como explicitação de uma nova forma de consciência resultante da negação da sua forma anterior. Para Hegel, então, a experiência da consciência se efetua por si mesma ao percorrer a série total das figuras

fenomenológicas: “a completude das formas da consciência não-real resultará por si mesma da necessidade e da concatenação do processo” (HEGEL, 1988, p. 49). Processo este cujo alvo é o estágio “onde o saber não tem mais necessidade de passar além de si mesmo, onde se encontra a si mesmo e onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 1988, p. 49).

Hegel afirma, por conseguinte, que a consciência sofre. Sofre, em si mesma, “a violência que destrói toda satisfação limitada” (HEGEL, 1988, p. 50), pois a angústia diante da verdade a leva a tentar conservar a sua verdade unilateral que, inevitavelmente, perderá. Esse processo, de progressivo afastamento de uma consciência restrita, estabelece em si mesmo o critério a partir do qual se julga o saber fenomênico.

Para Hegel, a contradição vivida pela consciência entre a verdade que pretende afirmar e aquela que consequentemente deve aparecer, deve-se aos dois aspectos do saber como fenômeno. A consciência distingue algo de si mesma ao passo que se relaciona com esse algo – que é algo para a própria consciência. Temos o saber de alguma coisa como um aspecto e, como outro aspecto, a verdade desse saber que diz respeito ao que ele é em si. Ora, decorre que, o que é *em si* só pode ser *para nós*, pois alguma coisa é na medida em que é algo para a consciência, de modo que,

perguntar pela verdade do saber é perguntar pela própria consciência. Diz Hegel:

Se denominarmos o *saber conceito* e denominarmos o existente ou o *objeto* a essência ou o *verdadeiro*, o exame há de consistir em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas, se denominarmos a *essência* ou o *em-si do objeto conceito* e, ao contrário, entendermos como *objeto* o conceito enquanto *objeto*, ou seja, tal como é *para um outro*, o exame consistirá então em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Vê-se perfeitamente que se trata de uma só e mesma coisa (HEGEL, 1988, p. 52).

Logo, na medida em que a consciência examina a correspondência do seu saber com o objeto, ela examina a si mesma, pois conceito e objeto estão nela mesma, assim, sendo ambos para a consciência, “ela mesma é a sua comparação” (HEGEL, 1988, p. 52). Por conseguinte, implica que, “se os dois momentos não se correspondem nessa comparação, tudo indica que a consciência deva mudar o seu saber a fim de torná-lo adequado ao objeto” (HEGEL, 1988, p. 52). Com efeito, mas mudar o saber significa mudar o objeto e, assim, a medida do saber precisa ser modificada para acompanhar o objeto no percurso do exame. Esse movimento que a consciência realiza em si mesma, a partir de seus dois momentos, trata-se de um

movimento dialético que constitui o motor da própria crítica imanente. Hegel chama de experiência, pois, o movimento dialético descrito acima.

A crítica hegeliana é marcada, portanto, por um tipo de reflexão que, ao negar uma verdade primordial, admite que, para conhecer, é necessário já ter conhecido. E isso significa admitir o exame do conhecimento através das formas fenomênicas da consciência: o saber em devir. Nesse sentido, como afirma Habermas, o objetivo de Hegel é o conhecimento “que o criticismo afirma possuir sem qualquer mediação” (HABERMAS, 1987, p. 30). Ao criticar os pressupostos do conhecimento, Hegel desloca-o dos limites transcendentais ao passo que o retira do âmbito *a priori* da possibilidade para o exame imanente fenomenológico.

Diferentemente ainda da crítica kantiana, cujo método epistemológico tem na ciência natural seu modelo, a crítica empreendida na *Fenomenologia* não pressupõe uma dada categoria de saber: ela deve avaliar o saber a partir do exame imanente à própria consciência que conhece, desde o ponto de vista das formas de consciência empiricamente disponíveis. Para Hegel, um saber se torna científico quando sua constituição é justificada pela sua autoexposição, ou seja, ser ciência requer um processo formativo de análise do saber também enquanto fenômeno. Visivelmente que, para tanto, Hegel concebe um arquétipo de consciência que,

mesmo descentrada pelos momentos de contradição, é autorreferente. Por outro lado, expor que um saber só se afirma através do exame da manifestação de outros saberes, e isso por uma medida imanente, significa uma crítica que não lança mão de premissas dogmáticas, mas que, “dirige sua crítica de forma igualmente incondicional também contra si mesma, na medida em que não pode, simplesmente, pressupor seus parâmetros, com os quais fica em condições de examinar o processo cognitivo”, diz Habermas (HABERMAS, 1987, p. 35-36).

Ao emergir da reflexão do devir histórico da consciência, a crítica em Hegel rompe, também, com a pressuposição da distinção entre razão teórica e razão prática. O sujeito cognoscente, no percurso da experiência, se manifestará igualmente como sujeito prático. A experiência do saber em devir é a reconstrução fenomenológica da constituição do espírito na história humana ao transitar, conforme Habermas, “pelo processo da socialização do indivíduo, pela história universal da espécie e pela história desta mesma espécie autorrefletindo-se nas formas do espírito absoluto, na religião, na arte e na ciência” (HABERMAS, 1987, p. 39).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos, então, que a noção de experiência em Hegel se constitui como uma crítica imanente, na medida em que é um exame realizado pela consciência nela mesma, desde suas formas fenomênicas ou desde o saber como fenômeno. Ao radicalizar a crítica do conhecimento sem pressupor uma saída primordial, a crítica em Hegel empreende uma autocrítica aos pressupostos da crítica transcendental kantiana. O sentido da crítica é, portanto, redefinido: a crítica imanente não pretende estabelecer condições apriorísticas do conhecimento e não se constitui como um *órganon*, mas se orienta para a produção de um conhecimento que é resultado de um percurso formativo que é, propriamente, a experiência da consciência.

NOTAS

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA). E-mail: carlaoliveira.oliveira1@gmail.com.

² O empreendimento da revolução copernicana na metafísica compreende perguntar sobre a possibilidade desta como ciência, ou

seja, sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na metafísica. A resposta implica em saber se a filosofia tem um objeto próprio de conhecimento, se diferenciando das ciências analíticas e empíricas. No entanto, não iremos explorar este ponto, fundamental, destacamos, da filosofia de Kant. Devido ao escopo deste artigo, nos limitaremos a tratar da sua epistemologia desenvolvida sobretudo na *Analítica Transcendental*, a qual fundamenta o conhecimento do tipo científico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGES, M. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2009.

TAYLOR, C. *Hegel*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

CHÂTELET, F. *Hegel*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 48, v. I.

HEGEL. *A Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOWARD, C. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad. Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. A significação da Fenomenologia do espírito [Apresentação]. In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 7ª Edição. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

ALIENAÇÃO E FETICHISMO: HÁ ALGO DE FEUERBACH NO “CAPITAL” DE MARX?

Alan Brandão de Moraes¹

RESUMO: Seguindo as sugestões de investigação conceitual dos textos de Karl Marx abertas pelo professor Celso Frederico no livro *O Jovem Marx – As Origens da Ontologia do Ser Social*, pretendemos com este texto elaborar uma pequena contribuição para o processo de recomposição conceitual das obras deste autor. A influência hegeliana e feuerbachiana da obra de Marx vem adquirindo novas faces na medida em que os comentaristas contemporâneos dedicam-se a investigar as continuidades conceituais da sua formação filosófica de juventude na obra de maturidade, estabelecendo teses interessantes sobre a apropriação dialética feita por Marx de conceitos destes dois pensadores. Para cumprir este objetivo, nos concentraremos aqui na construção do conceito de fetichismo da mercadoria n’ *O Capital – Livro I*, a partir de uma investigação profunda dos conceitos de Alienação em Feuerbach e Fetichismo em Marx, no sentido de estabelecer um campo conceitual que nos permita definir a possibilidade de estabelecer analogias, proximidades ou definir as distinções

entre estes dois conceitos que, apenas aparentemente, guardam grandes semelhanças.

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo, Individualidade, Gênero, Alienação.

ABSTRACT: Following the suggestions of the conceptual investigation of Karl Marx's texts open by Celso Frederico in *The Young Marx - origins of the Social Being Ontology*, we pretend in this text to elaborate a little contribution to the process of conceptual recomposition of the works by this author. The hegelian and feuerbachian influence of the Marx works has acquired new features according as the dedication of contemporary commentators on investigate the conceptual continuities on his philosophical formation from the youth works to majority, establishing interesting thesis about the dialectical appropriation made by Marx of the concepts of these two authors. To fulfill this objective, we will concentrate on the formulation of the concept of merchandise fetishism at *The Capital* – Book 1, from an investigation of the concepts fo alienation in Feuerbach and fetishism in Marx on the way to establish a conceptual field capable of define the possibilities to generate analogies, proximities or to define the distinctions between these two concepts that, only apparently, hold great similarities.

KEYWORDS: Materialismo, Individuality, Genus, Alienation

O Professor Celso Frederico, na introdução do livro “*O Jovem Marx – As Origens da Ontologia do Ser social*”, realiza uma pequena abordagem panorâmica dos diversos métodos pelos quais foram abordados os textos de Marx, principalmente aqueles elaborados na juventude, que expressam a sua formação filosófica. Entre o “*silêncio constrangedor*” das obras juvenis diante da conjuntura da revolução russa (Cf. FREDERICO, 2005, p.09), a polêmica desqualificação althusseriana (2005, p.10) e a redentora retomada destes textos por parte de existencialistas e marxistas contrários ao “marxismo soviético”, a conhecida relação conceitual entre Hegel, Marx e Feuerbach, presente nos textos de juventude, segundo o autor, adquiriu contornos entre os comentadores marxistas que não alcança a força argumentativa própria daqueles textos. Eles demonstram, segundo Frederico, como Marx se apropria dialeticamente de conceitos destes autores para desenvolver teses originais e próprias. Segundo Celso Frederico, para além das celeumas teórico - políticas, estes textos

(...) conduzem a um emaranhado teórico composto de uma mescla de continuidade e ruptura com relação ao pensamento de Hegel e Feuerbach, bem como de tentativas do autor para desembaraçar-se dessas influências e propor o esboço de uma teoria

nova e absolutamente original (FREDERICO, 2005, p.10).

Seguindo, portanto, esta sugestão, pretendemos neste texto investigar as complexas relações entre os conceitos de Alienação de Feuerbach e de Fetichismo da mercadoria, tratado no Livro I d'O Capital. Nosso objetivo aqui é investigar ambos os conceitos com o objetivo de expor as rupturas e continuidades entre eles e, desta forma, esclarecer como Marx engendra a construção do conceito de fetichismo da mercadoria a partir de aspetos conceituais compartilhados com a alienação religiosa feuerbachiana. Primeiramente, faremos o comentário de ambos os conceitos a partir da exegese dos textos originais - "*A Essência do Cristianismo*" e "*Princípios da filosofia do futuro*" de Feuerbach e o já citado "*O Capital - Livro 1*" de Marx. Tendo como base este comentário de cada conceito, faremos a vinculação entre ambos, com vistas a adquirir subsídios satisfatórios para responder a questão título deste texto.

ALIENAÇÃO EM FEUERBACH

Etimologicamente, o termo alienação significa tornar algo alheio aquilo que, partindo de mim, passa a pertencer a

um outro (SERRA, 2008, p.4). Em sentido estritamente filosófico, a alienação é utilizada para designar que a essência de um sujeito é firmada como algo externo, dominando-o pela sua superioridade com relação ao sujeito. Em Feuerbach, este sentido de alienação é largamente utilizado como modelo conceitual para sua crítica da teologia cristã e da filosofia especulativa, identificada justamente com a filosofia hegeliana.

Para Feuerbach, tanto a teologia cristã como a filosofia hegeliana promovem a alienação da essência humana, uma vez que projetam a essência do gênero humano para entidades conceitualmente abstratas ou sobrenaturais, respectivamente a Ideia absoluta e Deus². Deste modo, “agem” impedindo que a humanidade conquiste plenamente a realização da sua liberdade. Por este motivo, o projeto de “desalienação” de Feuerbach transita pela crítica da teologia cristã e da filosofia especulativa, com vistas a demonstrar a impossibilidade de fundar racionalmente a natureza como ato de vontade da abstração – seja Deus ou a Ideia - para destacar o caráter originariamente sensível e gregário – antropológico - dos predicados absolutos legados ao divino³.

Seu projeto de desalienação por meio da filosofia tem início com a crítica da filosofia de Hegel (1843), haja vista que Feuerbach identifica o sistema hegeliano como uma variante da teologia cristã, uma vez que promove uma

elaboração teórica de Deus, fundamentando filosoficamente a projeção das determinações humanas como abstratas determinações autônomas da Ideia.

Deus enquanto Deus – como ser espiritual ou abstracto, isto é, não humano, não sensível, acessível e objectivo só para a razão ou para a inteligência, nada mais é do que a essência da própria razão; mas esta é representada pela teologia comum ou pelo teísmo mediante a imaginação como um ser autónomo, diferente, distinto da razão. (FEUERBACH, 2008, p.09, §06)

É importante analisarmos este trecho dos *Princípios da Filosofia do futuro*. Deus é a “essência da razão”, um atributo humano, e que é considerado como um ser autônomo pela filosofia e pela teologia. Isso significa que Deus possui alguma relação com atributos humanos, mas, por algum motivo, ele se diferencia de nós, se aparta da sua origem para figurar como um mítico ser superior a reger os seres humanos com atributos inescapavelmente humanos. Deus não sintetiza apenas a essência da razão, mas também figura como vontade absoluta - uma vez que este Deus cria a natureza e toda a existência *ex nihilo*⁴ – e como amor absoluto – representado principalmente pela paixão divina em sacrificar seu próprio filho pela expiação dos pecados

humanos⁵. Vontade, amor e razão são, entretanto, como visto na *Essência do Cristianismo*⁶, atributos humanos que, ao serem considerados em sua infinitude, são legados a um ser superior.

A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria. (FEUERBACH, 2007, p.45)

De fato, nenhum ser humano pode, isoladamente, querer, se apaixonar e pensar infinitamente. Somos seres naturais, finitos, imersos nas limitações da existência individual. Entretanto, a nossa limitação natural não nega o fato de que vontade, amor e razão são atributos originariamente humanos. Isso significa dizer que até mesmo a projeção infinita destes atributos, e a própria existência de Deus como suprema perfeição também deve emanar da existência humana, ou seja, é a partir da hipostasiação da nossa essência que se criam os deuses. Nesta premissa reside o segredo da virada antropológica da religião, uma vez que ao questionar a origem dos predicados

infinitos de Deus, Feuerbach promove a reapropriação destes pela própria humanidade geradora destes predicados.

Esta reapropriação tem início com a crítica ao individualismo, caminho pelo qual Feuerbach conseguirá traçar seu projeto de “desalienar” a relação entre homem e Deus. Para Feuerbach, Deus adquire este atributo de ser a suprema perfeição na medida em que I) o indivíduo se coloca diante da sua grandeza e percebe a sua limitação perante a suprema perfeição, como abordado anteriormente, e II) Deus é o próprio arquétipo das infinitas possibilidades da vontade individual, tendo como principal exemplo a criação da natureza como um ato e vontade⁷. Contudo, esta ascensão do individualismo só se sustenta quando a humanidade é compreendida apenas pela razão pura, abstraída dessa compreensão a dimensão corporal do homem. A individualidade, como nos afirma Serrão (2009, p. 20), é a expressão social da perda da integridade do sujeito, “*reduzido a uma alma*”, uma vez que o apreço pelo Deus transcendente – ou pela Ideia abstrata – resultou em uma visão do indivíduo destituído de sensações e que, conseqüentemente, estabelece um contato precário com o mundo exterior, já que afirma a racionalidade ou a divindade como forças superiores à existência dos sensíveis.

A figura do eu esvaziado, destituído das sensações que o ligam ao aqui e agora da realidade mundana,

acabaria por esfumar o mundo verdadeiro e tomar por verdade a volátil esfera das representações e das crenças. A aspiração da alma a prolongar-se indefinidamente no além, lugar de uma vida melhor após a morte, seria o derradeiro refúgio do individualismo e do egoísmo e, por consequência, a derradeira consumação do dualismo (SERRÃO, 2009, p.20).

Ao fornecer um sentido filosófico para a sensibilidade, Feuerbach pretende destacar a possibilidade de acessarmos a existência fora do pensamento, principalmente naquilo que concerne à relação entre indivíduos humanos. De fato, é na consciência que o ser humano possui de seu próprio gênero que reside a sua capacidade para tornar infinitas as suas próprias capacidades. Em nossa relação sensível com a natureza⁸, nós a objetivamos no intuito de satisfazer necessidades individuais dos nossos corpos, o que gera um nível específico de consciência, a saber, a consciência de si mesmo como indivíduo. Entretanto, o fato de que a humanidade desenvolve religião e ciência, em vinculação sensível com a natureza, nos indica que a consciência humana ultrapassa este nível de fenomênico de consciência. Somos capazes de compreender a nossa individualidade não apenas imersos em nós mesmos, mas também, como parte de uma vida exterior (natural) e como integrante a uma vida

interior compartilhada com outros iguais. A esta segunda capacidade, Feuerbach dá o nome de consciência genérica.

De fato, é o animal objeto para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência (em sentido rigoroso) existe a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Mas, somente um ser para o qual seu próprio gênero, a sua quiddidade torna-se objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles. (FEUERBACH, 2007, p.35).

É este caráter genérico, esta duplicidade própria do ser humano, que compõe a essência da teologia e da religião. Deus torna-se a resposta objetiva para a dificuldade que temos em aliar, na nossa consciência individual, a consciência do gênero e as limitações da individualidade, compreendendo aquilo que possuímos dentro de nós como algo objetivado, externo a nós⁹. No entanto, esta vida genérica pode ser facilmente apreendida quando comparados o predicado divino da onipresença com as realizações da humanidade em seu conjunto.

O que se passa com a onisciência divina passa-se também com a onipresença divina, que também se

realizou no homem. Sim, enquanto o homem observa esta estrela do ponto de vista da Europa, observa simultaneamente a mesma estrela do ponto de vista da América. O que é absolutamente impossível a um homem só, é possível a dois. Mas Deus está ao mesmo tempo em todos, em todos os lugares, onisciência ou onnipresença só existe na representação, na imaginação e, por conseguinte, não se deve passar por alto a importante distinção já várias vezes mencionada entre a coisa apenas imaginada e a coisa real. (FEUERBACH, 2008, p. 21).

Entretanto, imerso no individualismo, esta consciência permanece velada, distante daquele que efetivamente realiza aquelas capacidades supremas¹⁰. Deste modo, se conforma a alienação da essência humana em Deus para Feuerbach. Segundo ele, é na nossa incapacidade de reconhecer os atributos de Deus enquanto produto da nossa vivência imanente como coletividade que reside o alheamento da nossa essência para Deus¹¹. O projeto de “desalienação” da humanidade, a sua “*nova filosofia*”, portanto, é uma inversão da inversão, a partir de um resgate das características mais sensíveis tomadas como originárias, aquelas responsáveis por tornar a vinculação humana não apenas uma mistificação distante, teológica, mas uma verdade para a filosófica e anti-dogmática.

FETICHISMO DA MERCADORIA EM MARX

Passemos agora à segunda parte deste escrito, analisando os elementos concernentes ao fetichismo da mercadoria. A palavra fetiche remete ao sentido usual de “feitiço”, um objeto que aparentemente guarda poderes sobrenaturais de controle das ações daqueles com quem entra em contato (DUSSEL, 1986, p.103)¹². Em Marx, este conceito é utilizado para designar a dimensão oculta do processo de troca de mercadorias, parte do conjunto da denúncia da sociabilidade burguesa empreendida por este autor a partir da análise pormenorizada da sua dimensão econômica e suas consequências sociais. À primeira vista, verificamos uma diferença entre a alienação feuerbachiana, de origem religiosa e humanista, com relação ao fetichismo marxiano, de caráter econômico e histórico-social. Entretanto, verificaremos que, apesar das diferenças, persiste algum fio de continuidade em ambos os projetos de inversão.

Para compreender o sentido do fetichismo, é necessário investigar aquilo que Marx considera como a “*forma elementar da riqueza*”¹³, a saber, a mercadoria. Começemos então, abrindo nossos sentidos à própria palavra do autor sobre um conceito tão caro à sua crítica da economia política.

A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia. (MARX, p.57, 2014)

A riqueza provém da mercadoria, pois, ela é um objeto útil – em sentido amplo – para qualquer sujeito e, conseqüentemente, detentora de valor, que se desdobra em valor de uso e valor de troca¹⁴. O valor de uso é sensivelmente e individualmente verificável, uma vez que corresponde à necessidade de cada mercadoria para cada detentor dela. Contudo, o valor a partir do qual trocamos mercadorias carrega um mistério não resolvido pela economia política clássica até então, uma vez que este designa um meio de igualação proporcional entre mercadorias sensivelmente diferentes cujo padrão de medida não compõe uma propriedade física das mercadorias, estando, portanto, livre do valor de uso¹⁵. Este valor de troca não é considerado em seu caráter útil¹⁶, mas sim, em seu caráter abstrato, ou seja, no tempo de trabalho socialmente necessário para a formação de qualquer mercadoria.

Cada uma dessas forças de trabalho se equipara às demais, na medida em que possua o caráter de uma força média de trabalho social e atue como essa força

média, precisando, portanto, apenas do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. Tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho requerido para produzir-se um valor de uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais, existentes e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. (MARX, 2014, p.61).

Portanto, o trabalho social determina o uso de um padrão de troca entre todas as mercadorias, baseada na dimensão extrassensorial do trabalho que, abstraído de seu caráter útil, singular e individual, entra na esfera social a partir de um critério exterior à sua própria atividade. Todavia, com a intensificação da troca de mercadorias, o trabalho social não é suficientemente eficaz para padronizar a troca das mercadorias, uma vez que este valor, sendo de troca, se define na equivalência entre duas mercadorias e não isoladamente¹⁷, sendo, portanto impossível definir aprioristicamente, no circuito comercial, o valor de cada mercadoria a não ser que exista um equivalente geral aos quais todas as outras mercadorias se remetam para definir seu valor¹⁸. Esta mercadoria, alçada ao caráter de equivalente geral das outras mercadorias, cumpre o papel de ser pura expressão de valor mercantil, abstraindo-se, desta forma, de seu caráter utilitário¹⁹. O dinheiro é a

consequência histórica desta determinação da mercadoria, uma vez que o desgaste físico da mercadoria transformada em equivalente geral torna necessário o uso de “títulos promissórios” que garantam a integridade física do equivalente geral. A estes títulos damos o nome de moeda.

Com o equivalente geral e o dinheiro alcançamos o ápice da mistificação da economia política burguesa. Com o advento histórico do equivalente geral, uma das mercadorias adquire o atributo de ser o representante de valor, sendo ela, e não a duplicidade própria das mercadorias, a origem da riqueza, o que gera, com a intensificação da troca entre mercadorias, uma consciência invertida de que é o equivalente geral, e não o trabalho humano que produz as mercadorias, a origem da riqueza. Um *“simple expediente utilizado para resolver coisas práticas”* transforma-se no sentido ordenador do processo de troca de mercadorias e, como Marx bem apresentará no restante d’O Capital, ordenador da própria sociabilidade burguesa.

A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio de força humana do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma

de relação social entre os produtos do trabalho (MARX, p.93, 2014).

A própria mercadoria, como vimos, carrega este, até então, misterioso atributo do valor de troca. Quando considerada, não isoladamente, mas inserida no circuito de trocas comerciais, aquilo que é originário do dispêndio humano de energia corporal torna-se um produto autônomo com valor e circulação próprios, ocultando, assim aquele trabalho útil que gerou esta mercadoria e esta riqueza em primeiro lugar. A elevação do equivalente geral corporifica esta ocultação uma vez que o valor se torna um atributo impregnado nas mercadorias, embora não seja possível verificar um átomo de valor de troca em sua constituição material.

Esta ocultação adquire poder autônomo em uma sociabilidade fundada na troca incessante de mercadorias. O dinheiro permite ao proprietário do equivalente geral acessar a totalidade da produção humana, o que garante ao dinheiro um poder que transcende as limitações da existência humana. Se realizo trabalho útil, possuo uma mercadoria. Mas se tenho dinheiro, então posso adquirir uma infinidade de mercadorias. Contudo, a igualação completa dos produtos do trabalho humano só se efetiva quando abstraímos destas mercadorias seu caráter singular, ou seja, o efetivo dispêndio de força humana dedicado para

a produção de cada mercadoria. Na asseveração da troca das mercadorias, paradoxalmente, esta característica crucial para a produção das mercadorias, e conseqüentemente, o caráter social do valor e da consolidação da forma dinheiro, se velam diante da autonomização mística do dinheiro enquanto corporificação do valor.

Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável das mercadorias. (MARX, 2014, p.94)

O fetichismo é, portanto, uma resultante da asseveração histórica das trocas de mercadorias, possível apenas com o advento da revolução industrial, que transferiu características da alienação religiosa, no seu sentido feuerbachiano, para o campo da economia, tendo o dinheiro como figura central²⁰. Essa asseveração projeta no dinheiro aquilo que foi produzido pela razão ou trabalho humano para simplificar a troca de mercadorias, a saber, a definição de um equivalente geral como depositário de

trabalho abstrato que, ao ser retirado do circuito das mercadorias, define o valor de todas as outras na equivalência própria da troca de mercadorias. A existência do dinheiro, portanto, consolida uma das principais características da alienação que é o velamento do trabalho humano que fornece valor ao dinheiro e às mercadorias, ou seja, o papel que a coletividade social cumpre na formação destas hipostasiações econômicas.

Em outras palavras, os trabalhos privados atuam como parte componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos. (MARX, p.95, 2014).

A solução para o fetichismo da mercadoria reside não apenas no conhecimento do fetichismo, uma vez que, estando plenamente estabelecida esta prática econômica, não há diferença entre saber ou não da origem humana do valor já que *“interessa aos que trocam produtos o quanto da outra mercadoria podem receber pela sua”* (MARX, p.96,

2014). A superação do fetichismo da mercadoria pressupõe uma intervenção de ordem prática no mundo das mercadorias de modo a evidenciar o caráter social do trabalho humano a partir de uma racionalização ampla da produção econômica, o que Marx sugere na sua rápida alusão a uma possível “*sociedade de homens livres*” que, em contraponto ao individualismo da sociabilidade burguesa baseada na troca de mercadorias²¹ defendidas pela economia política clássica, destaca a complexidade do trabalho social em todas as suas facetas e, deste modo, desmistifica o dinheiro como detentor do valor, apresentando-o como resultado do trabalho humano social.

Reproduzem-se aqui todas as características do trabalho de Robinson, com uma diferença: passam a ser sociais, ao invés de individuais. Todos os produtos de Robinson procediam de seu trabalho pessoal, exclusivo e, por isso, eram, para ele, objetos diretamente úteis. Em nossa associação, o produto total é um produto social. Uma parte desse produto é utilizada como novo meio de produção. Continua sendo social. A outra parte é consumida pelos membros da comunidade. Tem, portanto, de ser distribuída entre eles. (MARX, 2014, p.100)

A consequência, portanto, da “*associação dos homens livres*” é a evidência de que todo produto é resultado de um

trabalho humano social e não individual, e que todo valor é proveniente de um dispêndio de trabalho humano individual inserido em uma coletividade. Este exercício de pensamento, uma das poucas alusões de Marx ao formato de uma sociedade futura, nos leva a confrontar a sociedade fetichizada com a sua realidade encoberta pela existência do dinheiro. Esta adquire, em face daquela, ares fortemente religiosos, já que em sua prática projeta a atividade humana social para o dinheiro ou equivalente geral. A forma de superar este fetichismo pressupõe, não obstante, uma atividade prática de inversão do mundo das mercadorias.

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza. (MARX, 2014, p.101)

Desta forma, e encaminhando-nos para a conclusão, é possível verificar que existe muito de Feuerbach em Marx, no que tange à relação entre os conceitos de alienação e fetichismo. Apesar das respectivas críticas centrarem-se em objetos diferentes – religião e economia – ambas se assemelham naquilo que configura a crítica dos limites do Esclarecimento, a saber, a impossibilidade deste – apesar

dos anseios – de superar a religiosidade da sua filosofia e dos modos práticos de vida e, principalmente, a crença nos poderes infinitos do individualismo.

Tanto em Feuerbach, quanto em Marx, este aspecto da crítica ao Esclarecimento é uma constante, principalmente quando ambos os autores se debruçam sobre o tema da defesa do individualismo como princípio da liberdade. Enquanto em Feuerbach é no individualismo que reside a alienação dos predicados humanos, em Marx é no individualismo das relações mercantis de troca que reside o velamento do trabalho efetivamente social que gera valor, concentrado no dinheiro. Em ambos os casos, somente a religião – seja a cristã, a especulativa ou a do dinheiro - consegue manter, na mente das pessoas, a farsa do individualismo intacta diante das evidências de sua insuficiência.

No projeto de superação do individualismo, entretanto, reside uma importante diferença entre ambos. Enquanto Feuerbach acredita que a reapropriação racional sensível da vontade, razão e amor pela coletividade humana possibilita atingir imediatamente a consciência genérica, Marx propõe uma intervenção prática na sociabilidade que fundamenta o fetichismo, uma vez que não basta conhecer a racionalidade da alienação mercadológica; é necessário livrar-se dos condicionantes práticos que deram origem a este fetichismo e construir, também no mundo real, uma

racionalização da troca de produtos que evidencie o caráter social da produção de mercadorias.

NOTA

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e pesquisador bolsista pela FAPESB. E-mail: alan.filos@gmail.com.

² “Assim como a essência divina nada mais é do que a essência do homem, libertada dos limites da natureza, assim a essência do idealismo absoluto nada mais é do que a essência do idealismo subjectivo, liberta dos limites e, decerto, racionais, da subjectividade, isto é, da sensibilidade ou da objectalidade em geral.” (FEUERBACH, 2008, p. 37, §22)

³ Cf. FEUERBACH, p. 08, 2008, §02

⁴ “O teísmo pensa para si Deus como a causa, mas como uma causa viva, pessoal, como o criador do mundo: Deus produziu o mundo pela sua vontade. Mas a vontade não basta. Onde existe a vontade deve também existir o entendimento: aquilo que se quer é apenas mester do entendimento. (FEUERBACH, 2008.” p.23, §14)

⁵ Cf. FEUERBACH, 2007, p. 77

⁶ “Mas então qual é a essência do homem, da qual ele é consciente ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade e o coração. Um homem completo possui a força do pensamento a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor” (FEUERBACH, p. 36, 2007).

⁷ Esta segunda maneira de compreender a relação entre Deus e a consciência da individualidade se refere de forma mais precisa à reconstrução protestante da perfeição divina, centrada na figura de Jesus promovendo uma primeira “antropologização” da religião como é possível perceber a seguir: “O Deus que é o homem, portanto o Deus humano, isto é, Cristo – é apenas o Deus do Protestantismo. O Protestantismo já não se preocupa, como o Catolicismo, com o que Deus é em si mesmo, mas apenas com o que Ele é para o homem; por isso, já não tem como aquele nenhuma tendência especulativa ou contemplativa; já não é teologia - é essencialmente só cristologia, isto é, antropologia religiosa.” (FEUERBACH, p.08, 2008, §2)

⁸ O enaltecimento da natureza em Feuerbach cumpre um importante papel ao materializar completamente, sem tornar uma essência dominadora, a dimensão originária de onde pode se erigir uma filosofia . É a partir da natureza que os homens produzem objetivações, necessárias primeiramente para a sobrevivência tornando-se, posteriormente, os conceitos abstratos largamente utilizados. Daí se deriva que o abstrato é efeito, e não causa, do sensível, natural uma vez que do nada, nada surge sendo necessária uma base material para a formação dos conceitos abstratos, como afirma CHAGAS: “A natureza não pode ter sido deduzida do espírito, já que ela possui uma qualidade completamente diferente dele; mas o espírito pode ser deduzido dela e esclarecido por ela, uma vez que o homem, como criação da natureza, é a identidade de todas as oposições, isto é, a unidade do espiritual com o natural.” (2009, p.39)

⁹“O objeto do homem nada mais é do que sua essência objetivada nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus.” (FEUERBACH, p.44, 2007)

¹⁰ “Segundo ele, o fato de o homem ter consciência de sua própria espécie, do seu ser genérico, faz dele um ser especial e distinto dos

animais. Mas, ao defrontar-se com as características pertencentes ao seu gênero, nem sempre é consciente disto.” (SCHULZ, p.15, 2001)

¹¹ “Que mais se pretende ainda? Temos, pois, aqui um exemplo concreto da verdade de que a representação humana de Deus é a representação que um indivíduo humano para si faz do seu gênero, de que Deus, enquanto totalidade de todas as realidades ou perfeições, nada mais é do que a totalidade sinopticamente compendiada para uso do indivíduo limitado, das propriedades do gênero repartidas entre os homens e que se realizam no decurso da história mundial.”(FEUERBACH, 2008, p. 20)

¹² Fetiche vem do português “feitiço” (da raiz latina *facere*, fazer, é o fato igualmente, de onde deriva igualmente feitiço) e significa o feito pela mão dos homens, mas que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, diante do qual se treme de espanto, terror, admiração.

¹³ Riqueza que é o objeto conceitual fundante da tradição da Economia Política, que teve como precursores Ricardo, Say, Adam Smith e como um dos seus principais detratores, o próprio Marx na obra em questão. O objetivo desta ciência é a compreensão de como a riqueza surge e quais leis regem a sua circulação na sociedade moderna.

¹⁴ Cf. MARX, p.58, 2014.

¹⁵ Essa coisa comum não pode ser uma propriedade das mercadorias, geométrica, física, química, ou de qualquer outra natureza. As propriedades materiais só interessam pela utilidade que dão às mercadorias, por fazerem destas valores de uso. Põem-se de lado os valores de uso das mercadorias quando se trata da relação de troca entre elas.

¹⁶ Sensível e relacionado com a diferença específica do trabalho para formar cada mercadoria diferente. (Cf. MARX, p.60, 2014)

¹⁷ “A forma relativa e a forma equivalente se pertencem uma à outra, se determinam reciprocamente, inseparáveis, mas ao mesmo tempo, são

extremos que mutuamente se excluem e se opõem, polos da mesma expressão de valor.” (MARX, p.70, 2014).

¹⁸ “A forma geral do valor, ao contrário, surge como obra comum do mundo das mercadorias. O valor de uma mercadoria só adquire expressão geral porque todas as outras mercadorias exprimem seu valor através do mesmo equivalente, e toda nova espécie de mercadoria tem de fazer o mesmo.” (MARX, p.88, 2014)

¹⁹ “O corpo da mercadoria que serve de equivalente passa sempre por encarnação do trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto torna-se, portanto, expressão de trabalho humano abstrato.” (MARX, p. 80, 2014)

²⁰ “É, porém, esta forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, em consequência, as relações sociais entre os produtores particulares, ao invés de pô-las em evidência.” (MARX, p. 97, 2014).

²¹ Neste ponto, Marx faz alusão ao personagem da literatura inglesa Robinson Crusoé que,ilhado devido à um naufrágio, realiza, ordenadamente e sozinho, todas as atividades necessárias a sua sobrevivência. Com esta figura, Marx ilustra o absurdo da economia política clássica e da sociedade burguesa, a saber, que o indivíduo pode ser considerado o responsável pela produção efetiva de toda riqueza que possui (Cf. MARX, p.98, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Edições Loyola, São Paulo – SP, 1986.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Editora Lusofia Press, Covilhã - PT, 2008.

_____. *Para a Crítica da Filosofia de Hegel*. Editora Liberars, São Paulo – SP, 2012.

FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx: 1843-1844: As Origens da Ontologia do Ser Social*. Editora Expressão Popular, São Paulo-SP, 2009.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Editora Unisinos, São Leopoldo – RS, 2009.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Editora Boitempo, São Paulo, 2013.

MARX, Karl. *O Capital: Livro I* Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2014.

MOURA, Mauro C. B. *Os Mercadores, do templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade*. EDIPUC-RS, Porto Alegre – RS, 2004.

SAMPAIO, Benedicto. Arthur. FREDERICO, Celso. *Dialética e Materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro – RJ, 2006.

SERRÃO, Adriana V. *Feuerbach e a Apoteose da vida* IN CHAGAS, Eduardo (Org.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Edições UFC, Fortaleza – CE, 2009.

SCHULZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: Uma reflexão a partir de Marx e Feuerbach*. Editoria PUCRS, Coleção Filosofia 126, Porto Alegre – RS, 2001.

A INTERPRETAÇÃO DA IDEIA INADEQUADA EM SPINOZA

Paulo Santana¹

RESUMO: A imaginação opera por meio de ideias inadequadas que são imagens mutiladas e truncadas, fabricadas na consciência a partir das experiências sensoriais. Essa conjugação engendra um processo inexato de apreensão ou interpretação da realidade existente nas relações entre os modos finitos, tomando como primazia apenas o conhecimento empírico. Como resultado, apresentarei, em linhas gerais, a maneira sob qual Espinosa demonstra em sua filosofia a natureza provisória da *ideia inadequada* e suas consequências.

PALAVRAS-CHAVE: Inadequação. Erro. Imagem. Corpo. Padecimento.

ABSTRACT: Imagination operates through inadequate ideas that are maimed and truncated images; manufactured in consciousness from the sensory experiences. This combination generates an inexact process of apprehension or interpretation of existing reality in relations between the

finite modes; taking as precedence only empirical knowledge. As a result, I will present in the General Guidelines, a sob Way qua Espinosa shows in his philosophy: Nature Provisional inadequate idea and its consequences.

KEYWORDS: Inadequacy. Error. Image. Body. Suffering.

É de suma importância para o pensamento filosófico geral, tratar da teoria do conhecimento de Bento Espinosa (1632-1677), principalmente a relação que se estabelece em sua filosofia entre ideia e ideado, como também expressar toda a proposta metafísica e ontológica que sustenta sua gnose — proposta essa que permitiu-lhe produzir uma ética que fornece subsídios para uma vida beata, livre das paixões, superstições e enganos.

Em princípio, analisando estruturalmente a Proposição I do Livro III (*A Origem e Natureza dos Afetos*) na obra *Ética*, na qual o conceito de ideia inadequada terá maior relevância, percebe-se em sua composição, estrutural, apenas uma demonstração seguida de um corolário. Espinosa, comumente, se vale de diversas proposições, corolários e definições de partes anteriores (*Deus / A Natureza e a Origem da Mente*) para fundamentar as ideias expressa nesta proposição. A organização segue, caracteristicamente, a rigorosidade do método geométrico.

A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece.²

Para melhor compreensão da proposição em questão e, também, sua relevância na produção do conhecimento filosófico moderno, é prudente esclarecer à proposta gnosiológica “espinosiana” e suas diferenças em relação a outros sistemas racionalistas como, por exemplo, o cartesianismo. Vale ressaltar: Espinosa, comumente, é classificado na história da filosofia como um racionalista, e como tal será interpretado neste empreendimento. A princípio, também considero importante o legado de tradições anteriores³ que influenciaram direta e indiretamente na produção filosófica do pensador holandês.

O século XVII foi um período promissor na história do pensamento filosófico/científico ocidental. Apesar dos avanços consideráveis em diversas áreas do saber humano, duas antigas tradições filosóficas que passaram por consideráveis modificações e perpassaram todo período medieval, insistiram em permanecer nas discussões promovidas pelos doutos em círculos seletos, a saber: (i) *platônica* e (ii) *aristotélica*. A primeira define alma como dirigente do corpo; uma entidade no comando de outra, fazendo-a de morada temporária; a segunda concebe o corpo como “*organon*”: instrumento da alma do qual o corpo se vale para agir no mundo. Com base no predomínio destas correntes no campo especulativo descrito, resta saber: quais relações, determinadas tradições tiveram na edificação

do conhecimento moderno, especificamente àquelas, concernentes ao conceito de *ideia*?

Durante todo o século referido ou até mesmo anteriormente (Idade Média), a ideia de triângulo nada mais era que o modo representativo da “realidade objetiva” do triângulo. Todavia, essa relação se resume entre ideia e o objeto representado por essa. Em outras palavras, ideia era um modo do pensamento definido pelo seu caráter representativo. Descartes (1596-1650), apesar de conceber mente e corpo como duas substâncias distintas sem nenhuma conexão entre si, foi o primeiro a empregar o termo “ideias” para identificar tudo que se apresenta de imediato ao espírito. Sendo assim, Descartes apresenta uma alternativa diferente das convencionais. No pensamento cartesiano, pensar numa coisa é ter a ideia dessa coisa: “[...] não temos nenhum conhecimento das coisas senão pelas ideias que delas temos. Assim temos ideias de tudo que temos em nosso intelecto [...]” (BUZON; KAMBOUCHNER, 2003, p. 42). Ora, o conceito de ideia em Descartes, também, dispõe de duas características particulares: clareza e distinção. Esses conceitos, em Descartes, são marcas do “verdadeiro”. Uma ideia é clara quando fornece matéria para um juízo indubitável. Em contraste ao cartesianismo, Espinosa apresenta diferenças ontológicas claras no campo metafísico e também na maneira de manusear o termo ideia (adequação e

inadequação). Nesse ponto específico, se inicia diferenças claras entre os dois racionalistas. Para Espinosa: “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”⁴. A mente é uma ideia oriunda do atributo, Pensamento (afecção divina). Espinosa define substância como: “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”⁵. O homem não é a reunião de duas substâncias (*res cogitans e res extensa*), como entendia Descartes, mas uma modificação de uma única substância; ou se preferir, um modo finito da natureza. O modo finito é a composição de dois infinitos atributos, pensamento e extensão, que provém, necessariamente, da Substância única e infinita. Consequentemente, para demonstrar sua teoria do conhecimento, Espinosa recorre à doutrina do *paralelismo*. Diferente do cartesianismo, o pensamento não possui primazia em relação ao corpo e sim: o que é ação no corpo também, necessariamente, é ação na alma; o que é paixão no corpo é, necessariamente, paixão na alma:

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana

é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.⁶

Deus possui todas as ideias, que são adequadas enquanto relacionadas a Ele e inadequadas quando sua causa é ignorada. Aquilo que é modo participa em Deus. Nosso corpo participa da potência de existir, e nossa mente, da potência de pensar; ambos são afecções de Deus. Necessariamente, as outras ideias agem sobre nossa mente, assim também, como os outros corpos agem sobre nosso corpo. Espinosa distingue no *TIE*⁷ três gêneros do conhecimento: *imaginação*; *razão*; *intuição intelectual*. O primeiro gênero, o qual nos interessa, está classificado como o nível mais baixo e provisório, sendo importante frisar “gêneros” e não “faculdades” separadas e distintas, como argumentava Descartes.

Espinosa, em sua epistemologia, fala em partes ou em graus específicos de uma única e mesma atividade. A imaginação trata da experiência vaga do “ouvir-dizer”, isto é, o gênero que opera por *ideias inadequadas*. No gênero imaginativo, não temos conhecimento genuíno dos corpos exteriores, nem tampouco o nosso. Os conhecimentos que possuímos são oriundos das ideias de afecções: “Aquilo que chamamos de ‘objeto’ é apenas o efeito que um objeto tem sobre nosso corpo; aquilo que chamamos de ‘eu’ é apenas a ideia que temos do nosso corpo e da nossa alma, enquanto

sofrem um efeito.” (DELEUZE, 1968, p. 99). Temos que tomar algumas precauções terminológicas no que se refere ao conceito de afecções. Na obra *Ética* encontramos as palavras *affectio*⁸ e *affectus*⁹ para designar fenômenos distintos evidenciados no modo finito. Por conseguinte, *affectio* é o que há em outra coisa e também é concebido por essa coisa. Em simultâneo ao modo, caracterizam-se como realidades dependentes de outras realidades (são “em outra coisa” e não “em si” como a substância). Devemos distinguir dois casos específicos de afecções: as “afecções da Substância” e “afecções das coisas singulares”¹⁰. Os *affectus* são primeiramente “paixões”; trata-se de uma ideia confusa produzida pelas afecções de outros corpos, no corpo humano. Os afetos são regulados pelos estados de alegria e tristeza. O primeiro engendra a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior; no segundo caso, segue-se o caminho inverso. As ideias inadequadas indicam um determinado estado do nosso corpo, mas não explicam a natureza ou as particularidades do corpo exterior, revelam-se sempre isoladas e estéreis. Posto isto, Espinosa segue afirmando na proposição seguinte: “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem”¹¹. As afecções geradas nas relações entre os modos (a impressão física) geram vestígios, os quais Espinosa denomina de imagens. A imagem é a impressão causada pela ideia da afecção que nos

faz conhecer o objeto apenas pelos seus efeitos. Tal conhecimento indica o estado momentâneo do que se é percebido sensivelmente, jamais a essência dos objetos exteriores. *A ideia inadequada* não é nem privação absoluta, nem ignorância absoluta, ela envolve uma privação de conhecimento. Um conhecimento parcial da realidade.

Não há, nas ideias, nada de positivo que constitua a forma da falsidade (pela prop. 33). Ora, a falsidade não pode consistir na privação absoluta (pois se diz que erram ou se enganam as mentes, mas não se diz o mesmo a respeito dos corpos), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são coisas diferentes. A falsidade consiste, portanto, na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas - ou seja, as ideias inadequadas e confusas - envolvem.¹²

A privação, do qual somos afetados, é o conhecimento adequado de nossa mente, nosso corpo, Deus e do objeto que produz em nós a afecção da qual somos a ideia. *A ideia inadequada* é, portanto, “uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formal quanto materialmente.” (DELEUZE, 1968, p. 101 Quando olhamos para o sol, acreditamos que ele esteja a certa distância considerável a nós. Espinosa interpreta esta operação como um erro, pois a imaginação leva-nos a tomar o efeito pela

causa. E, à medida que imaginamos, padecemos: “à medida que temos ideias inadequadas, necessariamente, padecemos.”¹³ Tudo que existe possui uma potência; o estado de padecimento é a diminuição dessa potência e, conseqüentemente, somos arrebatados por ilusões e nos tornamos seres apaixonados. “Disso se segue que, quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões que ela será submetida; e contrariamente, quanto mais ideias adequadas tivermos, tanto mais agiremos.”¹⁴ No entanto, a ideia adequada, em sua natureza, possui a capacidade de, facilmente, ligar-se a outras ideias com sucesso num bom raciocínio. Assim, Espinosa apresenta: “Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira.”¹⁵ A proposição, em primeira instância, não fala de adequação ou inadequação; diz somente que, a ideia absoluta é em nós, verdadeira. Quando há em nós uma ideia verdadeira ela é adequada em Deus, enquanto Ele constitui a essência de nossa mente. Desta maneira, somos ativos, aumentamos a nossa potência de agir apreendendo a concatenação das ideias visando a sua causa na cadeia das interconexões.

CONCLUSÃO

As *ideias inexpressivas* são colhidas por meio da experiência imaginativa, pois se trata de um conhecimento restrito das afecções oriundas do movimento físico necessário dos corpos, expressando apenas um conhecimento tangível e incompleto sobre a realidade que abarca todos os setores (Substância). O conhecimento inexpressivo, apesar de ser inadequado nos modos, não possui característica negativa totalmente. Trata-se de algo provisório, um gênero (o primeiro). Porém, toda falsidade consiste na privação de conhecimento, padecimento que nos afeta produzindo ilusões. Em contrapartida, as ideias adequadas são àquelas tidas em Deus, pois Esse possui não só a ideia deste ou daquele modo, mas as ideias de todas as coisas enquanto afetado por elas.

NOTAS

¹ Graduando do curso de Licenciatura em Filosofia na Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: sppinozza@gmail.com.

² E, III, prop. I.

³ Kabbalah; Moisés Maimônides; Giordano Bruno; Bhai Josef bar Pakuda; Magister Leo Hebraeus.

⁴ E, II, 7, prop.

⁵ E, I, 3, dem.

⁶ E, II, 12, prop.

⁷ Tratado da Emenda do Intelecto.

⁸ afecção

⁹ afetos

¹⁰ É, ao mesmo tempo, coisa singular e alteração de uma coisa singular.

¹¹ E, II, 35, prop.

¹² E, II, prop. E dem.

¹³ E, III, 1, prop.

¹⁴ E, III, 1, prop. Cor.

¹⁵ E, II, 34, prop.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa: introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

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

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Spinozae o problema da expressão*. Trad. de Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

GLEIZER, Marcos André. *Lições introdutórias à ética de Espinosa*. São Paulo: Editora: Via Verita, 2014

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1999.

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

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. São Paulo: Loyola, 2001.

SCRUTON, Roger. *Introdução à Filosofia Moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Correção do Intelecto*. São Paulo: Nacional, 1996.

SPINOZA, Benedictus de. *Tractatus theologico-politicus*. In: Spinoza Opera (Heidelberg: Carl Gebhardt) vol. III. Em português: *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988; Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Coleção Paidéia. Ed. Martins Fontes, 2008.

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA E A FILOSOFIA DA QUÍMICA: UMA PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA

Lisandro Bacelar da Silva¹
Uarison Rodrigues Barreto²
Nélson Rui Ribas Bejarano³
Marcos A. P. Ribeiro⁴

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo identificar e caracterizar o atual estado da relação entre a filosofia da ciência contemporânea e a filosofia da química. Trata-se de uma abordagem qualitativa, constituindo-se de um estudo exploratório do tipo estado da arte. Inicialmente, refletimos sobre algumas razões que culminaram no histórico negligenciamento da filosofia da química pela filosofia da ciência. Em seguida, a partir de uma breve caracterização desta relação, argumentamos que algumas dimensões, como o complexo estilo de pensamento e fazer químico, devem ser apropriadas pela filosofia da ciência. Por fim, defendemos a necessidade de maior inserção das filosofias da química e da ciência, no âmbito da formação de professores de química.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia da ciência; filosofia da química; negligenciamento; especificidade do pensamento químico; educação química.

ABSTRACT: This paper aims to identify and characterize the current state of the relationship between the contemporary philosophy of science and philosophy of chemistry. This is a qualitative approach, becoming an exploratory study of the type state of the art. Initially, we reflect on some reasons that culminated in the historic neglect of the philosophy of chemistry from the philosophy of science. Then, from a brief description of this relationship, we argue that some dimensions as the complex style of thinking and doing chemical should be appropriate for the philosophy of science. Finally, we advocate the need for greater integration of chemical philosophy and philosophy of science in the training of chemistry teachers.

KEYWORDS: philosophy of science; philosophy of chemistry; neglect; specificity of chemical thinking; chemical education.

O PROBLEMA DO NEGLIGENCIAMENTO

Compreendemos, assim como Ribeiro (2014), que a filosofia da ciência tem historicamente privilegiado esquemas epistemológicos, essencialmente, físico-matemáticos em detrimento de outros modelos, como o químico (VAN BRAKEL, 2000; HOFFMANN, 2007). Nesse sentido:

Quando olhamos as grandes formulações da filosofia e da epistemologia, desde Descartes a Kant, de Augusto Comte a Pierre Duhem, de Karl Popper a Paul Feyerabend, constatamos que elas estão baseadas numa concepção física do mundo (RIBEIRO, 2014, p.38-39).

Para Labarca (2005), mesmo na atualidade, quando a filosofia da ciência se dividiu em diversas subdisciplinas, dedicando-se a analisar os problemas das ciências específicas, a filosofia da química estava, até bem pouco tempo, ausente. Mas, “por que a ciência mais produtiva e, portanto, a grande maioria da ciência produzida no século XX foi negligenciada” (RIBEIRO, 2014)? Conforme salienta este autor, filósofos da Química, como Bensaude-Vincent (2010), Schummer (2006), Sjostrom (2006), Scerri (2007) e Van Brakel (1999), apontam explicações para o negligenciamento, entendendo que a elaboração do

conhecimento químico, sua natureza e sua peculiar forma de explicar os fenômenos da natureza, foram preteridas por parte da hegemônica Filosofia da Ciência.

Uma das razões para o negligenciamento remete à proximidade da química com a tecnologia — associada a suas raízes históricas no pragmatismo e no intervencionismo, tornando difícil a visualização de uma separação entre ciência acadêmica e industrial — o que explicaria, para Sjostrom (2006), Schummer (2006) e Van Brakel (1999), a escassa tendência da química a construir teorias e modelos universais tão valorizados pela Filosofia da Ciência. Conforme sublinha Ribeiro, para Van Brakel, “a física pergunta-se sobre o que é o universo, {...} ao passo que a química, aparentemente, não tem uma pergunta fundante que remeta a grandes inquirições filosóficas” (2014, p.73).

Caldin (1961), escrevendo sobre a natureza das leis e teorias químicas, destaca que estas não têm o mesmo sentido que as leis e teorias da física: as leis químicas são peculiares, não têm o sentido de universalidade; funcionam mais no sentido de regras para a ação do que como leis gerais para explicação. Um exemplo seria a lei periódica dos elementos, “a ocorrência periódica dos elementos, após certo intervalo, é aproximada” (SCERRI, 2000b, p.523). Esta distinção sugere que as leis da natureza podem ter diferenças ao tratar de cada disciplina científica específica. Em “*The Preference of Models over Laws of Nature in*

Chemistry”, Schummer (2014) defende o uso dos modelos frente às leis da natureza. Nesse sentido, argumenta que a química, como o epítome original da ciência experimental (ou Baconiana), parte do pluralismo metodológico que entre uma variedade de modelos, a escolha é a partir de razões pragmáticas, tendo esse procedimento preferência sobre leis numa perspectiva universal, como na física matemática. Na atualidade, Vihalemm (2003, 2011) tem sido um dos filósofos que mais tem explorado o contexto da natureza das leis químicas.

Os químicos estariam mais inclinados a serem instrumentalistas ou pragmatistas do que cientistas realistas à procura de leis universais, e a filosofia, em contrapartida, desde o final do século XIX, tem se interessado fundamentalmente pela concepção de teoria enquanto busca de unidade, não havendo, na química, nenhuma teoria em desenvolvimento que pudesse competir com a física (VAN BRAKEL, 1999). Em uma linha de raciocínio próxima a de Caldin e Van Brakel, Bensaude-Vincent (2010), entendendo o modo de elaboração do conhecimento químico no âmbito do saber-fazer, próprio de um realismo operativo, pouco habituado a tecer macro-narrativas sobre o universo, compreende que tal especificidade epistemológica contribuiu bastante para o afastamento da química do centro do debate da filosofia da ciência, visto que esta, para a filósofa e historiadora da química, tendeu a

conceber um modelo de ciência baseado em uma ciência ideal e teórica, afastado, por conseguinte, do mundo da práxis (RIBEIRO, 2014).

Ribeiro, refletindo sobre a primazia que a física alcançou no âmago da filosofia da ciência, sublinha:

A física teórica, com as questões da mecânica quântica e da relatividade teve muita influência na profissionalização da filosofia da ciência durante os anos 30 e na obra de importantes filósofos no desenvolvimento da filosofia da ciência, o que levou a considerar a filosofia da física como a própria filosofia da ciência (RIBEIRO, 2014, p.74).

Até pelo menos a década de 1960, as questões centrais em filosofia da ciência remetiam quase exclusivamente à teoria da ciência, sua estrutura lógica e sintática. Parece que o legado do positivismo lógico e o domínio da Física em análises filosóficas ainda persistem, não obstante o fato de que a ênfase nas análises lógicas de teorias científicas tenha sido desafiada por filósofos, como Popper e Kuhn (ADÚRIZ-BRAVO, 2001; VAN BRAKEL, 1999). Desse modo, a física, mais envolvida com programas operados por modelos matemáticos, está repleta de sucessos preditivos, diferentemente da química, que opera com modelos qualitativos e classificatórios (RIBEIRO, 2014).

Outra relevante explicação para este negligenciamento, associada à forte influência da Física, pode ser obtida a partir da análise do problema do reducionismo, conforme concebem Scerri (2007) e Ribeiro (2014): se a química pode ser reduzida a física de forma completa, se os fenômenos químicos podem ser explicados por conceitos da física, em particular, os da Mecânica Quântica.

Lombardi e Castagnino (2010) mostram que uma das dificuldades do reducionismo da química à física está em aceitar o reducionismo a uma ontologia quântica que não se sabe ainda o que significa. Sobre a mesma temática, Scerri (2007) comenta que a discussão sobre a redução está diretamente relacionada com a possibilidade de que os conceitos em química podem, ou não, ser reduzidos à Física (relação ambígua a que o autor se refere) mediada pela Mecânica Quântica, o que pode trazer implicações profundas para o ensino de Química. Por exemplo, um dos possíveis impactos sobre o ensino de química que teríamos é a ênfase demasiada em aspectos quantitativos em detrimento de aspectos qualitativos. Scerri, um crítico da redução, sugere como resposta a questão da redução: “Sim e Não”. De sua visão, podemos extrair duas possibilidades: a redução parcial da química à física; a química reduzida e não reduzida ao mesmo tempo.

O reducionismo destaca que a única explicação científica legítima encontra-se no nível mais micro, entendendo ser este o mais fundamental; assim, os outros níveis são apenas epifenômenos de uma realidade básica e fundamental que é propriamente a realidade física, recebendo o nome também de fisicalismo (SCERRI, 2007). Logo, na medida em que a química era vista como reduzível ontologicamente à mecânica quântica, obscureciam-se problemas filosóficos maiores. Dado o histórico interesse pelas leis e teorias unificadas, a hegemônica filosofia da ciência considerou a química como parte não muito importante da física, mesmo uma física aplicada, tão somente preocupada com aspectos fenomenológicos, uma prática cujo nível explicativo estava no domínio da física. Quando, no século XX, a mecânica quântica oferece uma explicação parcial para a ligação química, esta tensão se acirra (RIBEIRO, 2014). Cremos que o caráter redutivo atenta contra a autonomia da química, uma vez que, coloca a química numa posição subordinada à física. A despeito disso, nossa posição se aproxima da concepção de Labarca e Lombardi (2005), os quais defendem a autonomia da química quanto aos aspectos epistemológicos e ontológicos.

Ainda destacamos que a filosofia da química na França, entre 1900-1960, não foi negligenciada. Mas, por que razão? Para Van Brakel (2012), é porque a história da ciência é necessária para a compreensão da ciência. Isso

estava presente principalmente entre Duhem, Meyerson, Bachelard e outros. Critica Kant, pois não pode haver ciência pura. Bensaude-Vincent (2005) considera que a tradição francesa foi a única corrente filosófica que não negligenciou a química, chegando inclusive a influenciar a filosofia bachelardiana, ao instaurar o entendimento do real como um processo de objetivação a partir da categoria fenomenotecnia (RIBEIRO, 2014).

A FILOSOFIA DA QUÍMICA: UM CAMPO EMERGENTE DA FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Em um contexto de superação dos limites disciplinares de um campo essencialmente interdisciplinar e fragmentado, nasce, em 1997, a filosofia da química (RIBEIRO, 2014; SCHUMMER, 2006) como uma subdisciplina da Filosofia das Ciências e é estabelecida a International Society for the Philosophy of Chemistry. Não obstante, salientamos que, desde o final da década de 1980, grupos constituídos por químicos, filósofos e historiadores trabalhavam regularmente nos EUA e em diversos países europeus como parte de um processo de afirmação da Filosofia da Química como campo legítimo de investigação filosófica (VAN BRAKEL, 1999; LABARCA; BEJARANO; EICHLER, 2013; SILVA, 2015).

Desde o início da década de 1990, que a filosofia da química examina a natureza específica do conhecimento químico, tendo como marco de sua institucionalização o ano de 1994 (RIBEIRO, 2014). Algumas implicações desse domínio em educação química têm sido investigadas, embora o território de investigação nesta área continua pouco explorado (RIBEIRO, 2014; SCHUMMER, 2006). Acredita-se que os tópicos discutidos e debatidos no campo disciplinar da Filosofia da Química podem ser utilizados na formação de professores, a fim de que os docentes desenvolvam uma concepção epistemológica mais profunda da Química (LABARCA; BEJARANO; EICHLER, 2013; RIBEIRO, 2014).

Uma tentativa importante de integração da filosofia da química no currículo inicial de professores de química é defendida por Ribeiro (2014). Apesar de ser um campo amplo, aberto, ainda muito pouco explorado e de difícil penetração (SCHUMMER, 2006), tal integração é possível com base na aproximação entre filosofia, química e currículo por meio do debate do campo disciplinar da filosofia da química (RIBEIRO, 2014; VAN BRAKEL, 1999, 2000). Entretanto, a filosofia da química ainda é uma disciplina essencialmente americana e europeia. A revista *Hyle* (International Journal for Philosophy of Chemistry), desde 1995, editada por Joachim Shummer, tem grande contribuição da Alemanha, França e Itália, países que têm fracas contribuições na revista *Foundations of Chemistry*. A *Foundations of Chemistry*,

desde 1999, editada por Eric Scerri tem grande contribuição dos EUA e do Reino Unido.

O debate da filosofia da química na América Latina já é forte em países, como a Argentina, Colômbia, México, Venezuela, Uruguai. Na Argentina, temos a presença de autores importantes da filosofia da química: a professora Olímpia Lombardi (Conicet), Martín Labarca (Conicet) e Agustín Adúriz-Bravo (UBA) da História e Filosofia da Ciência. No Brasil, apesar de ter a segunda maior comunidade de químicos no mundo, a filosofia da química apresenta pouca representação. Encontramos entre os autores, Rosária Justi (UFMG), Marcos Ribeiro (UESB), Jackson Gois da Silva (UNESP), Nelson Rui Ribas Bejarano (UFBA) e Waldmir Araújo-Neto (UFRJ).

Mesmo hoje, com o campo da Filosofia da Química plenamente estabelecido as discussões em torno do denominado “problema da redução” – associadas a considerações que remetem a um entendimento da Física como ciência “fundamental”, cujo conhecimento representaria a essência da realidade, restando à Química o papel de disciplina meramente “fenomenológica” na medida em que apenas descreveria a realidade tal como se apresenta – constituem a temática de maior maturidade nesta área. A despeito disso, problemas ligados ao conceito de estrutura molecular, orbital atômico, ligação química e aos fundamentos da tabela periódica vêm ganhando cada

vez maior relevância no interior da Filosofia da Química (LABARCA; BEJARANO; EICHLER, 2013; SILVA, 2015).

O COMPLEXO ESTILO DE PENSAMENTO E FAZER QUÍMICO: UM CAMPO RICO A SER APROPRIADO PELA FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Pensamos que algumas dimensões da filosofia da química, notadamente o complexo estilo de pensamento químico, devem ser apropriadas pela filosofia da ciência. Nesse intuito, a dimensão multicontextual (RIBEIRO, 2014; SCHUMMER, 2006) assumida pela química contemporânea, pode (e deve) ser um objeto de destaque na reflexão epistemológica da ciência, a qual parece valorizar demasiadamente o contexto da justificativa dentre outros tão relevantes como os de descoberta, aplicação e educação (RIBEIRO, 2014). Enquanto os filósofos da física exploram o contexto de justificativa, os filósofos da química exploram o contexto de descoberta, pois entendem que os químicos, ao mesmo tempo, que lidam com estruturas ordenadas como moléculas e cristais, lidam bastante com criações, principalmente, nas sínteses químicas (SCHUMMER, 2004).

Deste modo, a filosofia da química centra suas análises na afinidade, coesão, arquitetura, atração, harmonia e estética química (BENFEY, 2000; SCHUMMER,

2006; HOFFMAN, 2007). Além de criativa, a química é também uma ciência amparada por um contexto de aplicação, em que os químicos, bastante próximos do experimento, realizam um trabalho simultaneamente artesanal e acadêmico. Tal dimensão prática possibilita aos conceitos químicos um enorme ganho de significado (ADÚRIZ- BRAVO, 2003; KOVAC, 2002; RIBEIRO, 2014). O contexto da educação é bastante sublinhado por Seco, Alvarez e Sales (2008), os quais consideram que o desenvolvimento da química origina-se de uma atitude pedagógica; um pensamento semelhante ao de Bachelard, no qual defende que a química progride por ideias sistemáticas. A tese da centralidade do contexto educativo no crescimento da química é também defendida por Izquierdo-Aymerich (2012). Para esta autora, a química tem origens didáticas, tendo sido criada para ser ensinada.

De modo semelhante, o fazer químico efetiva-se como um campo rico para atentas explorações da filosofia da ciência (BENSAUDE-VINCENT, 2008), na medida em que concebendo a teoria como narrativa experimental (HOFFMANN, 1993, 2007), constitui-se numa prática que pouco se destina a desvelar um real subjacente a macrofenômenos ou testar hipóteses teóricas (CALDIN, 1961). Amparada por uma específica análise da história da Química, Bensaude-Vincent (2008) considera o debate entre positivismo e realismo bastante inadequado para uma

compreensão do estilo de pensamento químico, uma vez que os químicos não objetivam representar a estrutura da realidade material (RIBEIRO, 2014), mas identificar disposições específicas para suas operações. Assim, para esta pesquisadora francesa, negações do estatuto ontológico de determinadas entidades químicas necessariamente não inserem a Química nos limites de uma ontologia positivista.

Afim de bem caracterizar todo este complexo estilo de pensamento e fazer químico, Bensaude-Vincent (2008) entende ser a categoria realismo operativo bastante apropriado. Nesse sentido, os elétrons, para a autora, seriam menos noções explicativas utilizadas pelos químicos do que instrumentos para agir sobre ou criar fenômenos, numa ação eminentemente operativa. A química antecipa a caracterização atual da ciência, assinalada por um realismo operativo, uma epistemologia do aprender fazendo, uma metaquímica orientadora da sua prática. Assim, não tem como valores fundamentais as verdades de suas construções, a explicação última da realidade, mas a possibilidade de suas representações (KOVAC, 2002; NORDMANN, 2006; BENSAUDE- VINCENT, 2009; RIBEIRO, 2014).

Para Nordmann (2006), orientado pela química, Bachelard é o primeiro a erigir o conceito de metaquímica: enquanto a metafísica se caracteriza por definir as condições de possibilidade da pesquisa científica, a metaquímica

constituir-se-ia numa instância de orientação da prática científica; prática esta amplamente vinculada a uma relação dialética entre conceito e empiria, entre conceito e imagem, entre o signo e o significado (RIBEIRO, 2014). Nesse sentido, as práticas em química não são feitas para testar hipóteses teóricas (CALDIN, 1961). Concordando com Hoffmann (1993, 2007), Ribeiro, Silva e Bejarano (2014) entendem que os químicos não usam a mediação dos instrumentos para entender o fenômeno natural, como fazem os físicos, mas, concebendo a teoria como narrativas de experimentos, fazem história enquanto criam moléculas. Assim:

No tocante às teorias químicas, {...} diferentemente do que ocorre na física, que busca explicar fenômenos, recorrendo em sua grande parte ao princípio da causalidade, na química as teorias são narrativas e seus modelos e representações não pretendem falar necessariamente sobre o mundo, mas servir de ferramenta para intervir e transformar a natureza. Os modelos químicos não foram feitos para se referir ao real, mas para trabalhar com ícones representacionais que permitam intervir no real. Eles mostram o que é teoricamente possível e não o que é real. Dessa forma, uma síntese química não pode ser deduzida por um conjunto de leis. Átomos

e moléculas são apenas — “atores no drama” da transformação química (RIBEIRO, 2014, p. 86).

Principalmente no contexto das análises e sínteses químicas, por vivenciar uma relação dialética e simbiótica entre ciência e tecnologia, entre empiria e representação, não é possível discernir a Química enquanto ciência e enquanto técnica. Assim, desenvolvendo o entendimento da Química como uma tecnociência, autores como Schummer (1997), Stokes (1997), Ziman (1984, 1999, 2000), Kovac (2001), Chamizo (2012) e Bensaude- Vincent (2009, 2010) consideram que a Química constitui-se em exemplo de conhecimento e prática que oscila entre as dimensões industrial, acadêmica, tecnológica e artística (RIBEIRO, 2014).

Uma tecnociência prioriza a realização de ações que buscam criar substâncias, entendendo que não existem substâncias sem uma ação criativa. Elas não são apenas o resultado de uma intencional ação humana, mas também uma construção de significados plenamente inseridos num dado contexto histórico-cultural. A principal forma de conhecimento dos químicos é propiciada por ações construtivas; e com estas, aumenta-se a complexidade do mundo. Desta maneira, a química deve ser entendida como uma tecnociência, uma tecnoquímica (CHAMIZO, 2012). Concordamos com Ribeiro (2014) que há uma forte relação

entre a identidade química e os instrumentos de medida. A química, enquanto prática e enquanto conhecimento, somente será adequadamente compreendida do ponto de vista ontológico e epistemológico se inscrita em um contexto filosófico da filosofia da técnica, da tecnologia, dos instrumentos e do experimento: enquanto realismo operativo, enquanto fenomenotecnia, enquanto tecnoquímica (ROTHBART, 1993, 1999, 2002, 2007). Além disso, tal caráter antropicamente construtor desta ciência aliado ao dinamismo subjacente, pode, como frisa Hoffmann (2007), oferecer enormes contribuições não somente à filosofia da química, mas também à filosofia da ciência.

A fenomenologia química, para muitos filósofos da Química, deve ser compreendida no âmbito de uma dimensão bastante abrangente, considerando sua eminente pluralidade que se encontra para além do fato da ausência de unidade da teoria em que se baseia a conceitualização da química (LOMBARDI, 2012; LABARCA; LOMBARDI, 2005; RIBEIRO; COSTA-PEREIRA, 2012; RIBEIRO). “Falar de química como um campo unificado obscurece a pluralidade de métodos e tradições históricas e objetivos científicos deste campo, bem como as variedades de projetos interdisciplinares que os químicos trabalham” (SCHUMMER, 1998).

No livro “*O pluralismo coerente da química contemporânea*” (BACHELARD, 2009), exclusivamente sobre filosofia química, traduzido para o português em 2009 e não muito usual mesmo para alguns estudiosos de Bachelard, o autor, não obstante o fato da maior parte dos filósofos não contemplarem a química em suas análises, estabelece reflexões sobre tal pluralismo da química. Este e a dimensão relacional constituem-se em dois aspectos selecionados pelo filósofo para caracterizar o que denominou como o racionalismo não lavoisieriano da química contemporânea. (BENSAUDE- VINCENT, 2008; RIBEIRO, 2014). Para Bachelard (1990, p. 74), “conhece-se claramente aquilo que se conhece grosseiramente. Se se pretende conhecer distintamente, o conhecimento pluraliza-se, o núcleo unitário do conceito explode.”

A Filosofia da Química entende a química como uma ciência fortemente inscrita em esquemas classificatórios, pensamentos diagramáticos, simbólicos, processuais, heurísticos, caracterizados pela razão prática, ao mesmo tempo em que, influenciada por valores estéticos, tem na criação, inovação e na dependência dos instrumentos e técnicas elementos que a complexificam intensamente (SILVA, 2015, p. 35).

Segundo Ribeiro (2014), a química constitui-se em um campo científico marcadamente inscrito nas tensões entre ciência/técnica, academia/indústria, natural/artificial, útil/risco, além das grandes tensões filosóficas, micro/macro, parte/todo, contínuo/descontínuo, substância/processos, conceito/empíria, nomotético/ideográfico. Dessa forma, para Ribeiro, Silva e Bejarano (2014), esse pluralismo constitutivo (RIBEIRO; COSTA PEREIRA, 2012), ontológico (BACHELARD, 2009), metodológico (SCHUMMER, 1997, 2006), epistemológico (BACHELARD, 2009) e axiológico (KOVAC, 2002), perpassado por uma fenomenologia inscrita em complexas relações ontológicas, mobiliza simultaneamente: variados atores e contextos; variados estilos de pensamento; variados recursos cognitivos (HARRÉ, 2005; GILBERT, 2009; TALANQUER, 2005; HOFFMANN, 2003); variados valores pessoais e culturais envolvendo a categorização dos tipos naturais, relacionalidade, recursividade, lógica relacional e mereológica e uma relação constitutiva com os instrumentos de medida. Assim, entendemos que tais pluralismos que perpassam a Química constituem-se numa ampla fonte a ser explorada pela Filosofia da Ciência.

A característica interdisciplinar da investigação em química tem sido reiterada pela literatura (RIBEIRO, 2014; SCHUMMER, 2006). Nesse sentido, Sjöström (2006) salienta que os campos tradicionais da Química, como

Analítica, Físico-química e Orgânica, foram alterados depois dos anos 1950: para este autor, ao longo das décadas de 1950 e de 1970, com a ocorrência dos respectivos processos de *fisificação* e *bioficação*, além de passar por uma revolução instrumental, a química adquire um caráter de ciência de serviço, transformando-se assim de ciência acadêmica em ciência pós-acadêmica e interdisciplinar.

De acordo com Schummer (2003), existem três tipos de noção de natureza em química: a estática, a teleológica e a dinâmica. A noção estática, associando a ideia de natural a uma essência original, derivada do ato de criação, considerava a arte como uma dimensão do artificial. A visão teleológica está associada à visão aristotélica do movimento princípio motor de cada ser em direção a um estado de perfeição. Ribeiro (2014), por sua vez, entende que do século XVIII emergiria uma concepção dinâmica de natureza, em que o natural e o artificial não mais estariam em contraposição.

Bachelard (1978), a partir de um entendimento do fenômeno natural como intrinsecamente mais pobre que o fenômeno artificial, considera que a construção fenomênica, realizada pelo químico em seus laboratórios, desenvolve-se numa espécie de esfera de proteção contra toda a perturbação irracional, que, para o filósofo, permeia o real natural. Em defesa intensa do caráter fenomenotécnico,

aplicado, do real científico, o epistemólogo (1978, p.5) sublinha:

A realização de um programa racional de experiência determina uma realidade experimental sem irracionalidade. {...} o fenômeno ordenado é mais rico que o fenômeno natural. {...} O fenômeno realizado deve ser protegido contra toda a perturbação irracional. O racionalismo que nós defendemos fará assim face à polêmica que se apóia no irracionalismo insondável do fenômeno para afirmar uma realidade. Para o racionalismo científico, a aplicação não é uma derrota, um compromisso. Ele quer aplicar-se. Se se aplica mal, modifica-se. Não nega por isso seus princípios, dialetiza-os.

Nesse sentido, a natureza é também compreendida por Bachelard como um real que em si é pleno de irracionalidades. Daí, a necessidade premente do químico, em seu labor, construir realidades objetivamente racionais, eliminando irracionalidades que remetem ao natural dado, imerso em um processo de objetivação racional de um real. Um real que, mediante a aplicação simultaneamente técnica e racional adquire contornos noumênicos amplamente ricos. O químico, para Bachelard (1978, p.37) “só compreende a substância química quando constrói nela,

através do pensamento, ligações íntimas. Mas já não se trata de uma construção de homo faber, somatório de gestos; trata-se sim, de uma construção coerente, limitada por numerosas interdições.” Dessa forma, esse modo particular de conceber o lugar da natureza, entendida pelo químico mais como pretexto para a reificação de processos de objetivação do real, constitui-se numa emérita instância, estimuladora de eclosão de novas reflexões no bojo da Filosofia da Ciência.

A FILOSOFIA DA QUÍMICA E A EDUCAÇÃO QUÍMICA: DIÁLOGOS, REFLEXÕES E POSSIBILIDADES

Considerando as ligações entre a Filosofia da Química e a Educação Química, Labarca, Bejarano e Eichler (2013) entendem que reflexões sobre a natureza do conhecimento químico contribuem para a aprendizagem de conceitos químicos. Dessa forma, desejam que os avanços na investigação de diferentes e atuais tópicos na Filosofia da Química sejam utilizados em atividades de formação de professores a fim de que os docentes desenvolvam uma concepção epistemológica mais profunda da Química.

Ribeiro (2008), por sua vez, entende que as discussões em Filosofia da Química podem auxiliar os docentes na elucidação e clarificação de problemas básicos na Educação

Química situados nas dimensões: ontológica, onde se inserem níveis de realidade, descrição, caracterização e instanciação dos entes químicos; epistemológica, a qual almeja a caracterização da natureza e especificidade da explicação química; e a heurísticometodológica, em que estão inseridas tanto as relações de superveniência, da ordem macromicro, como o essencial papel dos modelos para as interpretações químicas e as mediações didáticas. Para Ribeiro (2014, p. 35), “o debate da filosofia da química constitui um campo disciplinar com elementos intrínsecos em relação aos quais o currículo de química, e principalmente de formação de professores em química, deve tomar partido”. Este autor problematiza o campo disciplinar da filosofia da química, defendendo a constituição do pluralismo da práxis química como um fundamento da educação química a partir de uma aproximação entre currículo, filosofia e química. Concordamos com Ribeiro (2014), a partir da análise temática da produção bibliográfica da filosofia da química, sobretudo aquela oferecida pelas revistas HYLE (International Journal for Philosophy of Chemistry) e Foundations of Chemistry, podem indicar um campo de problemas que podem orientar a didática da química, bem como o currículo, apesar de atualmente termos poucas aproximações entre filosofia e currículo (ERDURAN, 2001; ERDURAN; SCERRI, 2002).

Todavia, é necessário ressaltar que, em grande parte, as discussões epistemológicas nos cursos de formação inicial e continuada de professores de Química são abordadas fundamentando-se em filósofos – como Kuhn, Lakatos, Popper e Feyerabend – cujas obras foram construídas tendo a Física como modelo de ciência natural. A Ciência Química impõe uma agenda de discussão no âmbito dos programas de formação inicial e continuada de docentes de Química que é própria da Filosofia da Química, o que inclui uma ampla variedade de eixos temáticos que vão desde o estatuto das leis e teorias químicas a tópicos metodológicos como experimentação, instrumentação e síntese química (LABARCA; BEJARANO; EICHLER, 2013). Mais ainda, entendemos que as problematizações acerca da especificidade da práxis química contemporânea e da própria relação entre a filosofia da química e a filosofia da ciência podem promover contribuições para a educação química, especificamente, para a formação de professores.

NOTAS

¹ Doutorando em Ensino, História e Filosofia das Ciências (UFBA/UEFS). E-mail: professorlisandrobacelar@gmail.com. Agradecemos também ao Programa de Pós-Graduação em Ensino,

Filosofia e História das Ciências e a Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio.

² Doutorando em Ensino, História e Filosofia das Ciências (UFBA/UEFS). E-mail: uarisonbarreto@gmail.com.

³ Professor Associado do Departamento de Química Inorgânica e Geral da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (Usp). E-mail: nelsonbejarano@gmail.com.

⁴ Professor Adjunto pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa. E-mail: marcolimite@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADÚRIZ-BRAVO, A. A. *Integración de la epistemología en la formación del profesorado de ciencias*. Tese de Doutorado - Universitat Atonoma de Barcelona, Barcelona, 2001.

BACHELARD, G. *A filosofia do não*. São Paulo: Abril Cultural O pensadores, 1978a. (Originalmente publicado em 1940).

BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril Cultural Os pensadores, 1978b. (Originalmente publicado em 1934).

BACHELARD, G. *Thing knowledge: A Philosophy of Scientific Instruments*. University of Los Angeles; London: California Press, 2004.

BACHELARD, G. *O pluralismo coerente da química moderna*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

BENFEY, T. *Reflections on the Philosophy of Chemistry and a Rallying Call for Our Discipline. Foundations of Chemistry*, New York, v.2, p.195-205, 2000.

BENSAUDE-VINCENT, B. *Chemistry in the french tradition of philosophy of science: duhem, meyersson, metzger and bachelard*. Studies in history and philosophy of science, [S.I], v.36, n.4, 2005, p.627– 848.

BENSAUDE-VINCENT, B. *Matire penser, essais d'histoire et de philosophie de la chimie*. Paris:Presses de l'Universit Paris Ouest, 2008.

BENSAUDE-VINCENT, B. *The chemists' style of thinking*. Ber.wissenschaftsgesch, [S.I], n.32, 2009, p.365–378.

BENSAUDE-VINCENT, B; NUROCK, V, “Ethique des nanotechnologies,” in *Traité de bioéthique*, ed. Emmanuel Hirsch, vol. 1, 355-369 (Paris, Érès, 2010).

BOGDAN, R. S.; BIKEN, S. *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. 12.ed. Porto: Porto, 2003.

CALDIN, E. F. *The structure of Chemistry in relation to the philosophy of science*. London; New York: Sheed e Wards, 1961.

CHAMIZO, J (2012). A. *Technochemistry*. One of the chemists' ways of knowing (prelo).

COSTA PEREIRA, D. *Epistemologia da química e estrutura e lógica dos seus discursos*, química. Lisboa: SPQ.

HARRÉ, R. (2005). *Chemical kinds and essences revisited*. *Foundations of Chemistry*. New York, v.7, 1995, p. 7-30.

HOFFMANN, J. M.L. How Should Chemists Think? *Scientific American*, 1993, p.66-73.

HOFFMANN, J. M.L. Thoughts on aesthetics and visualization in chemistry. HYLE. *International Journal for Philosophy of Chemistry*, Berlin, v.9, 2003, p.7-10.

HOFFMANN, J. M.L. O mesmo e o não-mesmo. São Paulo: Unesp. HYLE – *International Journal for Philosophy of Chemistry* 9, 2007, pp. 7-1.

IZQUIERDO-AYMERICH, M.; ADÚRIZ-BRAVO, A. Epistemological Foundations of school science. *Science & education*, New York, v.12, n.1, 2003, p. 27-43.

IZQUIERDO - AYMERICH, M. La enseñanza de los componentes prácticos y axiológicos de los conceptos químicos. In: CABRÉ, M. T.; BACH, C. (eds.), *Coneixement, llenguatge i discurs especialitzat*. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada (UFP)/Documenta Universitària, 2012.

KOVAC, J. Gifts and commodities in chemistry. HYLE - *International Journal for Philosophy of Chemistry*, Berlin, v.7, n.2, 2001, p.141-153.

KOVAC, J. *Theoretical and practical reasoning in chemistry*. *Foundations of Chemistry*. New York, v. 4, 2002, p. 63-171.

GILBERT, J. K. Visualization: a metacognitive skill. In science and science education. In:_____. *Visualization in Science Education*. Holanda: Springe, 2009.

HENDRY, R. F. “Molecular Models and the Question of Physicalism”, HYLE – *International Journal for Philosophy of Chemistry* 5, 1999, pp. 143-60.

LABARCA, M. La filosofia de la química en la filosofia de la ciência contemporanea. *Redes*, [S.l], v.11, n. 021, 2005, p.155-171.

LABARCA, M.; LOMBARDI, O. The ontological autonomy of the chemical world. *Foundations of Chemistry*. 2005, v. 7, n. 2, p. 125-148.

LABARCA, M.; BEJARANO, N.R.R.; EICHLER, M. L. Química e filosofia: rumo a uma frutífera colaboração. *Química Nova*, v. 36, n. 8, 2013, p.1-17.

LEWIS, G. N. (1923). Valence and the Structure of Atoms and Molecules. *New York: Chemical Catalog Co. Reprinted, New York: Dover, 1966.*

LOMBARDI, O. Prigogine and the Many Voices of Nature. *Foundations of Chemistry*, Vol. 14, n. 3, 2012, pp. 205-219.

NORDMANN, A. From metaphysics to metachemistry. In: BAIRD, Davis; SCERRI, Eric; MCINTYRE, Lee (eds.). *Philosophy of Chemistry: synthesis of a new discipline*. Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht: Springer, 2006.

RIBEIRO, M. A. P.; SILVA, L. B.; BEJARANO, N. R. R. Os clássicos da filosofia no contexto da química. In: XVII

Encontro Nacional de Ensino de Química, 2014, Ouro Preto. XVII Encontro Nacional de Ensino de Química, 2014.

RIBEIRO, M. A. P. *Filosofia e Química: Miscíveis- Quais as implicações da Filosofia da Química para o Ensino Médio?* XIV ENEQ, 2008.

RIBEIRO, M.A.P. *Integração da Filosofia da química no currículo de formação inicial de professores. Contributos para uma filosofia no ensino*. Tese doutoral. Universidade de Lisboa: Lisboa, 2014.

ROTHBART, D. D. Discovering Natural Kinds Through Inter-Theoretic Prototypes. *Methodology and Science*, [S.l], v.26, 1993, p.171-189.

ROTHBART, D. D. Spectrometers as Analogues of Nature. *Philosophy of Science. Association (PSA)*, [S.l], v.1, 1994, p.141-148.

ROTHBART, D. D.; S.W. SLAYDEN. The Epistemology of a Spectrometer. *Philosophy of Science*, Chicago, v.61, 1994, p.25-38.

ROTHBART, D. D. The dual nature of chemical substance. *Techné*, [S.l], v.6, n.2, 2002, p.106-109.

ROTHBART, D. D. *Philosophical Instruments: Minds and Tools at Work*. Urbana: University of Illinois, 2007.

SCERRI, E.R. The Ambiguity of Reduction, HYLE – *International Journal for Philosophy of Chemistry* 13, 2007, pp. 67-81.

SCERRI, E.R. Philosophy of chemistry: A new interdisciplinary field? *Journal of Chemical Education*, v. 77, n. 4, p. 522-525, 2000b.

SCERRI, E.R. Normative and descriptive philosophy of science and the role of Chemistry. In: DAVIS BAIRD, Scerri, Eric; MCINTYRE, Lee (eds.). *Philosophy of Chemistry: synthesis of a new discipline. Boston studies in the philosophy of science*, v.242, 2006, p.119-128.

SCERRI, E.R. *The Periodic Table: Its Story and Its Significance*. New York: Oxford University Press, 2007.

SCHUMMER, J. Towards a philosophy of Chemistry. *Journal for General Philosophy of Science*, [S.l], v. 28, 1997, p.307-335.

SCHUMMER, J. Scientometric studies on chemistry I: the exponential growth of Chemical substances, 1800-1995. *Scientometrics*, [S.l], v. 39, 1997a, p. 107-123.

SCHUMMER, J. Scientometric studies on chemistry ii: aims and methods of producing New chemical substances. *Scientometrics*, [S.l], v.39, 1997b, p.125-140.

SCHUMMER, J. The philosophy of Chemistry: From infancy towards maturity. In: BAIRD, Davis; SCERRI, Eric; MACINTYLEE, Lee (eds.). *Philosophy of Chemistry: Synthesis of a new Discipline*. Dordrecht: Springer, p. 19-39.

SCHUMMER, J. The Notion of Nature in Chemistry. *Studies in History and Philosophy of Science*, v.34, 2003a, p. 705-736.

SCHUMMER, J. Editorial: Substances versus Reactions. HYLE- *International Journal for Philosophy of Chemistry*, Berlin, v.10, n.1, 2004.

SCHUMMER, J. The Preference of Models over Laws of Nature. HYLE – International Journal for Philosophy of Chemistry in Chemistry. In: *European Review*, v.22, n.1, 2014, p. 87-101.

SECO, M.; ALVAREZ, S.; SALES, J. On books and chemical elements. *Foundations of Chemistry*. New York, v.10, n.2, 2008, p.79-100.

SILVA, L.B. *Concepções de fenômeno químico de docentes formadores e pós-graduandos das áreas de Química e ensino de Química* (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Universidade Estadual de Feira de Santana (UFBA/UEFS), Salvador, 2015.

SILVA, L. B.; BEJARANO, N. R. R.; RIBEIRO, M. A. P. Bachelard: an authentic philosopher of Chemistry. In: *International Society For The Philosophy Of Chemistry*. 28-30/07/2015. Rio De Janeiro. Anais. Rio de Janeiro, 2015.

SJÖNSTRÖM, J. Beyond classical chemistry: Subfields and metafields of the molecular sciences. *Chemistry International*, 28(September–October), 2006, p. 9–15.

SJOSTROM, J. “The Discourse of Chemistry (and Beyond)”, HYLE – *International Journal for Philosophy of Chemistry* 13, 2007, pp. 83-97.

STOKES, D. E. Pasteur’s quadrant. Washington: Brookings institution press. *Scientometrics*, v.39, 1997, p.125-140.

TALANQUER, V. El Químico Intuitivo. *Educación Química*, México, v.16, n.4, 2005, p. 114-122.

VAN BRAKEL, J. On the neglect of the philosophy of Chemistry. *Foundations of Chemistry*. New York, v.1, 1999, p.111-174.

VAN BRAKEL, J. *Philosophy of Chemistry: Between the manifest and the scientific image*. Leuven: Leuven University Press, 2000.

VAN BRAKEL, J. Kant's legacy for the philosophy of Chemistry. In: BAIRD, D., et al. (Eds.) *Philosophy of Chemistry*, Springer: The Netherlands, 2006.

VAN BRAKEL, J. On Pré-history of philosophy of Chemistry. In: International Society For The Philosophy Of Chemistry - *Summer Symposium*, 2012, Leuven, Bélgica.

VIHALEMM, R. Are Laws of Nature and Scientific Theories Peculiar in Chemistry? Scrutinizing Mendeleev's Discovery. *Foundations of Chemistry*. New York, v.5, 2003, p.7-22.

VIHALEMM, R. The autonomy of Chemistry: old and new problems. *Foundations of Chemistry*. New York, v.13, n.2, 2011, p.97-107.

ZIMAN, J. *An introduction to science studies - the philosophical and social aspects of science and technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ZIMAN, J. A ciência na sociedade moderna. In: GIL, F. (Coord.). *A ciência tal qual se faz*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1999, p. 437-450.

ZIMAN, J. *Real science - what is, and what it means*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

O QUE É *ÁSKESIS* NA FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT?

Carlos Eduardo Gomes Nascimento¹

RESUMO: O presente artigo é resultado da comunicação apresentada no II Encontro de Filosofia da Bahia (EFIBA). Pretende-se estabelecer uma perspectiva filosófica acerca da prática da *áskesis* na filosofia, a partir da genealogia do sujeito de Michel Foucault, enquanto condição de possibilidade na criação de novos modos de existência. A *áskesis*, na cultura de si da filosofia antiga, consistia em práticas ou exercícios filosóficos no curso da existência do sujeito, tendo como princípio o cuidado de si (*epiméleia heautoú*). Neste sentido, o texto investiga as raízes da hermenêutica do sujeito na experiência da *áskesis*, o trabalho de si sobre si, no diálogo “Alcíbiades I” de Platão, identificando a relação filosófica entre o cuidado de si e o conhecimento. E busca compreender o desaparecimento do cuidado de si no período moderno. Por fim, o texto vem expor a *áskesis* foucaultiana, repensando o cuidado de si, através das práticas de si na afirmação da filosofia como modo de vida para o sujeito constituir a si mesmo na

ontologia do presente, por um exercício filosófico de livre criação de si, por uma estética do sujeito como obra de arte.

PALAVRAS-CHAVE: *Áskesis*, Michel Foucault e estética.

ABSTRACT: This article is the result of the communication presented at the II EFIBA. The text intends to establish a philosophical perspective on the practice of askesis in philosophy, from the genealogy of the subject of Michel Foucault, as a condition of possibility to create new modes of existence. The *askesis*, the culture of the self, at the ancient philosophy, consisted of practical or exercises in the course of the existence of the subject, based on the principle “care of the self” (*epimeleia heautou*). The text traces the roots of the hermeneutic of the subject in the experience of *askesis*, the dialogue "Alcibiades I" of Plato, identifying the philosophical relationship between the care of the self and knowledge. And seeks to understand the disappearance of the care of the self in the modern period. Finally, the text comes expose Foucault's askesis, rethinking the care of the self, through the practices of the self in the philosophy as way of life for the subject constitute itself in this ontology of the present, by a philosophical exercise of free creation itself, by an aesthetic of the subject as a work of art.

KEYWORDS: *Áskesis*, Michel Foucault and aesthetics.

1. ÁSKESIS UMA AFIRMAÇÃO DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

A presente comunicação analisa a hermenêutica do sujeito de Michel Foucault, seguindo a genealogia como instrumento de investigação filosófica para perscrutar a constituição do sujeito, a partir do sentido filosófico da *áskesis*, “uma experiência modificadora de si no jogo da verdade” (FOUCAULT, 1984, p.13), a fim de buscar “a singularidade dos acontecimentos, espreitando-os lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos” (FOUCAULT, 1999, p. 12). Com efeito, o objetivo da comunicação é explorar o sentido das práticas de si na filosofia, sob a ótica de Michel Foucault, capazes de constituir uma experiência modificadora do sujeito na ideia de *áskesis*, por uma intensificação da subjetividade pelo exercício de uma vida examinada na constituição estética do sujeito.

Para Foucault, a relação entre sujeito e a verdade na filosofia antiga se deu principalmente por dois grandes princípios filosóficos sobre os quais o sujeito podia se constituir estilisticamente como obra de arte: o princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoú*) e do dizer a verdade (*parrésia*), essenciais no pensamento e modo de vida filosófico das *polis* gregas, estes princípios representavam a

prática da liberdade na ética de vida espiritual e política dos indivíduos, enquanto fundamento estético da arte de viver.

Desse modo, Foucault, na “Hermenêutica do Sujeito” (1982), “Governo de si e dos outros” (1983) e “Coragem da Verdade” (1984) explorou as escolas da filosofia antiga, observando que a *áskesis* consistia no trabalho espiritual de transformação dos indivíduos inerente ao modo de vida filosófico. A *áskesis*, entre os antigos, tinha o sentido de uma preparação para o acontecimento da vida, a *paraskheué*, conforme escreve Foucault sobre esta prática de si: “Esta formação, esta armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é o que os gregos chamavam de *paraskheué*” (FOUCAULT, 2006, p.115).

A cultura de si grega foi um modo de vida da filosofia antiga, que se encontrava obscurecida e pouco estudada, até a investigação de Foucault sobre a genealogia ética do sujeito. A cultura de si era um modo de vida que se constituía essencialmente no trabalho pela *áskesis*, exercícios ou técnicas, na ação estética do sujeito sobre si mesmo na prática da liberdade criadora de uma ética. Na “Hermenêutica do Sujeito” (1982), sobre esta prática filosófica antiga, Foucault disse:

Forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*) (FOUCAULT, 2006, p. 20).

Nesse sentido, o pensamento de Foucault investiga a *áskesis* enquanto uma prática ética do sujeito criador de si, não sujeitado aos estatutos de uma política moral, pois a *áskesis* “não é uma maneira de submeter o sujeito à lei” (FOUCAULT, 2006, p.383). A problemática filosófica de Foucault explora a suspeitada produção de jogos de verdade na constituição da subjetividade na “ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia histórica de nós mesmos” (FOUCAULT, 2009, p.21). Mas, então como fica a *áskesis* diante dos jogos de verdades na modernidade?

A prática da *áskesis* será, entre outros temas filosóficos, responsável pela análise filosófica de Foucault sobre historicidade do sujeito, para desvelar o ser do presente, por meio de outra perspectiva na relação entre o sujeito e verdade, explorando os modos de vida da cultura de si grega; Foucault esclarece uma outra perspectiva filosófica sobre a relação da filosofia com a espiritualidade, pouco presente na modernidade. A filosofia modernamente, segundo Foucault, é vista enquanto uma “forma de

pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2006, p.19). Já, as práticas de si essenciais na constituição da subjetividade ligadas ao fenômeno da espiritualidade, também se constituíam por um conjunto de experiências na filosofia antiga da cultura de si, tais práticas de si, a *áskesis*, foram desaparecendo do pensamento filosófico moderno. Nesse sentido Foucault esclareceu que:

Durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados (FOUCAULT, 2006, p.21).

Para Foucault, sem a espiritualidade que esteve indelevelmente ligada à vida dos filósofos da antiguidade, a realização tão somente do ato filosófico pelo conhecimento, “jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito” (FOUCAULT, 2006, p.21),

sendo indispensáveis a *áskesis*, as práticas de si. A filosofia e a espiritualidade se vinculavam pelo princípio do cuidado de si, no qual o sujeito realiza sobre si mesmo um trabalho estético de modificação e criação sobre sua existência, porque é o cuidado de si que “designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2006, p.21).

O *ethos*, o modo de vida na cultura de si, está vinculado à existência da *áskesis* como prática de si na constituição da subjetividade da vida dos filósofos na antiguidade, pelo princípio do cuidado de si, princípio fundamental desde a escola pitagórica e em todas as escolas filosóficas da antiguidade, até os estoicas e epicuristas, do século II depois de Cristo. A relação entre o sujeito e a verdade está na maneira como se vive, correspondendo a manifestação da verdade da vida filosófica do sujeito, assim Foucault diz que o *ethos* filosófico se encontra na prática do cuidado de si, porque “a existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 312).

Foi assim que surgiu a filosofia na cidade, através do *ethos* filosófico praticado por Sócrates na *Ágora*, ganhando a dimensão da alteridade, pela exortação aos cidadãos da cidade de Atenas ao princípio do cuidado de si, criadora de uma estética da existência pública. Com efeito, Sócrates defendeu a filosofia como um modo de vida, conforme relata Platão em sua “Apologia de Sócrates”:

Ateniense, cidadão da maior cidade e mais célebre por sabedoria e poder, não te envergonhes de pensar em acumular o máximo de riquezas, fama e honras, sem te preocupar em cuidar da inteligência, da verdade e da tua alma, para que se tornem tão boas quanto possível? (PLATÃO, 1972, p. 160).

Neste sentido, o questionamento filosófico de Sócrates reverberou pela filosofia na antiguidade, segundo diz Rocha (2014, p.244): “Sócrates marca aí um momento fundamental nessa coragem da verdade”, levado às últimas consequências na escola cínica por Diógenes, o “Sócrates furioso”, isto é, as práticas de si da filosofia constituem a subjetividade como um exercício da criação ética por uma estética do sujeito para uma vida verdadeira, assim diz Foucault:

O que me impressionou é que na ética grega as pessoas se preocupavam com sua conduta moral, sua

ética, suas ligações com elas próprias e com os outros (...). A segunda observação é que a ética não estava relacionada a nenhum sistema social – ou pelo menos legal-institucional (...). O terceiro ponto a observar é que o que os preocupava, seu tema, era constituir um tipo de ética que era uma estética da existência (FOUCAULT, 2014, p. 216).

A ética na cultura do cuidado de si da filosofia socrática vem a ser uma condição de possibilidade para o sujeito se construir livremente, através de estética da existência que se opunha ao discurso da retórica dos sofistas, que eram pagos para transmitir o saber na formação dos cidadãos atenienses. A partir do pensamento socrático, a filosofia da cultura de si se constituiu publicamente enquanto um modo de vida, em que a *áskesis* filosófica, a relação do sujeito e verdade, consistia em práticas ou exercícios do cuidado de si na estética do sujeito. Assim diz Foucault:

A *askesis*, longe de designar a renúncia a si mesmo, implica a consideração progressiva de si, o domínio de si — um domínio ao qual se chega não renunciando a realidade, mas adquirindo e assimilando sua verdade. O objetivo final da *askesis* não é de preparar o indivíduo para outra realidade, mas permitir-lhe chegar à realidade deste mundo

(...) A *askesis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade e transformá-la em um princípio de ação permanente. A *aletheia* se torna o *ethos*. É um processo de intensificação da subjetividade (FOUCAULT, 2014, p. 282).

Mas como se dava na filosofia antiga a transformação de si pela *áskesis* filosófica? E como se pensar a *áskesis* ao ser do presente?

2. ÁSKESIS ENTRE O CUIDADO DE SI E CONHECIMENTO DE SI

Para isso, é de fundamental importância a leitura que Foucault fez do diálogo “O primeiro Alcibíades” de Platão, observando que ainda na filosofia antiga ocorreu o recobrimento do princípio do cuidado de si pela máxima de consulta ao oráculo de Delfos, o “conhece a ti mesmo”. Esta é uma problemática que Foucault chama de “paradoxo do platonismo” sobre a genealogia do sujeito, que significou um duplo jogo que terá forte impacto não apenas no pensamento antigo, mas também sobre o pensamento moderno. Sobre este paradoxo no “O primeiro Alcibíades” de Platão, disse Foucault (2006, p.98): “recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo,

reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências”, ou seja, o processo de conhecimento e o acesso à verdade se davam mediante a máxima délfica do conhecimento de si e o cuidado de si, por uma ascética do reconhecimento do divino em si mesmo.

No diálogo “O primeiro Alcibíades” de Platão se observa o seguinte, quando Sócrates diz para Alcibíades (129 a): “o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que poderemos saber se nos desconhecemos” (PLATÃO, 2007, p. 275). Posto que, o “conhece a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) se constituiu na tradição filosófica, como questão fundadora da relação entre sujeito e verdade (FOUCAULT, 2006, p.5), principalmente na filosofia platônica como preceito fundamental que possibilitava ao sujeito conhecer, em que, para ter acesso à verdade era preciso conhecer, conforme analisou Foucault:

Nos textos gregos e romanos, a injunção para se conhecer a si mesmo está sempre associada a outro princípio que é o cuidado de si, e é essa necessidade de cuidar de si que torna possível a aplicação da máxima délfica. Essa ideia, implícita em toda a cultura grega e romana, torna-se explícita a partir do “Alcibíades I” de Platão (FOUCAULT, 2014, p.268).

Mas conhecer o quê? Onde está a verdade? Disse Sócrates em “O primeiro Alcibiades” de Platão (130c): “o homem no caso de ser alguma coisa terá de ser forçosamente alma” (PLATÃO, 2007, p. 278) e, para que tenha acesso à verdade que está na alma, o homem deve não só cuidar de si (alma), mas também conhecer a alma. Mas como conhecer a alma? A “alegoria da caverna” no livro VII da “República” de Platão apresenta esse trabalho filosófico, no sacrifício do homem que estava aprisionado na caverna com outros e volta à caverna para ensiná-los a cuidar de si. Assim também, como na “Carta VII” de Platão que diz sobre a importância da *áskesis* como um trabalho filosófico de conhecimento e cuidado com a alma, pela forma de vida que advém do trabalho sobre si mesmo, “é preciso indicar que todo assunto exige trabalho e que do trabalho vem a fadiga, não sendo possível viver de outro modo sem ganhar força por si próprio, só o filósofo é capaz de suportar a fadiga do trabalho ao praticar tudo o que for necessário à filosofia” (PLATÃO, 2013, p.87).

Neste sentido, a *àskesis* platônica para conhecer cuidar da alma consiste essencialmente num exercício epistêmico que se dá pelo diálogo na transformação estética e ética de si na companhia do outro. Nesse movimento sobre a alteridade, surge o “paradigma da visão”, também expresso em “O primeiro Alcibiades” de Platão, conforme podemos

observar quando Sócrates exorta Alcibíades à vida filosófica antes da vida política, pelo trabalho sobre si, isto é, pela *áskesis* como um movimento de transformação na prática de si na presença do outro, segundo o diálogo “O primeiro Alcibíades” (133c):

Sócrates: “Se o olho quiser ver a si mesmo precisará contemplar outro olho, [pois o mesmo será] com relação à alma, meu caro, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para alma na porção em que reside a sua virtude e inteligência?”

Alcibíades: “Parece-me que sim, Sócrates”.

Sócrates: “É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo” (PLATÃO, 2007, p. 2083).

Este é um exemplo de um movimento ascético para o conhecimento de si criando condições para que a alma atinja o divino, para que a alma com inteligência contemple e engendre o divino, pois conhecer a si mesmo possibilita cuidar da alma, pois só assim Alcibíades “saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, conduzir-se como se deve, saberá governar a cidade” (FOUCAULT, 2006, p. 90),

para que governando a cidade possa cuidar de si e cuidar dos outros.

A filosofia antiga trazia duas questões para a *áskesis* filosófica; a primeira era o conjunto de exercícios para o cuidado de si, isto é, sobre “quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?”; a segunda, acerca da máxima délfica “conhece a ti mesmo” sobre o problema “como ter acesso à verdade?”. Neste sentido, se observa que o cuidado e o conhecimento constituíram a dinâmica do modo de vida na cultura de si dos filósofos da antiguidade principalmente para os platônicos, em que o “cuidado de si” e o “conhece a ti mesmo” eram a obra do sujeito da cultura de si na liberdade estilística de constituir a si mesmo. Francis Wolff analisa no texto “Eros e *Logos*: a propósito de Platão e Foucault”, que “Platão inaugura uma racionalidade de longa duração, aquela na qual já podemos reconhecer nossa ciência moderna (...) nossa própria ordem do discurso, atravessada pela nossa própria vontade de verdade” (WOLFF, 1992, p. 148). Assim, Foucault vai buscar compreender na hermenêutica do sujeito a dissociação na modernidade da filosofia do conhecimento e o cuidado de si que ficou obscurecido.

3. *ÁSKESIS* NO MODO DE VIDA DA “ONTOLOGIA DO PRESENTE”

A genealogia do sujeito, de Michel Foucault, identificou o fenômeno da “governamentalidade”, conceito que se dá pela maneira como os homens elaboraram um saber sobre si mesmo, criando processo de subjetivação às técnicas de poder. Tais técnicas constituíram um indivíduo sujeitado na “ontologia do presente” através de dispositivos como a disciplina e o controle. Com isso, ao questionar o modo de vida dos sujeitos na “ontologia do presente”, Foucault percebeu que o pensamento na modernidade obscureceu o princípio filosófico do cuidado de si em favor do paradigma do conhecimento puro ao acesso à verdade por uma consciência clara e distinta, que tudo pode saber e conhecer, inclusive a si mesmo, e que constituiu a subjetividade do ser do presente.

Foucault denomina esta virada na história do pensamento de “momento cartesiano”, que se deu na modernidade, quando o indivíduo se torna sujeito do conhecimento na crença de uma consciência que tudo é passível do saber, uma incontável vontade do saber, inclusive ao estabelecer padrões do saber da racionalidade científica ao modo de vida dos sujeitos, assim disse Foucault:

Certamente, entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa. Compreende-se, porém, por que, a partir deste procedimento, o princípio do *gnôthi seautón* como fundador do procedimento filosófico, pôde ser aceito, desde o século XVII, portanto, em certas práticas ou procedimentos filosóficos. Mas, se, pois, o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnôthi seaulón*, ao mesmo tempo muito contribuiu, e sobre isto gostaria de insistir, para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno (FOUCAULT, p.19).

Nesta perspectiva, a modernidade obscureceu as práticas de si do princípio do cuidado de si, pois a nossa tradição filosófica moderna requalificou o conhecer a ti mesmo sobre o cuidado de si. O modo de existência do sujeito se constituiu na modernidade, segundo Foucault, por diferentes maneiras e jogos de verdade, sob os efeitos da vontade do saber, que são apreendidos na multiplicidade discursiva e nas técnicas de poder utilizadas sobre os sujeitos para classificá-los e nomeá-los, isto é, normatizar os sujeitos, por dispositivos de poder estabelecidos, seja por discursos, como a economia, psiquiatria, biologia, criminologia etc., que constituíram sobre o sujeito um

sistema de disciplina e controle, institucionalizado pelo sistema jurídico positivo, garantidor das relações de trabalho e da educação formal, condicionantes do processo de sujeição sobre o ser do sujeito moderno.

A *áskesis* perde espaço para a vontade do saber criadora de outras práticas de poder sobre o sujeito, como é o exemplo da confissão, uma técnica de subjetivação, que para Foucault, se constituiu como uma estratégia do poder no processo de sujeição do sujeito, pois na confissão o sujeito tem a obrigação de dizer quem ele é; é pela confissão que é possível o acesso à verdade mediada por diretor de consciência (padres, médicos, professores etc.) especializado em um saber, para qualificar e quantificar as fontes de desejo e prazer, isto é, na definição do comportamento da vida do sujeito.

Neste sentido, a modernidade deu novo caráter ao instituto da confissão, pois deixou de pertencer tão somente ao religioso para se tornar uma tecnologia do poder por meio de teorias psiquiátricas, que se vincularam à instituição jurídica, em que a verdade é diagnosticada pelo saber especializado do cientista; que pode determinar, então, criminalizar sobre o modo de vida do sujeito, estigmatizando o sujeito no espaço público, seja como um louco, criminoso, delinquente, pervertido, encerrados em instituições de tratamento disciplinar, a fim de excluir os anormais da normalidade social. Porém, esse procedimento

se dá pelo jogo de verdade, em que o próprio sujeito que confessa uma subjetividade a ser subjugada, insere padrões estabelecidos por um controle do saber, isto é, a verdade é operada como em um jogo produzido por uma rede difusa de poder e saber, em que o sujeito deve assumir um corpo dócil. Assim sendo, a confissão criou um padrão ético para o sujeito, não apenas circunscrita a moral, mas também à aplicação da lei, que se dava em julgamentos e execução de sentenças condenatórias na praça pública, assim diz Foucault:

Na sociedade ocidental o homem se torna um sujeito confidente, quando a confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se crimes, pecados, os pensamentos e desejos; confessam-se o passado e os sonhos (FOUCAULT, 2005, p. 59).

A elaboração discursiva seja filosófica, teológica e científica adquiriu um caráter de vinculação à ideia de verdade sobre a vida do sujeito, de como os sujeitos devem ser e agir em público ou na intimidade, pois nas “sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção de verdade” (FOUCAULT, 2005, p. 58). Essa formação discursiva da

verdade sobre o sujeito vem a ser fonte de pesquisa da “arqueogenealogia” de Foucault, pois é no “corpo que se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos” (FOUCAULT, 1999, p.19). Assim Foucault põe em xeque o ideal de verdade fundado na vontade de saber que subjugou o sujeito, sujeitando-o em uma produção de verdades por tecnologias de poder, constituídas para moldar, educar e “curar” o corpo, o espírito e o desejo dos seres humanos.

4. CONCLUSÃO: *ÁSKESIS* FOUCAULTIANA

A proposta feita por Wolff (1992, p.148) colocou que a melhor maneira de ler Foucault não é comentá-lo, mas trabalhá-lo, isto é, praticar a sua filosofia. Neste ponto, a presente comunicação compreende que o cerne do debate filosófico na constituição genealógica do sujeito de Foucault deve buscar as experiências da *áskesis* filosófica, exercícios e técnicas de si na filosofia de Foucault, enquanto condição de possibilidade para uma nova constituição do ser do presente na resistência ao processo de subjetivação de técnicas de poder e tecnologias da vontade de saber normalizadoras dos dispositivos de disciplina e controle na modernidade.

Como seria possível resistir? Em meio ao processo de subjetivação sobre a constituição do ser do presente por

jogos de verdade, técnicas do poder e tecnologias da vontade do saber, que constituíram a disciplina e controle para os sujeitos na modernidade, desse modo questiona Foucault (2006, p. 219): “Qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver; como devo viver enquanto indivíduo, enquanto cidadão?”. E assim pensando a prática da *áskesis* filosófica, será que a experiência filosófica da cultura de si na antiguidade pode responder a ontologia do presente? Para Foucault, é possível repensar a *áskesis* filosófica antiga e as técnicas de si, porém “não significa encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema, levantado em um outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 2006, p. 252). Mas segundo se observa na análise de Foucault sobre a experiência filosófica da *áskesis* pelo cuidado de si, é possível poder criar outro espaço de resistência, diferente da prática dos antigos, que questione permanentemente o fundamento de uma moral baseada na produção de regras e normas exteriores, pois foi na cultura de si antiga que houve uma experiência filosófica no exercício da ética enquanto prática da liberdade, uma estilística da existência que possibilitou ao sujeito intensificar a subjetividade; transformar a realidade; criar a sua verdade sobre seu corpo e espírito.

Com efeito, a filosofia de Michel Foucault se apresenta enquanto vivência filosófica, por outra experiência ética e estética ao ser do presente, uma

“eitopoiesis”, a transformação da verdade em prática de vida, o *ethos*. A estética da existência é o *ethos*, que se constitui então como a possibilidade do sujeito se metamorfosear, semelhante a uma obra de arte, resultado do trabalho de si sobre si e de técnicas pelo princípio filosófico do cuidado de si, assim Foucault observa:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas nossas vidas não? (FOUCAULT, 2014, p. 215).

Neste sentido, a *áskesis*, enquanto trabalho de si sobre si mesmo é uma obra criada pelo sujeito no seu próprio corpo e alma, e representa uma permanente experiência espiritual do pensamento na modificação do ser do sujeito ético, diferente do sujeito da moral ascética da renúncia a si religiosa. Posto que a relação entre a *áskesis* e a vida do sujeito se dá estilisticamente como arte, que tem como ponto de ligação o princípio filosófico do cuidado de si, assim nos lembra Foucault: “nenhuma técnica pode ser adquirida sem exercício; não se pode mais aprender a arte de viver (*technê tou bíou*) sem uma *áskesis* que deve ser

compreendida como um treino de si por si mesmo” (Foucault, 2006, p. 146).

Com isso, repensar a prática da *áskesis* se torna essencial na criação de uma estilística da existência em que o modo de vida e agir é a verdade do ser do sujeito em se constituir eticamente, resistindo aos discursos e técnicas de poder, para isso o sujeito deve ter a coragem em assumir a sua verdade, rompendo com a ideia de uma moral do indivíduo da modernidade. Para Foucault, o princípio filosófico do cuidado de si, obscurecido pela normalização da vontade de saber, cria a agitação e inquietude no curso da existência, pois é o cuidado de si que configura a atitude filosófica para o sujeito. Diz Foucault:

A filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: Ocupa-te de ti mesmo, ou seja: Constitua-te livremente pelo domínio de ti mesmo (FOUCAULT, 2006, p.287).

A *áskesis* foucaultiana não se apresenta uma receita de como se deve viver, mas cria a dimensão filosófica da suspeita acerca dos domínios de saber e dispositivos de

poder; a *áskesis* filosófica foucaultiana é a crítica ao modo de viver na modernidade que se constituiu uma subjetividade por práticas da verdade sobre o sujeito. A jornada filosófica de Foucault sobre a genealogia do sujeito é uma defesa da filosofia enquanto escolha de vida; é a transgressão, a luta e enfrentamento permanente das dependências moral, sexual, política e cultural no curso da existência. A filosofia pertence à prática e a experiência do cuidado de si, que possibilita a transformação do sujeito no ato de criar outra vida na ontologia do presente.

NOTAS

¹ Mestrando em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).
E-mail: carlos_gomes02@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade. O governo de si e dos outros II. Curso dado no Collège de France. (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos, volume V: Ética, Sexualidade e Política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos, volume IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: Vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. Tradução de Dion Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

- PLATÃO. *Carta VII*. Editora Loyola: Rio de Janeiro. 2013.
- PLATÃO. *Alcebiades*. Tradução Carlos Aberto Nunes. Editora UFPA: Pará, 2007.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- PLATÃO. *A república*. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 2000.
- ROCHA, J. A. C. *Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.
- WOLFF, F. *Eros e Logos: a propósito de Platão e Foucault*. In: Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, n. 19: 135-164, 1992.

UMA LEITURA FOUCAULTIANA DA RELAÇÃO CONJUGAL DOS ANTIGOS

Ana Lúcia dos Santos E Santos¹

RESUMO: No presente texto, pretendemos abordar a relação conjugal na ética antiga, elaborando reflexões que de início mostrem como o indivíduo antigo se portava diante da prática dos prazeres, bem como era a relação entre os casais, o escravo, o rapaz e a concubina. Para os antigos, importava a maneira como se procediam diante das práticas dos prazeres, a maneira como mantinham o domínio de si e não como constituir uma moral que delimitasse o certo e o errado. Importavam-se com a maneira de como se manter temperante, sendo capaz de ter um autocontrole sobre si mesmo e também poder governar a cidade. É nessa conjuntura que teremos subsídios para a análise da relação conjugal, a qual as mulheres deviam obediência ao homem e seu esposo, e o homem devia obediência a si mesmo, uma vez que necessitava manter-se moderado para isso.

PALAVRAS-CHAVE: Temperança, prazer, prática, relação conjugal.

ABSTRACT: In the present text, we intend to approach the conjugal relationship in the old ethics, elaborating reflections that at first show how the old individual behaved before the practice of the pleasures, as well as was the relation between the couples, the slave, the boy and the concubine. For the ancients, it mattered how they proceeded in the face of the practices of pleasures, the way they maintained self-control and not how to constitute a morality that delimited right and wrong. They cared about how to remain temperate, being able to have self-control over themselves and also be able to govern the city. It is at this juncture that we will have subsidies for the analysis of the conjugal relationship, to which women owed obedience to man and her husband, and man owed obedience to himself, since he needed to remain moderate for it.

KEYWORDS: Temperance, pleasure, practice, marital relationship

Em sua obra, *História da sexualidade II, O Uso dos prazeres* (1984), Michel Foucault aborda a ética antiga, especificamente como os antigos se portavam diante dos prazeres. Em todo o percurso da análise dos antigos, Foucault (FOUCAULT, 2014 d, v: IX, p. 216) tentou verificar o porquê de a modernidade tentar fazer do comportamento sexual uma questão moral. Desse modo, ao analisarmos a ética antiga perceberemos que o interessante para os antigos era a maneira como se conduziam diante das práticas dos prazeres, a maneira como mantinham o controle de si. Em outras palavras, as culturas Greco-romanas se importavam com uma arte de viver, de ser capaz de ter um equilíbrio sobre si mesmo para também poder governar a cidade. Dessa maneira, Foucault quis entender como a atividade sexual foi constituída como problema moral através de técnicas de si, técnicas essas que permitiriam o domínio sobre os prazeres e os desejos.

Dessa maneira, Foucault afirma existir uma enorme dificuldade em encontrar nos gregos uma noção parecida com a noção moderna de sexualidade, qual seja, “uma noção que se refira: A uma entidade única e que permita agrupar como sendo da mesma natureza, derivando de uma mesma origem ou fazendo intervir o mesmo tipo de causalidade, fenômenos diversos” (FOUCAULT, 1984, p. 47). Por mais que os gregos utilizassem um vasto vocabulário para fazer referência às práticas sexuais, de

forma geral, no que dizem respeito às relações sexuais, os termos referidos são vagos. Na antiguidade não existia a noção de sexualidade tal como a modernidade a aborda, o que existiam eram os *aphrodisia*². De acordo com Foucault, para os gregos existia a substância ética, que “eram atos ligados em sua unidade ao prazer e ao desejo; eram o que eles chamavam de *aphrodisia*; os quais eram tão diferentes da ‘carne’ cristã quanto a sexualidade” (FOUCAULT, 2014 d, v: IX, p. 224). Foucault (1984, p. 47) traz para o texto o adjetivo “*Ta aphrodisia*”, utilizado pelos gregos, sublinhando que a “diferença entre os conjuntos nocionais torna difícil a tradução exata do termo”, e que a ideia moderna de “sexualidade” abarca um campo bem maior e visa outra realidade, pois possui funções diferentes. Daí a importância de analisar os quatro tipos principais de “problemas” - a propósito do corpo, do casamento, dos rapazes e da verdade³ - que se relacionam com a conduta sexual, ao “distinguir alguns traços gerais que lhes serviram de quadro de referência porque eram comuns às diferentes reflexões sobre os *aphrodisia*” (FOUCAULT, 1984, p. 48).

Ao mencionar os *aphrodisia*, Foucault esclarece que os gregos não deram nenhum testemunho em seu pensamento histórico que esteja relacionado ao cuidado de delimitar o que entendiam por *aphrodisia* do ponto de vista da lei, “quer se tratasse de fixar a natureza da coisa designada, de delimitar a extensão de campo, ou de

estabelecer o catálogo de seus elementos” (FOUCAULT, 1984, p. 51). Não faria sentido a pergunta pelo quadro que definisse o legítimo, o permitido ou o normal, com relação aos gestos proibidos para os antigos, diferentemente do que acontece com as doutrinas cristãs, a qual o pastor delimita o que fazer ou evitar, quais carícias iniciais são permitidas e etc. Tampouco estava em indagação, no campo dos *aphrodisia*, algo que estivesse relacionado ao cuidado da questão da carne para os cristãos e da sexualidade para a modernidade. O que existiam eram preocupações sobre a melhor idade para casar e ter filhos, as estações mais propícias para se praticar as relações sexuais. Com efeito, os antigos tratavam da questão do prazer, delimitando o que entendiam por prazer, isso acontecia na conjuntura dos *aphrodisia*.

No que concerne às figuras do macho e da fêmea, a experiência da carne é comum tanto em um quanto no outro, mesmo não tomando a mesma forma. Nessa conjuntura os *aphrodisia* são considerados atividades que implicam a participação de dois atores, funcionando da seguinte forma: cada um terá o seu papel e sua função, a qual diz quem exerce e sobre qual é exercida a atividade. Na concepção de Foucault (1984, p. 60), a linha que delimita a função e o papel, passa especificamente entre o homem e a mulher, uma vez que existe uma enorme diferença entre o mundo dos homens e o das mulheres em muitas sociedades

antigas. Dessa forma, os atores ativos são os homens, que exercem as atividades, já os passivos são as mulheres, os rapazes e escravos, que são os objetos de prazer; e “o excesso e a passividade são, para o homem, as duas formas principais de imoralidade na prática dos *aphrodisia*” (FOUCAULT, 1984, p. 61).

Segundo Foucault (1984, p. 61), o ato e o prazer não devem ser considerados maus, pois eles tendem a restaurar um modo de ser mais completo do homem, sendo aí, a atividade sexual vista de forma natural, pois é a partir dela que é possível a espécie se reproduzir. Essa é a principal tarefa do relacionamento conjugal, de modo que ao esposo era recomendado ter filhos somente com sua esposa, a fim de preservar a legitimidade dos filhos. Contudo, segundo Foucault, por mais natural que seja, é necessário atenção e cuidado do homem nas suas práticas. Nas palavras de Foucault:

Por mais natural e mesmo necessária que possa ser, ela não é menos objeto de um cuidado moral; ela pede uma delimitação que permita fixar até que ponto, e em que medida, é conveniente praticá-la. Entretanto, se ela pode ter algo a ver com o bem e com o mal, não é detrimento de sua naturalidade, ou porque esta teria sido alterada, é em razão mesmo da maneira pela qual a natureza dispôs (FOUCAULT, 1984, p. 62).

Foucault (1984, p. 63) elucida que, para os gregos, os prazeres são marcados por dois traços. O primeiro seria o caráter inferior: O prazer sexual aí seria tido como não portador de males, mas inferior porque é comum aos animais e aos homens. O segundo caráter é o do prazer condicionado e de extrema vivacidade. O filósofo francês faz a retomada do pensamento grego não com o intuito de vivenciar a ética grega, e sim para compreender e problematizar, a partir dos antigos, o prazer na modernidade.

Ora, se o filósofo francês analisa a ética antiga não querendo justificar as interdições, não estamos caindo em um paradoxo? Os gregos praticaram, ainda que de modo velado ou com reservas, a relação entre homens e rapazes, contudo, os filósofos da época criaram uma moral de abstenção. Os gregos também admitiram que os homens pudessem ter relações fora do casamento, no entanto os moralistas criaram o princípio, segundo o qual, o homem só poderia ter relação com sua esposa. Os gregos não viam a atividade sexual como um mal, porém os médicos da época se inquietaram com a relação entre a atividade sexual e a saúde. Segundo Foucault (1984, p. 125), à primeira vista sim, parece existir um paradoxo. No entanto, no que diz respeito às relações entre atividades sexuais e saúde, por exemplo, a organização dessa atividade não se definia na

relação entre o normal e o anormal, entre o saudável e o patológico.

De acordo com Foucault (1984, 174), os gregos não procuraram com a arte erótica desenvolver o ato sexual e também não desenvolveram uma legitimação institucional como ocorreu com o cristianismo. O que caracteriza a ética antiga é uma relação de si para si mesmo, a possibilidade de um sujeito que é mestre de sua própria conduta, que deve saber quando convém ou não praticar determinado ato. Assim, Foucault (1984, p. 145) esclarece que os *aphrodisia* são considerados em blocos, como uma atividade onde o que importa é “se ela ocorre, com que frequência, e em que contexto”. As culturas greco-romanas e helenísticas, a partir do século IV a. C., criaram um preceito de grande importância para a sua época e para as culturas ulteriores. Foucault (2014 d, v: IX, p. 228) denomina esse preceito de “cuidado de si”, *epimeleia*⁴ *heautou*. Interessam-nos, em primeira instância, no conceito de “cuidado de si”, as inúmeras técnicas ascéticas desenvolvidas e posteriormente atribuídas ao cristianismo. O termo grego *epimeleia* pode ser entendido como o “cuidado de si”, no entanto, de acordo com o pensamento foucaultiano, não devemos tomar esse conceito apenas como uma preocupação, uma vez que representa muito mais que uma preocupação. É um conjunto de ocupações, tais como: atividades da casa,

tarefas de dever do príncipe, cuidados com os doentes e obrigações com os deuses e com os mortos.

Segundo Foucault (2014b, p. 54), nas culturas greco-romanas e helenísticas era notável o crescimento de um fenômeno conhecido como “individualismo”. Fenômeno que ocupou espaços cada vez maiores, no que diz respeito a aspectos privados da existência. No entanto, não eram as autoridades públicas que davam conta do desenvolvimento desse fenômeno. Com o enfraquecimento do quadro político e social, as pessoas se envolviam menos com as questões relacionadas à cidade e mais com aspectos voltados para si próprios. Como resultado dessas características, as pessoas insolviam-se cada vez mais, passando a depender de si próprios, buscando na “filosofia regras de condutas mais pessoais” (FOUCAULT, 1984, p. 54).

O “cuidado de si” pode ser caracterizado, brevemente, pela arte da existência, em que e forma o princípio do cuidado consigo, o qual surge para fundamentar a necessidade de comandar e organizar as práticas voltadas a esse cuidado. Desde a época socrática⁵, existiam relatos que recomendavam o “cuidado de si”, os quais afirmavam que o essencial não era o cuidado com as riquezas, com a honra, era o cuidado com a alma. Segundo Foucault, o “cuidado de si” tornou-se um imperativo que veiculou por doutrinas diferentes, tomando a forma de um comportamento, de uma atitude, de uma forma de viver. Conforme o filósofo

francês é no quadro da cultura de si, que foram desenvolvidas as primeiras reflexões sobre a moral dos prazeres. Dessa maneira, o que à primeira vista pode nos dá indícios de uma “severidade mais marcada, austeridade acrescida” (FOUCAULT, 2014b, p. 86), não pode ser compreendido como um estreitamento das interdições. Nessas condições, o que devemos observar é a forma como o indivíduo deveria se constituir enquanto sujeito moral, uma vez que o desenvolvimento da cultura de si se deu diante de certas modificações que dizem respeito aos elementos que constituem a subjetividade moral.

Dessa forma, é necessário analisar os prazeres sexuais, para entendermos a moral dos prazeres. O prazer sexual enquanto substância ética pertencia à ordem da força, consistindo que o sujeito deveria lutar contra seus desejos, de forma que os dominasse. “A moral sexual exige... que o indivíduo se sujeite a uma arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência” (FOUCAULT, 2014b, p. 87). Em outras palavras, era necessário que o indivíduo vivenciasse essa arte, que por sua vez, baseava-se em princípios da natureza ou da razão.

A cultura de si modificou o modo como o indivíduo trabalhava o “cuidado de si”, uma vez que o lugar do conhecimento se mostrará com mais relevância, tornando-se importante “a tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem-definidos, coloca

a questão da verdade no cerne da constituição do sujeito moral” (FOUCAULT, 2014b, p. 87). Essa concepção de verdade possibilitava questionar como o sujeito era, o que fazia e o que seria capaz de fazer. Importava para os antigos que o indivíduo conseguisse cuidar de si mesmo, aprendendo a ser soberano de si mesmo, uma vez que a soberania assumiria a forma de dominação e especificamente de um “gozo sem desejo e sem perturbação” (FOUCAULT, 2014b, p. 87). Uma forma de entender esse cuidado de si é analisando o casamento e a relação conjugal.

Foucault aborda a questão do casamento e da “fidelidade” a partir do libelo do *Contra Nera*, atribuído a Demóstenes. Com *Contra Nera* foi formulado o aforismo: “as cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo o dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar” (FOUCAULT, 1984, p. 183).

Essa fórmula, segundo Foucault (1984, p. 184), parece repousar sobre um sistema distinto. Isso porque, por um lado, faz funcionar o princípio de uma única esposa legítima, por outro, situa o campo dos prazeres na relação extraconjugal. No aforismo do *Contra Nera*, o prazer não é encontrado no casamento, só nas relações fora do casamento, sendo a finalidade do casamento reproduzir. Nessa fórmula, homens e mulheres tem papeis diferentes,

de um lado, as mulheres, enquanto esposas, tem a obrigação de ter como único parceiro o marido, tendo toda e qualquer atividade sexual no interior da relação conjugal. As mulheres encontravam-se sobre o poder do marido, dando-lhes herdeiros e cidadãos legítimos. Por outro lado, os homens tinham um limite de obrigações para com suas esposas, porém, a exclusividade da relação sexual entre o casal não fazia parte dessas obrigações, “o casamento de um homem não o liga a sexualidade” (FOUCAULT, 1984, p. 187).

O adultério, na moral antiga, não consistia numa ruptura do vínculo por partes iguais dos cônjuges, só era considerado infração à medida que fosse cometido pela mulher: “é o status matrimonial da mulher, jamais o do homem, que permite definir uma relação como adultério” (FOUCAULT, 1984, p. 187). Aqui, é necessário esclarecer que no pensamento grego não houve uma categoria de fidelidade recíproca, essa era uma característica da pastoral cristã, a qual introduziu uma espécie de direito sexual de valor moral, “com efeito jurídico e de efeito religioso” (FOUCAULT, p. 187). Na relação matrimonial da ética antiga, o princípio de um monopólio sexual que obrigava a exclusividade entre os parceiros não se enquadrava, uma vez que a mulher pertence ao homem, mas não ocorre o mesmo com o homem, ele pertence a si mesmo.

Todavia, é preciso que entendamos que essas relações não eram simples, como supostamente poderíamos pensar à primeira vista. De acordo com Foucault (1984, p. 188), seria inexato pensar a conduta da mulher (esposa) como “imperiosamente fixada”, enquanto o homem (esposo) tem total liberdade no que diz respeito à prática dos prazeres. Foucault esclarece que havia testemunhos da existência de ciúmes sexuais, de modo que “as esposas reprovavam comumente os seus maridos pelos prazeres que eles iam buscar alhures, e a mulher volúvel de Eufíleto o censura por suas intimidades com uma pequena escrava” (FOUCAULT, 1984, p. 188).

De modo geral, existiam restrições para o homem que se casava, esperavam-se algumas modificações no seu modo de agir no uso dos prazeres (conduta sexual). Alguns moralistas, segundo Foucault (1984, p. 189), recomendavam que os homens casados não deveriam sentir-se livres para praticar os prazeres como se não fossem casados. Sabemos que a quantidade de relatos e testemunhos é pequena, no entanto, diante do exposto é possível afirmar que nesse momento os moralistas estavam implantando uma nova ética, por assim dizer. Qual o real movimento, se é que há, pelo qual se incitou esse tipo de comportamento, uma vez os homens não eram obrigados, perante a lei, a não praticar os prazeres de forma livre? Consistiria, esclarece Foucault (1984, p. 189), no fato de que a relação entre os esposos e

suas esposas não tinham nenhuma outra função, a não ser aquela que liga a família, aquela que forma uma aliança, com o objetivo de produzir uma descendência legítima. Diferentemente do mundo moderno, a fidelidade, o respeito ao matrimônio e todas as práticas públicas relacionadas à monogamia, não eram regidos por uma lei ou norma, mas por um código moral legítimo e efetivo enquanto emergente da prática cotidiana dos prazeres, em nome de uma estética da existência, e não em função de um princípio transcendental, tal como aquele subentendido no respeito aos mandamentos cristãos. Os homens casados só encontrariam uma descendência legítima à medida que gerassem um filho com a esposa legítima, uma vez que ao se relacionar com uma concubina e dessa relação gerasse uma criança, essa criança não seria considerada herdeiro e nem filho legítimo, afim de que posteriormente pudesse tornar-se um bom cidadão segundo os preceitos da cidade. Nas palavras de Foucault:

O prazer é a única coisa que a cortesã pode dar; a concubina pode proporcionar, além disso, as satisfações da existência cotidiana, mas somente a esposa pode exercer uma certa função pertinente ao seu próprio status: dar filhos legítimos e garantir a continuidade da instituição familiar (FOUCAULT, 1984, p. 190).

Dessa forma, à primeira vista, ao analisarmos a ética antiga, podemos observar a necessidade de uma separação entre os prazeres, as paixões e o casamento. No entanto, de acordo com Foucault (1984, p. 190), essa ideia de separação não resume o que era a ética antiga. Isso porque podemos notar possíveis disparidades, no que diz respeito a esses princípios: por um lado os cidadãos eram conduzidos a viverem com a ideia de que o homem tinha a liberdade perante o uso dos prazeres, fora do casamento; por outro, alguns moralistas defendiam que os homens deveriam mudar seus hábitos após o casamento.

Todavia, podemos cair num paradoxo ao percorrer por esse caminho. O homem (esposo) era livre para praticar seus prazeres com quem achasse conveniente, ou teria que praticá-los exclusivamente com suas esposas? Na concepção de Foucault (1984, p. 190/191), de tanto se querer distanciar a moral austera antiga dos princípios da moral cristã, houve um fenômeno de aproximação.

Tenta-se, frequentemente, reconhecer nesses textos onde a boa conduta do marido é pensada, valorizada e regulada sob a forma da “fidelidade sexual”, o esboço de um código moral ainda inexistente: aquele que imporá simetricamente, aos dois esposos, na mesma obrigação de somente praticar as relações sexuais na união conjugal, e o mesmo dever atribuir-

lhes a procriação como fim privilegiado senão exclusivo. (FOUCAULT, 1984, p. 191).

Ora, de acordo com o filósofo francês, entender os princípios da austeridade filosófica antiga não é fazer uma análise aproximando os antigos dos modernos ou distanciá-los, é antes fazer uma análise que esteja de acordo com os princípios que vigoravam na época: em razão de a ética antiga problematizar a conduta sexual do homem, não com o intuito de valorizar e regularizar a forma de “fidelidade”, a qual se torna presente na ética cristã. Isso porque o homem antigo, antes da “função” de esposo, era um chefe, um chefe da casa, nas funções referentes ao trabalho com a lavoura, com os escravos. Uma autoridade que deveria exercer seu poder perante os subordinados, e é por isso, de acordo com Foucault (1984, p. 192), que a reflexão sobre a boa conduta do homem e o casamento está ligada a uma reflexão da casa e da propriedade doméstica.

Dessa forma, existia uma natureza de obediência tanto no homem quanto na mulher, no entanto com finalidades diferentes. A mulher tinha como obrigação controlar seus prazeres, pois estava sob o poder de seu marido. Já para o homem, a restrição as práticas dos prazeres se fazia devido ao fato do mesmo exercer o poder, tendo então que demonstrar controle e domínio de si. “Não ter relação com o esposo é para a mulher uma consequência do fato de que

ela está sob o seu poder. Não ter relação a não ser com sua esposa é, para o marido, a mais bela maneira de exercer seu poder sobre a mulher” (FOUCAULT, 1984, p. 192).

Assim, o homem vive em um combate constante, sendo possíveis inúmeras vitórias. Porém, “a primeira e mais gloriosa”, na análise de Foucault, é a conseguida sobre si mesmo, e “o mais vergonhoso” dos fracassos consiste em ser vencido por si mesmo. A vitória, caracterizada pela dominação de si próprio, não implica no desaparecimento da vivacidade dos desejos e dos prazeres, sentimentos dominados de forma completa pelo sujeito temperante, é mais um governo que o indivíduo desenvolve sobre si. Foucault esclarece que o temperante, aquele que deseja com moderação e quando convém: “[...] não é aquele que não tem mais desejos, mas aquele que deseja ‘com moderação, não mais do que convém, nem quando não convém” (FOUCAULT, 1984, p. 87). Dessa forma, Aristóteles (1984, p. 97) afirma que o homem temperante não aprecia as coisas proferidas pelo intemperante, e nem as que não devem, ele antes desenvolve uma relação consigo para que possa controlar seus próprios desejos. “Assim, para que o sujeito possa tornar-se temperante e vitorioso, é preciso existir uma relação de si para consigo. Relação essa que Foucault denomina de “heautocrática”⁶, citando o exemplo da vida doméstica, na qual o homem será temperante à

medida que comandar seus desejos, como comanda seus serviços.⁷

É plausível explicarmos que as formas de prazer existentes nos *aphrodisia* não se resumem especificamente naquilo que é considerado pecado (mau), mas também no que pode vir a ser um excesso, que é o caso do homem intemperante⁸. Assim, Foucault faz referência a Aristóteles, o qual se questiona na *Ética a Nicômaco* sobre quem são aqueles que merecem denominação de intemperantes. Para isso, Foucault (1984, p. 53) retoma uma definição restrita do que seria um indivíduo intemperante, segundo Aristóteles, fazendo parte “da intemperança, da *akolasia*, somente os prazeres do corpo”. A concepção de comportamento sexual no gênero humano, especificamente na antiguidade, tem uma dinâmica que é definida pelo prazer no corpo, portanto os *aphrodisia*, ao que parece, são a forma como o indivíduo convive com os prazeres, sejam eles os prazeres corporais, o de beber, o de comer e o das relações sexuais. “O homem que abstém dos prazeres do corpo, e se alegra com a própria abstenção é temperante” (ARISTÓTELES, 2013, p. 34). Essa é uma passagem que demonstra como deveria o homem agir na ética antiga perante o uso dos prazeres. De acordo com Aristóteles (2013, p. 66), a temperança, assim como a coragem, é uma virtude que fazem parte da parte irracional da alma e a prática da temperança é um meio-termo no que se refere ao uso dos prazeres.

Os gregos condenavam a prática da intemperança, pois a intemperança, como já mencionamos, caracterizava-se pelo excesso no que tange aos prazeres do corpo (tato, paladar, sexual). No entanto, é imprescindível salientarmos que ninguém era chamado de temperante, e aqui estamos falando especificamente da coragem, por enfrentar um perigo, ou de intemperante por fugir dele, mas antes, eram chamados de intemperantes aqueles que sofriam mais do que deviam quando alcançavam coisas agradáveis ou quando não alcançavam; e temperantes quando não sofriam com a falta do que é agradável. Desta maneira, esclarece Aristóteles:

O intemperante, portanto, anseia por todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite escolhê-las custe o que custar; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é acompanhado pelo sofrimento), embora pareça um absurdo sofrer por causa do prazer (ARISTÓTELES, 2013, p. 69).

Destarte, o homem temperante é o contrário do homem intemperante, aquele que ocupa uma posição mediana quanto aos objetos de desejos, neste caso, não havendo a apreciação de forma excessiva e nem insuficiente. Não estamos aqui a dizer que o homem temperante não

deva sofrer, e sim que esse homem sofre, porém de forma moderada, na medida em que lhe convém. Cabe ao mesmo, viver de forma obediente e disciplinada, sendo que, “o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional” (ARISTÓTELES, 2013, p. 71), de tal modo que sua ação de praticar algo ocorra de forma nobre, desejando os objetos da maneira e nas ocasiões certas, colocando a razão acima das emoções para então poder agir de forma correta.

De acordo com Foucault, o sujeito intemperante faz transparecer um dos traços fundamentais da ética da carne e da concepção de sexualidade, que seria a dissociação do conjunto prazer-desejo. Dissociação marcada pela omissão do prazer e pela problematização intensa do desejo, já na experiência dos *aphrodisia*, em compensação como afirma Foucault, ato, desejo e prazer formam um conjunto, desencadeando a prática dos prazeres, os quais têm elementos fortemente associados uns aos outros. O prazer associado ao ato pela mediação da natureza promove o desejo, o movimento que vai ao encontro do que “dá prazer”, o qual se baseia no princípio lembrado por Aristóteles de que “o desejo é sempre da coisa agradável” (FOUCAULT, 1984, p. 56). Também para analisar o desejo, Foucault (1984, p. 56) retoma Platão, que insistia na perspectiva da coisa agradável. Platão (1984, p. 57) afirma, no *Filebo*, “que não poderia haver desejo sem privação, sem falta da coisa desejada e sem mescla, portanto, de um certo

sofrimento: mas o apetite, só pode ser provocado pela representação, a imagem ou a lembrança da coisa que dá prazer”.

Consoante Foucault (1984, p. 211), o bom casamento é aquele que é útil para a cidade, pois é no casamento que o homem encontra meios para ser um bom governante. Visto que, o homem que cuida bem de seu patrimônio terá condições suficientes para cuidar da cidade e governá-la. E assim, dando ênfase ao que já dissemos anteriormente, podemos salientar que com os antigos já existiam restrições no que se refere ao uso dos prazeres, sejam da ordem do casamento ou relações com os rapazes, no entanto, a finalidade dessas restrições eram outras que não as constituídas na moral cristã.

Em virtude do que foi mencionado, é plausível esclarecermos que ao analisar a ética antiga, Foucault não pretende ir em busca de uma alternativa nos gregos para a questão da moral sexual moderna. O que importa é uma problematização das questões, uma genealogia dos problemas éticos relacionados à moral sexual. Afim de que possamos entender como os antigos se portavam diante da prática dos prazeres, para compreender a moral da moderna, no que concerne a sexualidade. As práticas da cultura grega nos levam a pensar em uma vivência plena, que condizia com a forma que cada um deveria agir em sua conduta individual, um modo de vida que valoriza a prática

de si, que se preocupava com a intensidade dos prazeres, bem mais do que com as normas de como praticar esses prazeres. Desse modo, a cultura antiga se preocupava no que diz respeito aos *aphrodisia*, com o modo pelo qual os indivíduos dirigiam suas atividades sexuais, o modo como os conduzia. Isso não se restringia a uma forma de lei que delimitava o que era proibido ou permitido, mas a uma questão de medir o modo como distribuir e controlar seus atos.

NOTA

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora pela Secretaria de Educação estadual da Bahia. E-mail: lourinha.ana@hotmail.com.

² Foucault define os *aphrodisia* como os atos, os gestos, contatos que proporcionem alguma forma de prazer. FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 53.

³ No presente texto analisaremos o casamento.

⁴ Palavra grega que tem por significado: trabalho, zelo, cuidado por algo;

⁵ Cf. FOUCAULT, M. **O cuidado de si**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b, p. 58.

⁶ O indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo ‘dominação-obediência’, ‘comando-submissão’, ‘domínio-docilidade’. (FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 87).

⁷ Foucault busca nos gregos a compreensão do duplo, partindo da forma heautocrática, que é uma compreensão do diagrama de poder encontrada na hierarquia grega, pois a formação grega apresenta novas relações de poder, que iriam atualizar seus regimes. Relações essas diferentes dos velhos imperiais, formando esse diagrama de poder que se estende através dos saberes qualificados.

⁸ O homem intemperante, consiste naquele homem abusa dos prazeres, que os usa de forma excessiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Torrieri Guimarães. 6^a Ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os Pensadores. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo S. A, 1984.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

BIRMAN, Joel. *Entre Cuidado e Saber de Si: Sobre Foucault e a Psicanálise*. 2^a Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Sob. A direção de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

DÍAZ, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. Trad. Cesar Candioto. 1ª Ed. São Paulo: Unesp, 2012.

EDGARDO, Castro. *El Vocabulário de Michel Foucault: Um recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. Sob a direção de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: editora Graal, 1984. V. 2.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no College de France. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber: organização de textos e seleção* Manoel Barros Motta; tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Volume IV.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber: organização de textos e seleção* Manoel Barros Motta; tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. Volume IV.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política: organização de textos* Manoel Barros da Motta; tradução: Elisa Monteiro, Inês

Autran Dourado Barbosa. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c. Volume V.

FOUCAULT, Michel. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*: organização de textos e seleção Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. Volume IX.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 127-137.

RODRIGUES, Malcom Guimaraes. *Foucault e a transgressão do prazer na ética da psicanálise lacaniana*. Salvador: Edufba, 2015.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault Uma trajetória Filosófica*: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Sob a direção de Vera Porto Carrero. Forense Universitária. 1979.

REVEL, Judith. *Foucault Conceitos Essenciais*. Trad. Sob a direção de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Editora Claraluz, 2005. 96p.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas, Bahia: UFRB, 2013.

ZINGANO, Marco. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010.

O CONCEITO DE PULSÃO NA PSICANÁLISE FREUDIANA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Jilvania de Jesus Barbosa¹
Caroline Vasconcelos Ribeiro²

RESUMO: Na obra *Seminários de Zollikon* Heidegger afirma que Freud, ao conceber o psiquismo como um aparelho mobilizado por um jogo de forças pulsionais, alinha seu saber com o perfil explicativo das ciências da natureza. Ao destinar uma semântica fisicalista para pensar os fenômenos psíquicos, a exemplo do conceito de pulsão, a psicanálise freudiana estaria ancorada em procedimentos afinados aos das ciências naturais. Heidegger questiona o entendimento dos fenômenos humanos a partir deste tipo de semântica e indica que a sua compreensão de homem enquanto *Dasein* (*ser aí*) se opõe a este tipo de conceituação. O filósofo assevera que, ao postular a existência de uma força mobilizando a máquina psíquica, Freud estaria destinando ao homem categorias que são estrangeiras aos seus modos de existir. No texto *Ansiedade e Vida Pulsional*, Freud se refere à teoria das pulsões como sua mitologia e à pulsão

como uma entidade mítica. Com este artigo, pretendemos colocar em discussão o conceito freudiano de pulsão, tendo em vista a posição de Heidegger quanto ao seu caráter científico-natural e o argumento de Freud que indica tratar-se de um conceito obscuro, de uma entidade mítica.

PALAVRAS-CHAVE: *Dasein*; Freud; Heidegger; Pulsão.

ABSTRACT: In the work “Zollikon Seminars” Heidegger affirm that Freud, when designing the psyche as a unit mobilized by a set of instinctual forces, aligns their knowledge with the explanatory profile of the natural sciences. By destining a physicalist semantics to think about psychic phenomena, such as the concept of drive, Freudian's psychoanalysis would be anchored in procedures according to the natural sciences. Heidegger questions the understanding of human phenomena from this type of semantics and indicates that his understanding of man as *Dasein* (*being there*) is opposed to this type of concept. The philosopher asserts that, by postulating the existence of a force mobilizing the psychic machine, Freud would be destining to the man categories that are foreign to their way of being. In the text “Anxiety and Instinctual Life”, Freud refers to the theory of drives (*Trieb*) as their mythology and drive as a mythical entity. With this article, we intend to put in discussion the Freudian concept of drive (*Trieb*),

considering the position of Heidegger as to be scientific and natural character, and the Freud's argument indicating that this is an obscure concept, of a mythical entity.

KEYWORDS: *Dasein*; Freud; Heidegger; Drive (*Trieb*).

O artigo em questão tem a tarefa de explicitar a veemente crítica de Heidegger dirigida à Psicanálise freudiana. Nesta conjuntura, traremos o constructo *pulsão* como um dos conceitos metapsicológicos alvo das considerações deste filósofo na obra *Seminários de Zollikon*. Estes seminários foram decorrentes da iniciativa de Medard Boss, psiquiatra suíço que solicitou a Heidegger uma ajuda para pensar filosoficamente problemas do campo da psicoterapia. A partir deste convite, o filósofo alemão se dispôs a ministrar em Zollikon seminários regulares, durante dez anos (1959-1969), para um grupo de estudantes de medicina e psiquiatras. Estes seminários foram registrados e, posteriormente, organizados e editados por Medard Boss na obra supracitada. Nessa obra encontramos críticas a respeito do tratamento que as ciências do psiquismo, em especial a psicanálise de Freud, destinaram ao homem.

Do ponto de vista heideggeriano, muitas teorias psiquiátricas e a própria teoria freudiana ergueram-se pagando tributo aos imperativos metodológicos das ciências naturais. Sendo assim, não conseguiriam abarcar o existir humano e seus modos de ser, posto que transferem a objetividade das ciências da natureza para fenômenos exclusivamente humanos. Heidegger (2001) critica a forte presença de um fisicalismo na linguagem freudiana, constatável, por exemplo, na formulação de termos como aparelho psíquico, força pulsional, princípio de constância.

O filósofo considera que a ciência que visa o estudo dos fenômenos humanos necessita ser pensada e orientada segundo bases diferentes das que constituem as ciências da natureza.

Para o pensador em questão é necessário distinguir a maneira como a ciência humana deve compreender o homem daquela que explica os fenômenos não-humanos.³ O que está em questão é a linguagem que possibilita o acesso ao fenômeno. Nessa perspectiva, para falar do humano torna-se necessário se ancorar em uma semântica que não provenha da física, da química ou de qualquer outra ciência natural. Freud pensa o psiquismo a partir de um intenso jogo de forças pulsionais e compara-o a um aparelho, cujo funcionamento se dá de modo semelhante a um telescópio ou qualquer outro aparelho óptico. Ao questionar o entendimento dos fenômenos humanos a partir deste tipo de semântica, Heidegger aponta que a sua compreensão de homem enquanto *Dasein* (Ser-aí)⁴ se opõe ao modo de conceituação que visa objetificá-lo, ou seja, que visa dar-lhe um tratamento afinado com o que é destinado aos entes naturais. O que implica dizer que seu modo de pensar se opõe à visão do psiquismo como um aparelho movido por forças pulsionais antagônicas.

Já que o conceito de pulsão é o alvo de nosso artigo e da crítica de Heidegger a Freud, precisamos cumprir a etapa de clarificação sobre o sentido e a função deste na teoria

freudiana. Para tanto, temos que tecer uma breve explicação a respeito da metapsicologia, componente da teoria freudiana onde o referido conceito se aloca. Posteriormente, explanaremos sobre a natureza da crítica de Heidegger a este conceito.

De acordo com o pesquisador Leopoldo Fulgencio (2003a, p. 129), no texto *As especulações metapsicológicas de Freud*, a teoria freudiana é composta por dois aspectos. Um aspecto empírico – a sua psicologia dos fatos clínicos – e outro especulativo, a metapsicologia.⁵ Este último é considerado por Freud como uma superestrutura teórico-especulativa, cujos conceitos são passíveis de serem substituídos por outros mais frutíferos. Nesta parte da psicanálise se encontram conceitos que estão para além da observação, como o de pulsão, inconsciente, aparelho psíquico e recalque, por exemplo.

Freud se serve de conceitos de natureza especulativa, ou seja, metapsicológica, sempre que não consegue apreender empiricamente um dado fenômeno. Com este tipo de teorização o pai da psicanálise espera obter explicações que completem as lacunas dos fenômenos observáveis. Ao postular que nosso psiquismo funciona como um aparelho, com uma instância inconsciente e movido por forças denominadas pulsões, Freud não pretendeu apresentar uma prova empírica desta força e muito menos a localidade anatômica da máquina psíquica e

de seu inconsciente. Quer dizer: esse tipo de conceito não é postulado com o intuito de provar-lhe a realidade empírica, mas com o fito de utilizá-lo para ordenar fatos, torná-los explicáveis.

Fulgencio (2003a) indica que o uso de especulações para ordenar e explicar fenômenos empíricos é algo que segue o molde procedimental da ciência da natureza típica do século XIX, da qual Kant seria o patrono. De modo sumário, cabe destacar que tal programa pressupõe o uso de ideias abstratas com o objetivo de aclarar os fenômenos empíricos. Kant, na obra *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1990), afirma que uma “teoria racional da natureza só merece, pois, o nome de ciência natural se as leis da natureza, que lhe subjazem, forem conhecidas a *priori* e não forem simples leis da experiência” (KANT, 1990, p. 14). Segundo Fulgencio (2003a, p.148-149), isto implica dizer que a ciência natural também caminha através de conceitos puros criados pela razão, ideias que não encontram suporte na experiência e que, portanto, não podem ser confundidas com dados empíricos.

Para Kant, a verdadeira ciência natural pressupõe uma metafísica da natureza. Tal metafísica deve conter “(...) sempre puros princípios, que não são empíricos (é por isso que leva o nome de metafísica)” (KANT, 1990, p.15). Na perspectiva instituída por Kant a complementação de lacunas pode ser auxiliada por certas especulações postas

pela razão. Almejamos mostrar que esse recurso acontece na psicanálise de Freud e que seus conceitos especulativos são exemplos desse modelo.

No projeto kantiano para as ciências naturais o uso de conceitos relacionados à metafísica da natureza é considerado um recurso lícito para formular o quadro teórico da ciência empírica. Fulgencio (2008) afirma que o uso de especulação aponta para o reconhecimento do limite do conhecimento possível de ser atingido apenas pela observação e especifica que há um tipo de saber que pode ser oferecido por conceitos formulados especulativamente. No caso de Freud, o comentador nos indica que esse era o recurso utilizado para suprir as lacunas encontradas diante dos fatos clínicos. Por isso, o pai da psicanálise se serviu de conceitos de natureza auxiliar, que funcionavam apenas como convenções e que jamais deveriam ser confundidos com os que possuem referencial empírico.

O exame da metapsicologia de Freud dá pistas de que seus conceitos têm caráter convencional, assim como os conceitos abstratos utilizados pelas ciências da natureza para ordenar dados empíricos. Posto que indicamos, ainda que em traços largos, a natureza da teoria metapsicológica, cabe agora descrever de que modo Freud concebe o postulado *pulsão*, alocado no bojo desta teoria.⁶

O CONCEITO DE PULSÃO (*TRIEB*) NA METAPSICOLOGIA FREUDIANA.

No artigo *A pulsão e seus destinos*, Freud indica que “a pulsão tem origem no corpo, considerada como um estímulo para o psíquico, algo que, de fora, exige um trabalho do aparelho psíquico levando-o a funcionar” (FREUD, 1996b, p.129). Sendo assim, na condição de força que atua sobre o aparato psíquico, a pulsão é o que lhe dá mobilidade. Possui duas características essenciais: “a sua origem em fontes de estimulação dentro do organismo e seu aparecimento como força constante” (FREUD, 1996b, p.129). A pulsão não tem origem no psíquico, é importante esclarecer que sua gênese é somática, isto é, a fonte da pulsão é o corpo. Neste sentido, Freud afirma que se trata de:

(...) um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1996b, p.129).

Para Freud a pulsão consiste num componente, oriundo de uma estimulação do organismo, que penetra no

campo psíquico, ou seja, “é uma espécie de delegação enviada pelo somático ao psiquismo” (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p. 395). O corpo é a fonte de estimulação constante para a pulsão, a qual penetra como exigência de trabalho no aparelho psíquico. Como adverte Garcia-Roza (1995, p. 82), “a pulsão pode ser considerada um estímulo para o psíquico – *der Trieb sei ein Reiz für das Psychische* – estímulo para o psíquico e não estímulo psíquico.” Mas uma questão se impõe: se a pulsão (*Trieb*) nasce de uma excitação das zonas corporais, como essa força entra no aparelho psíquico? De acordo com Hans (1996), no *Dicionário comentado do alemão de Freud*:

O *Trieb* brotará no indivíduo como fenômeno somático-energético, sendo descrito por Freud como processo fisiológico (envolvendo termos como neurônios, nervos, fontes pulsionais situadas nas glândulas etc.) e como processo energético-econômico (acúmulo de energia, descarga etc.). De outro lado, o *Trieb* aparecerá para o indivíduo, isto é, será percebido como fenômeno psíquico (ideia, vontade, dor, medo, sensações) e irá impeli-lo a praticar certas ações. Assim, o *Trieb* brota como fenômeno físico e orgânico e atinge a mente como fenômeno psíquico (HANS, 1996, p. 351).

Como aponta o autor supracitado, a pulsão surgirá no corpo, inicialmente, como um fenômeno orgânico, envolvendo um processo energético e será “percebida” apenas como fenômeno psíquico quando se fizer presente no psiquismo. Garcia-Roza (1995, p. 242) esclarece que a pulsão só pode se fazer presente no psiquismo através de dois delegados: a representação (*Vorstellung*) e do afeto (*Affekt*). Segundo este comentador, o afeto é entendido por Freud como a expressão qualitativa do *quantum* de energia pulsional e a representação (*Vorstellung*) é concebida como representante ideativo. Garcia-Roza segue explicando que, apesar de o afeto se ligar originalmente a uma representação, “(...) a ligação entre eles não é necessária podendo o afeto se deslocar de uma representação para outra sem ficar preso a uma delas” (GARCIA-ROZA, 1995, p. 120).

Apesar de o afeto e da representação estarem inicialmente ligados, eles podem se dissociar. Desligados um do outro no mundo anímico, um afeto pode se ligar a outro representante psíquico. Sobre o desligamento da representação e afeto Freud (2006a, p. 29) afirma: “uma vez que a representação ideacional foi tirada de cena, a moção, para poder veicular-se, foi obrigada a estabelecer uma nova conexão com outra representação mental, que agora passa a representá-la.” À medida que o afeto se desprende da representação, este pode encontrar expressão aliando-se a

outra representação. Aqui cabe perguntar: por que a representação se desprende do afeto? A resposta desta questão está implícita no conceito de recalque, termo cunhado por Freud para designar a defesa do psiquismo contra conteúdos que trariam desprazer.

Na obra *O recalque* (2006b, p.177) o pai da psicanálise diz que “uma moção pulsional é recalcada quando ao atingir sua meta produz desprazer ao invés de prazer”. Neste caso, a pulsão é recalcada, ou seja, o conteúdo ameaçador é retirado da luz da consciência. De modo geral, vale destacar que o recalque não impede o representante pulsional de continuar existindo no inconsciente, de continuar a fazer novas ligações.

Além dos dois componentes que representam a pulsão no psíquico, Freud (1996b, 127) faz referência a quatro termos ligados ao conceito, a saber: pressão, finalidade, objeto e fonte. De modo sucinto, convém explicitar que por pressão [*Drang*] de uma pulsão compreende-se seu fator motor, a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa. A finalidade [*Ziel*] da pulsão, diz Freud em seu artigo metapsicológico sobre o tema, é sempre a satisfação obtida através da estimulação da fonte. O objeto [*Objekt*] é o caminho através do qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. Por fonte [*Quelle*] Freud (1996b, p. 128) compreende um processo que se origina em alguma parte do corpo e que se faz presente no psíquico

através da apresentação da pulsão (*Triebrepräsenz*). Porém, o pai da psicanálise diz não saber ao certo se este processo tem natureza química ou se corresponde, por exemplo, a forças mecânicas.

Embora Freud tenha postulado o conceito de pulsão levando em consideração suas observações clínicas, o mesmo considera que “as pulsões são o mais importante e também o mais obscuro objeto da investigação psicológica” (2006b, p. 158). Mesmo considerado obscuro, trata-se de um conceito necessário. No artigo *A pulsão e seus destinos* o psicanalista (1996b, p. 123) declara que o uso de material especulativo, ou seja, de convenções teóricas é indispensável para o fazer científico. No artigo em comento, Freud afirma que não se pode fazer ciência só com observação de fenômenos ou com conceitos claros e bem definidos. Sendo assim, o cientista é forçado a se servir de constructos que são obscuros e abstratos, mas que têm valor para explicar os fenômenos. Segue argumentando que, na física, o conceito que evoluiu sob estatuto de uma ficção teórica é o conceito de força. Em sua ciência, diz Freud, há um conceito equivalente: pulsão. Trata-se de um conceito obscuro, mas indispensável à sua teoria. No começo deste texto sobre os destinos das pulsões, o pai da psicanálise esclarece a natureza da tarefa científica e defende o uso de convenções como um a prática de ciência, inclusive da mais “dura” delas: a física. Diz o autor:

O verdadeiro início da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos, passando então a seu agrupamento, sua classificação e sua correlação. Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas ideias abstratas ao material manipulado, ideias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais ideias - que depois se tornarão os conceitos básicos da ciência - são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado. [...] Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções - embora tudo dependa de não serem arbitrariamente escolhidas, mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos sentir antes de podermos reconhecê-las e determiná-las claramente. [...] O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições. A física proporciona excelente ilustração da forma pela qual mesmo 'conceitos básicos', que tenham sido estabelecidos sob a forma de definições, estão sendo constantemente alterados em seu conteúdo (FREUD, 1996b, p.123).

Freud diz que *pulsão* é ideia abstrata, que não é segura, é imprecisa, mas fundamental. A pulsão equivale ao conceito de força motriz. A ciência que instituiu o conceito de força foi a física. Para tal ciência este conceito também

corresponde a uma ideia abstrata, porém frutífera. A obscuridade do conceito de pulsão é mais uma vez assumida quando Freud trata o constructo como algo relativo a uma entidade mítica. No texto *Ansiedade e vida pulsional*, de 1933, Freud afirma:

A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são entidades míticas, magníficas em sua imprecisão. Em nosso trabalho, não podemos desprezá-lo, nem por um só momento, de vez que nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente (FREUD, 1996a, p.98).

Somos tentados a pensar que, por se tratar de uma entidade mítica, o conceito de pulsão não poderia, como argumenta Heidegger (2001, p.192), estar associado a um cientificismo natural. Parece ser um conceito que, ao contrário do que Heidegger pressupõe, retira da psicanálise as condições de ser uma ciência da natureza. Como imprecisão, mitologia e obscuridade – qualidades destinadas por Freud ao conceito de pulsão – podem estar associadas a uma identidade científico-natural? Veremos, a seguir, que Heidegger e alguns pesquisadores da área da Filosofia da Psicanálise, como Zeljko Loparic e Leopoldo Fulgencio, indicarão que se trata de um conceito que carrega consigo heranças das ciências da natureza. Depois

de explicitarmos a natureza das análises destes autores, nos perguntaremos se, de fato, é possível detectar uma herança científico-natural no conceito de pulsão. Julgamos conveniente explicar previamente sobre a maneira como Heidegger o aborda e sobre o conceito de homem que ele se serve para contrapor-se à Freud.

A CRÍTICA HEIDEGGERIANA AO CONCEITO DE PULSÃO (*TRIEB*) E O HOMEM ENQUANTO *DASEIN*.

Como indicamos acima, Heidegger, na obra *Seminários de Zollikon*, traça uma série de questionamentos acerca da psicanálise freudiana. Segundo o filósofo, Freud formula conceitos inspirando-se nas ciências da natureza. Um exemplo disso pode ser percebido na tentativa freudiana de explicar as urgências humanas com o conceito de pulsão. Sobre isso Heidegger pondera:

Para se reconduzir o querer, o desejar, tender e ansiar a 'pulsões' então deve-se sempre, em primeiro lugar, contra-argumentar: será que em toda construção freudiana da teoria da libido o homem está mesmo aí? Pulsão é sempre uma tentativa de explicação, mas é preciso observar, em primeiro lugar, o que é mesmo o fenômeno que se quer

explicar e como ele é. Tenta-se sempre explicar por pulsões algo que, pra começar, nem se viu. As tentativas de explicação dos fenômenos humanos a partir de pulsões têm o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não-humana pode mesmo ser apropriado para afirmar o que quer que seja sobre o homem *qua* homem (HEIDEGGER, 2001, p.192).

No trecho transcrito acima, Heidegger questiona a possibilidade de se alcançar o homem a partir da pressuposição de que estamos submetidos psiquicamente a um o jogo de forças que se polarizam. Para o filósofo este tipo de explicabilidade corresponde às coisas alheias ao existir humano. Ao abordar fenômenos genuinamente humanos através de conceitos como pulsão, princípio de constância, dentre outros, Freud teria afinado seu saber com as ciências da natureza e, por conseguinte, coisificado o homem, destinando-lhe pretensões de objetividade típicas destas ciências. Para Heidegger, esse tipo de tratamento não alcança o homem em sua completude porque observa-o enquanto algo simplesmente presente na natureza.

Surge a questão: seria possível atingir, desta forma, o ser do homem? Para Heidegger, dentro desse projeto

científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, “(...) temos a pretensão de determinar o ser do homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar” (HEIDEGGER, 2001, p.57).

Mas, como Heidegger pensa o homem? Em que medida o seu modo de abordar o ser humano se distancia do freudiano? Como indicamos acima, Heidegger pensa o homem enquanto *Dasein*, ser-aí. Segundo Inwood (2002, p. 29), a palavra *Dasein* já existia na etimologia alemã corrente, significando aquilo que está “presente”, “disponível”, “existir”. No século XVII, *Dasein* teve o sentido de “presença” (*Dass-sein*). No século XVIII os filósofos passaram a usá-la como derivada do latim *Existenz* (“a existência de Deus”, por exemplo) e os poetas, no sentido de “vida”. Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (2009, p. 43) nos indica que o termo *Dasein*, no século XVIII, era usado para designar um objeto, pretendia exprimir o conceito metafísico da realidade do real.

O filósofo da floresta negra dá uma conotação diferente a esta palavra, passando a usá-la exclusivamente para nomear o ente humano. Ser-aí (*Dasein*) nomeia o modo de relação do homem com o ser. Esta relação é marcada pela abertura da compreensão de ser. Contudo, compreensão não equivale a conhecimento, posto que o existir humano não se encontra fundamentado na

representação de objetos, mas numa compreensão pré-teórica que guia o encontro cotidiano com os entes. Sendo assim, compreender (*verstehen*) é estar aberto para o campo de sentidos abertos no jogo da lida cotidiana com os entes que veem ao encontro do *Dasein* no modo da ocupação, da manualidade.

Inwood (2002, p. 17) indica que Heidegger, depois de *Ser e Tempo* (2004), escreveu algumas vezes *ver-stehen*, enfatizando que compreender algo é ficar de pé, ou fazê-lo ficar, no aberto. Assim entendemos que a compreensão se dá devido à abertura do *Dasein* para o campo de doação de sentidos. Como dissemos, tais sentidos, de início e na maioria das vezes, abrem-se para o *Dasein* no cotidiano, na lida e, originariamente, não se relacionam com a consciência e a racionalidade. Heidegger propõe uma maneira inteiramente nova para falar do humano e o termo *Dasein* cumpre o papel de evitar as categorias tradicionalmente utilizadas para nomear o homem: sujeito, pessoa, consciência, animal racional.

Na obra *Que é metafísica?* Heidegger (1991) afirma que só o homem existe, pois existir, para o filósofo, significa estar aberto para o ser, para o campo de doação de sentidos revelados pelo ser. Safransky (2000, p. 190) fala sobre a necessidade de diferenciar o ente humano dos demais entes que estão no mundo, ao colocar que:

Diferentemente do resto do ente, o ser humano tem uma relação com o seu próprio ser. A isso Heidegger chama *existência* (*Existenz*). (...) *Dasein* ou existência significam pois: nós não apenas somos, mas percebemos que somos. E nunca estamos acabados, como algo presente, não podemos rodear a nós mesmos, mas em todos os pontos estamos abertos para um futuro (SAFRANSKY, 2000, p. 190).

De acordo com a perspectiva anunciada por Safransky, o *Dasein* existe enquanto abertura para um campo de sentido que permite aos entes virem ao seu encontro. É justamente nesta abertura que se dá a compreensão do ser em sua relação com os entes que vêm ao encontro do *Dasein*. O mundo, nessa perspectiva, é o horizonte de sentidos para tais encontros que se dão, de início e na maioria das vezes, na cotidianidade mediana. Por isso, o mundo mais próximo do *Dasein* é denominado por Heidegger de mundo circundante (da lida, do cotidiano).

É importante esclarecer que mundo, para Heidegger, não é um receptáculo de objetos disponíveis para a apreensão por parte de um sujeito. Ao invés, “mundo é um caráter do próprio *Dasein*” (HEIDEGGER, 2004, p. 105). O *Dasein* só é sendo no mundo. Não podemos, então, entender a relação de *Dasein* e mundo como se um estivesse

sobreposto ao outro ou como entendemos a presença de um papel dentro da gaveta. Não somos no mundo como as outras coisas são, por isso, Heidegger utiliza a expressão *ser-no-mundo* para falar da relação do *Dasein* com o mundo. *Ser-no-mundo* é “um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo” (CASANOVA, 2010, p. 92).

Ao pensar os modos de ser do ente que nós mesmos somos, Heidegger se insurgirá contra a tentativa de capturá-lo como um ente simplesmente presente, como algo simplesmente dado. Desse modo, afirma que (2001, p.33) “o homem não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo possível de objetificação”. O filósofo nos lembra que quando tentamos compreender a existência humana com linguagem objetivadora o humano nos escapa. Nessa perspectiva, a linguagem inspirada nas ciências da natureza, cativa à teoria metapsicológica freudiana, principalmente ao conceito de pulsão, não seria adequada para falar do homem enquanto *Dasein*. O filósofo questiona se é possível alcançar o existir humano de modo genuíno, através de uma abordagem que segue este modelo.

Mas, convém problematizar. Seria lícito pensar que a doutrina das pulsões está ancorada nos pressupostos das ciências duras? Afinal, como vimos, o próprio Freud a considera mitológica. O pai da psicanálise diz: “a doutrina

das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia” (FREUD, 1996a, p. 98). Não caberia supor que um conceito de ordem mítica levaria a teoria de Freud a uma imprecisão, e a ciência não trabalha com mitos, mas com experimentos, observações. Mitologia é algo impreciso, relativo a uma especulação. Então, convém perguntar se tem fundamento a assertiva de Heidegger que defende que a psicanálise é uma ciência natural e que o conceito de pulsão padece de uma objetividade não-humana. Como uma especulação, uma convenção, pode ser algo que atesta à psicanálise uma identidade científico-natural? Será que o fato de a pulsão ser assumida por Freud como uma convenção impugna a cientificidade natural da psicanálise ou a reafirma?

Queremos defender a tese de que Freud não advoga o uso de convenções por acaso. Para tanto, nos embasaremos em escritos de pesquisadores da área de Filosofia da Psicanálise que dão indícios de que Freud sofreu fortes influências do programa das ciências naturais de seu tempo. Fulgencio (2003a), alerta que:

As proposições teóricas ou conceitos especulativos concebidos como construções auxiliares para realizar pesquisas não são uma inovação de Freud. Ao contrário, bem antes dele, filósofos, cientistas e epistemólogos já haviam analisado esse tipo de método de pesquisa, considerando-o não apenas

aplicável, mas necessário às ciências naturais (FULGENCIO, 2003a, p.146).

O pesquisador supracitado alega que Freud concebe a pesquisa científica de modo correspondente àquele já estabelecido em sua época. Este modelo é o das ciências naturais, consagrado no início do século XX. Muito antes de Freud, as convenções já eram utilizadas como complemento para formulações teóricas em muitas ciências. Conceitos como o de força e de átomo podem ser declarados como uma convenção, visto que não possuem realidade empírica. Quer dizer: até mesmo ciências duras como a física e a química se servem de construtos abstratos e, por que não dizer, obscuros como as pulsões freudianas.

Conforme Assoun (1983), na obra *Introdução à epistemologia freudiana*, Freud encontrou no pensamento do físico e epistemólogo Ernest Mach os fundamentos necessários para embasar sua teoria. Este físico vienense defendeu claramente o uso de representações auxiliares, desde que as mesmas fossem frutíferas para explicar relações observáveis. Fulgencio (2008, p. 143) explora a argumentação de Mach a respeito das convenções e explicita que, para o físico, “essas representações ou conceitos são meras abstrações, úteis ao objetivo procurado, mas que devem ser abandonadas tão logo o desenvolvimento da ciência torne possível a representação direta dos fenômenos

e suas relações” (FULGENCIO, 2008, p. 143). Mach caracteriza tais representações como representações-fantasia, ou seja, como um tipo de bruxaria científica inconveniente, mas necessária. Por isso, Fulgencio comenta que, na perspectiva machiana, “(...) alguns princípios fundamentais que guiaram e guiam a física não são nada mais do que um tipo de mitologia” (FULGENCIO, 2008, p.143). Freud também faz menção a uma espécie de feitiço, bruxaria, ao tratar da teoria pulsional. Segundo ele:

Se nos perguntarem por quais métodos e meios esse resultado [domínio das pulsões] é alcançado, não será fácil uma resposta. Podemos apenas dizer: ‘*So muss denn doch die Hexedran!*’ [‘Temos de chamar a Feiticeira em nosso auxílio!’] – a Metapsicologia da Feiticeira. Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse ‘fantasiar’ – não daremos outro passo à frente (FREUD, 1996c, p. 238).

O recurso à feiticeira deve ser entendido como uma maneira de ir além da observação, tal como fazem, por exemplo, a física e a química. Os conceitos e modelos especulativos de Freud são, assim como as representações-fantasia de Mach, superestruturas especulativas que possuem utilidade heurística.⁷ Estes conceitos, portanto, podem ajudar nas pesquisas, desde que não seja esquecido

que se trata de ficções. Mach, ao analisar a história da ciência natural mais emblemática, a física, nos apontou que esta se apoiou em conceitos que, por serem especulativos, atuam como uma espécie de mitologia. Nessa perspectiva, a física aristotélica, com a consideração dos quatro elementos que comporiam a natureza, e a física newtoniana, com a suposição de que existem forças que impulsionam a natureza, se serviriam de uma mitologia da natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que Heidegger considera perigoso tratar das urgências humanas usando um conceito que equivale a uma força que impõe trabalho ao psiquismo, por isso enuncia que o conceito de pulsão padece de uma objetividade não-humana. Para o filósofo em comento, a influência das ciências da natureza na formulação deste constructo torna suspeita a sua capacidade de alcançar o homem enquanto homem.

Em suas críticas à metapsicologia, Heidegger a denunciou como um tipo de instrumento teórico que estaria em desacordo com a natureza dos fenômenos psíquicos, posto que o homem não pode ser abordado por um método tributário das ciências que pensam os entes naturais. Heidegger destaca a filosofia de inspiração

kantiana e o modelo científico-natural de pesquisa como elementos constitutivos do solo sobre o qual se ergueu e consolidou a metapsicologia de Freud. O filósofo afirma, precisamente, o seguinte: “A metapsicologia de Freud é a transferência da filosofia neokantiana para o homem. De um lado ele tem as ciências naturais e de outro a teoria kantiana da objetividade” (HEIDEGGER, 2001, p. 222)⁸.

A presença da epistemologia machiana nas formulações teóricas de Freud e a influência de Kant no pensamento deste físico vienense são destacadas por Assoun. Em conformidade com este comentador de Freud, através dos ensinamentos de Mach “(...) se propaga uma corrente de pensamento da qual Viena é o centro, em consequência de sua contribuição e ideias propagadas, Viena lhe prestará uma homenagem solene construindo-lhe um monumento” (ASSOUN, 1983, p. 96-97). Ao advogar pela afinidade de Freud com a corrente de pensamento machiana Assoun afirma:

Que Freud faça parte dessa corrente é o que prova pelo menos um episódio pouco conhecido: em 1911, Mach participou da redação de um manifesto em favor da criação de uma sociedade para a difusão da filosofia positivista. Podemos suspeitar que, através desse projeto, reúnem-se, como que em torno de uma bandeira, todas essas correntes. E pode ser

percebido, entre os signatários, o nome de Freud (ASSOUN, 1983, p. 97).

Além de signatário de uma corrente científicista cujo manifesto foi redigido pelo eminente físico E. Mach, Freud se serviu de muitas de suas ideias. Assoun adverte que, ao fazer a leitura de *Conhecimento e erro*, de Ernst Mach, o leitor familiarizado com os textos freudianos pode correr o risco de ser “(...) vítima de um verdadeiro efeito de paramnésia” (ASSOUN, 1983, p. 87). Ainda segundo este comentador, o capital epistemológico da psicanálise tem sua fonte na concepção machiana de ciência, o que lhe faculta identificar certo “isomorfismo entre o texto de Mach e o de Freud” (ASSOUN, 1983, p. 87)⁹.

O uso de um conceito obscuro e de “natureza mítica” como o de pulsão não equivale a uma insurgência contra os imperativos das ciências naturais, mas a uma opção metodológica calcada em seus pressupostos. O recurso a convenções, a construções auxiliares como os conceitos de inconsciente, pulsão e aparelho psíquico, não equivale a um rompimento com a lógica das ciências da natureza. Ao contrário, equivale a uma tentativa de alocar o saber psicanalítico no elenco destas. Por isso, em várias passagens de seus textos Freud não hesita em reafirmar sua posição:

Enquanto a psicologia da consciência nunca foi além das seqüências rompidas que eram obviamente dependentes de algo mais, a outra visão, que sustenta que o psíquico é inconsciente em si mesmo, capacitou a Psicologia a assumir seu lugar entre as ciências naturais como uma ciência (FREUD, 1996d, p.170).

Ressaltamos que esta passagem foi retirada de *Esboço de Psicanálise*, obra tardia de Freud. Cumpre notar que, mesmo tardiamente, depois de ter se desvencilhado das pretensões da neurologia – típicas do início de sua carreira – Freud continuou afirmando que a sua teoria assumiu um lugar entre as ciências naturais. Em outra passagem, no texto intitulado *Algumas lições elementares de psicanálise*, ele destaca que a sua Psicologia profunda é uma ciência natural, e se pergunta: “o que mais pode ser?” (FREUD, 1996e, p. 298).

O modelo de psiquismo que Freud postula é análogo a um aparelho, cujos sistemas são interligados. O fluxo de conteúdos no psíquico só pode ser mobilizado através de uma força motriz que lhe é constante: a pulsão. A suposição de forças (pulsões) a atuar no interior do psiquismo – entendido como um aparelho – se distancia do modo de abordar o *Dasein* e reforça a tese heideggeriana de que Freud reduziu o ser humano a um jogo de forças que

funciona a partir de princípios mecânicos. Por isso, Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, faz o seguinte alerta aos participantes: “(...) devemos atentar que se trata sempre do existir e não do funcionar de algo. Quando só se visa este último, não se ajuda o *Dasen*” (HEIDEGGER, 2001, p.180).

Para Safatle (2008), na obra *A filosofia após Freud*, o modo de abordagem que Freud utiliza descende de uma escolha epistemológica que ele nunca abandonou. Segundo o autor citado: “Qualquer investigação sobre a natureza da mente e da consciência que possa advir do campo psicanalítico tem que levar em conta esse naturalismo psicológico estrito, com o qual Freud jamais rompeu” (SAFATLE, 2008, p. 255).

À luz de Heidegger podemos dizer que este naturalismo objetifica o humano com categorias que devem ser destinadas a entes que não têm o seu modo de ser. O projeto heideggeriano vai de encontro com a ideia de homem propagada pela psicanálise, posto que Freud visa destinar ao homem um tratamento objetivo e em consonância com as ciências naturais de seu tempo. Para Heidegger (2001) o ente humano, de forma alguma, pode ser acessado tal qual um objeto qualquer, uma vez que o *Dasein* não é passível de objetificação. Como vimos, o filósofo nos alerta que:

A ciência natural só pode observar o homem como algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir desta forma o ser-homem? Dentro deste projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser humano por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação a sua essência peculiar (HEIDEGGER, 2001, p. 53).

Contudo, foi justamente no programa para ciências da natureza que Freud se espelhou. Importou conceitos da mais dura das ciências, a física, utilizou a perspectiva dinâmica (que supõe movimento de forças atuantes no aparelho psíquico) para explicar os conflitos pulsionais que atuam sobre o indivíduo e, com isso, naturalizou o psiquismo e alocou a psicanálise na seara das ciências naturais.

Para Heidegger, os fenômenos humanos não devem ser interpretados a partir de uma terminologia physicalista. É neste sentido que o filósofo nos fala que o conceito de pulsão padece de uma objetividade não-humana. As escolhas epistemológicas de Freud representam algo que, ao olhar de Heidegger, está a serviço da naturalização do existir e coloca o pai da psicanálise na condição de arauto das ciências da natureza. Concluimos esse artigo entendendo que tal posição, apesar de polêmica e veemente, encontra

diferentes ressonâncias em abordagens de epistemólogos da psicanálise – Assoun, Fulgencio, Loparic, Safatle – e no próprio texto de Freud.

NOTAS

¹ Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: vaniabarbosa.js@gmail.com.

² Professora Titular de Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com.

³ Estamos aqui falando da “querela dos métodos”, a qual opõe metodologicamente os verbos *explicar* e *compreender*. Enquanto as ciências naturais almejam explicar os objetos mediante o estabelecimento de leis universais e juízos de realidade, as ciências do espírito ou humanas, em contrapartida, visam compreender os fenômenos a partir de sua singularidade situada historicamente, a partir de uma busca pelo sentido. Cf.: Assoun, 1983.

⁴ Sobre o termo *Dasein* cumpre destacar que se trata de um vocábulo em que Heidegger procura dizer a Essência do homem pensada originariamente. Como nos lembra Leão o termo é formado de *Sein* (ser) e de *da* (aqui, lá, como advérbio, e o aqui, o lugar, como substantivo). Assim *Dasein* diz o aqui, o lugar do Ser, isto é, a dimensão instituída pelo ser onde este se manifesta. cf.: Leão, 2004. Heidegger, na obra *Que é metafísica?*, esclarece o porquê do uso do termo *Dasein* para tratar do homem em sua filosofia. O filósofo afirma: “Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem,

como também a referência fundamental do homem à abertura ('aí') do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome 'ser-aí' [*Dasein*]" (HEIDEGGER,1991, p. 58). Por existir uma diversidade de traduções resolvemos manter o termo em alemão.

⁵ Os conceitos da teoria metapsicológica são formulados por Freud segundo três pontos de vista: "(...) tópico (espacial), dinâmico (forças) e econômico (energia), que lhe servem de guia na elaboração de explicações em termos de conceitos relativos ao aparelho psíquico, a forças e a quantidades de energia" (LOPARIC, 2001, p.10).

⁶ Apesar de se tratar de uma teoria que se serve de conceitos abstratos e de natureza convencional Heidegger entende que a metapsicologia de Freud está afinada aos procedimentos das ciências da natureza e que o conceito de pulsão padece de uma objetividade não-humana. Freud (1996a), por sua vez, indica que a sua teoria das pulsões é uma mitologia. Mais adiante confrontaremos estas duas posições.

⁷ Loparic nos esclarece sobre o valor heurístico de alguns conceitos: "(...) eles são usados como guias da pesquisa empírica no domínio de objetos materiais sensíveis, ou seja, como princípio *a priori* da atividade de resolução de problemas, desenvolvida pela ciência empírica" (LOPARIC, 2003, p. 5).

⁸ Não cabe ao escopo deste artigo detalhar a influência de neokantianos sobre a psicanálise de Freud. Mas, de modo sumário, convém indicar a influência do neokantiano Hans Vaihinger e de sua teoria do *como se* – a qual autoriza o pesquisador a fazer comparações e analogias para descrever um objeto que não é passível de observação direta – na teorização do psiquismo humano como um aparelho. Freud não advoga a existência de uma máquina no homem, mas presume que seu psiquismo funcione *como se* fosse um aparato. Outra herança da qual Freud se serve concerne, segundo Loparic (2005, p.245), à metodologia convencionalista, também de origem kantiana e muito difundida entre

os cientistas de língua alemã. Segundo tal metodologia, a ciência pode lançar mão de convenções teóricas que não encontram referentes empíricos, mas que são profícuas na organização de dados observáveis.

⁹ Para Fulgencio “(...) a maneira como Freud opera teoricamente na formulação do conceito de pulsão tem não só uma proximidade com o lugar que Kant dá aos conceitos puros da razão, como também obedece ao mesmo tipo de necessidade metafísica que caracteriza as ciências naturais no programa de pesquisa kantiano” (FULGENCIO, 2003b, p. 16).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUON, Paul Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Série Compreender).

FREUD, S. “Ansiedade e vida pulsional”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996a. Vol. XXII.

FREUD, S. “A pulsão e seus destinos”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996b. Vol. XIV.

FREUD, S. “Análise terminável e interminável”. in: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996c Vol. XXIII.

FREUD, S. “Esboço de psicanálise”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996d. Vol. XXIII.

FREUD, S. “Algumas lições elementares de psicanálise”. in: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996e Vol. XXIII.

FREUD, S. “O inconsciente”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Luiz Alberto Hans. – Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. II, 2006a.

FREUD, S. “O Recalque”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. – Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. II, 2006b.

FULGENCIO, L. “As Especulações metapsicológicas de Freud”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 3 n. 1, 2003a.

FULGENCIO, L. “Kant e as especulações metapsicológicas em Freud”. In: *Kant e-Prints – Campinas*, vol. 2, 2003b.

FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*. São Paulo: EDUC, 2008.

GARCIA-ROZA, L. “Introdução à metapsicologia freudiana”, v.3. *Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado de alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. – São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução e notas de Maria Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, M. “O que é metafísica?” In: *Conferências e escritos filosóficos*. (Coleção os pensadores) Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo. Abril Cultural, 1991.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da natureza*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

LAPLANCHE, J. E PONTALIS, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEÃO, E.C. “Prefácio”. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução e notas de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

LOPARIC, Z. “A máquina no Homem”. In: FULGENCIO, L. e SIMANKE, R. (org). *Freud na Filosofia Brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

LOPARIC, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. In: *Natureza Humana* – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise. São Paulo: EDUC, vol. 3.n 1, 2001.

LOPARIC, Zeljko. "De Kant a Freud: um roteiro". In: *Natureza humana* – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise. São Paulo: EDUC, v. 5, n. 1, jan-jun. 2003.

SAFATLE, V. e MONZI, R. (org). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.

SAFRANSKI, R. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração editorial, 2000.

FEMINISMO E TEORIA CRÍTICA: CRUZAMENTOS ENTRE QUESTÕES DE GÊNERO E MARXISMO

Laiz Fraga Dantas¹

RESUMO: Esse trabalho pretende tratar da relação entre o marxismo da teoria crítica e questões de gênero através do paralelo entre o texto de Marcuse, *Marxismo e Feminismo*, e o modelo para a teoria crítica contemporânea de Nancy Fraser. A partir da compreensão da forma como a teoria crítica tratou os elementos do marxismo na sua filosofia da primeira geração (Marcuse) e na sua versão contemporânea (Fraser), traçaremos as consequências das mudanças na assimilação do marxismo entre esses dois modelos de teoria crítica e a forma como se compreendeu a questão de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Crítica, Marxismo, Gênero

ABSTRACT: This paper aims to address the relationship between the marxism of the critical theory and gender issues through the parallel between the text *Marxism and Feminism* of Marcuse and the critical theory of Nancy Fraser. From the understanding of how critical theory treats

the marxists elements in the philosophy of its first generation (Marcuse) and in its contemporary version (Fraser), we will expose the consequences of the changes in the assimilations between these two critical theory models and how these theories understand the problem of gender.

KEYWORDS: Critical Theory, Marxism, Gender

Horkheimer, em seu ensaio *Teoria tradicional e Teoria Crítica* (1991), apresentou a teoria crítica como um desdobramento da filosofia de Marx e da intenção prática de superar a filosofia tradicional – e sua incessante atividade de produzir descrições do mundo –, em direção a um conhecimento que possa finalmente modificar a realidade. A teoria crítica se define através da necessidade de produzir teoria social atenta ao seu tempo, capaz de fornecer um diagnóstico de sua época, expondo suas contradições e tensões e, em conjunto, um prognóstico que aponte os potenciais de emancipação possíveis. Assim, a emancipação é um elemento central para a teoria crítica que – tanto em sentido teórico como prático – pretende produzir discursos que compreendam o que constitui a emancipação e sob quais condições ela é possível.

Esses elementos apontados por Horkheimer são centrais para a teoria crítica até hoje que, apesar de ter realizado mudanças significativas em seu programa, mantém o interesse prático-emancipatório vivo. Apesar disso, as questões de gênero, com clara relevância para as relações sociais, só muito recentemente ganharam evidência na teoria crítica. Na crítica ao Esclarecimento, oferecida por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (2006), os autores apontam o caráter patriarcal da razão²,

mas, da chamada primeira geração da teoria crítica, Marcuse é quem vai dedicar atenção especial para a análise dos movimentos feministas de sua época e realizar um exame sobre os desdobramentos de suas reivindicações para o projeto de crítica ao capitalismo da Escola de Frankfurt. Somente com a posterior virada iniciada por Habermas – com sua Teoria do Agir Comunicativo, sua reconstrução do marxismo e aproximação com a filosofia da linguagem e um tipo de pragmatismo –, se colocou no centro do debate da teoria crítica as questões de reconhecimento e, com isso, se abriu espaço para as questões de gênero. Autoras contemporâneas dessa corrente assinalam a necessidade de se construir uma teoria crítica feminista e põem em debate os pressupostos dessa teoria, adequando-os à pretensão de se construir uma teoria social atenta à dominação de gênero. Nesse texto farei um paralelo entre a relação do marxismo da teoria crítica e a questão de gênero, considerando como essa tradição utilizou as ferramentas oferecidas pela filosofia de Marx e como tratou do tema do gênero em dois momentos distintos da elaboração da teoria crítica. Tratarei do feminismo marxista defendido por Marcuse, autor da primeira geração da teoria crítica, em paralelo com a filosofia de Nancy Fraser, autora contemporânea que produz uma teoria crítica feminista.

Marcuse, em seu texto *Marxism and Feminism* (2005), inicia afirmando que o movimento feminista é, para ele, o

mais importante e mais radical movimento político de sua época e estudá-lo parece relevante devido ao caráter transversal que assume as suas reivindicações. O movimento feminista colocaria em questão tanto as relações sociais, os costumes e os papéis sociais, como também o capitalismo e sua dinâmica. É justamente a capacidade de problematizar esses dois níveis que torna o feminismo tão radical. Criticando alguns tipos de marxismos, Marcuse defende que uma mudança na estrutura econômica de uma sociedade não garantiria uma mudança qualitativa nas suas relações interpessoais. Para ele, o capitalismo, ao reduzir as relações a relações econômicas, produziu uma série de alienações que negariam a própria condição humana, impedindo a realização de suas potencialidades, abstraídas nessa sociedade. Marcuse vai apontar que os mecanismos que proporcionam a dominação, resultante da estrutura capitalista econômica e política, também invadem a esfera das relações interpessoais e produzem distorções para além da dominação de classe, como a opressão da mulher. Assim, o autor assinala a insuficiência de uma solução meramente econômica e propõe uma “revolução total”. Nesse sentido, as questões de gênero tornam-se peça importante em sua proposta pois, para o autor, o movimento feminista propõe uma mudança qualitativa nas relações sociais, que vão além de uma mudança institucional ou na estrutura econômica.

Para Marcuse, os valores que conduzem o capitalismo são os valores do masculino, a saber, assertividade, produtividade, eficiência, competitividade, força, virilidade e racionalidade (sempre definida em contraponto à sensibilidade). Essa é a “ética do trabalho” do capitalismo que permeia tanto as relações de produção como as relações interpessoais, produzindo distorções no sistema social como um todo. Para Marcuse, os valores hegemônicos da sociedade capitalista são opostos ao que considera os “valores do feminino”. Acompanhando Simone de Beauvoir, Marcuse afirma que na sociedade patriarcal as mulheres foram submetidas a um tipo de repressão que fez com que seu desenvolvimento mental e psicológico assimilasse características específicas, constituindo o que socialmente se chama de “o feminino”. Marcuse afirma que essa “natureza” feminina não é em nenhum sentido natural ou biológica, mas sim condicionada socialmente e tornada uma natureza secundária.

Os valores do feminino seriam a cooperação, o cuidado, a sensibilidade e a não-violência. Esses valores Marcuse identifica com o Eros, o oposto aos valores masculinos que sustentam a civilização capitalista patriarcal. Em consonância com sua proposta em *Eros e Civilização* (1975), Marcuse aponta a necessidade de promover os valores do feminino na sociedade para que se possa recuperar o Eros deformado pela exploração e

dominação. Possibilitar uma “feminização” da razão masculinizada e da civilização significaria proporcionar a aproximação do Eros com a razão. Marcuse vai defender um feminismo socialista que vai além de uma crítica às relações econômicas e à subjugação de classe e propõe uma mudança radical no princípio de realidade do capitalismo e nas relações patriarcais.

Essa tentativa de Marcuse de aliar o vocabulário marxista com a questão de gênero pode nos dar pistas para revelar os limites desse vocabulário para tratar de questões que envolvem reconhecimento³. No texto *O Feminismo, o capitalismo e a astúcia da história* (2009), Nancy Fraser defende que a crítica ao caráter economicista do marxismo e a ênfase no debate cultural defendida por Marcuse – pela nova esquerda e pela então nascente segunda onda do feminismo – proporcionou um ganho crucial, ao abrir espaço na crítica marxista da sociedade para esta e outras questões de identidade. Essa mudança de perspectiva acerca do marxismo veio acompanhada de uma transformação da própria organização do capitalismo. O capitalismo de Estado tornou-se neoliberal, baseado no bem-estar social, na diminuição do Estado e na ênfase à garantia das liberdades individuais. Esse tipo de capitalismo menos agressivo, com a figura do Estado reduzida, e que garantia uma série de benefícios aos trabalhadores, não oferecia uma resistência direta às lutas de identidade, ao contrário, por

vezes assume essas pautas sem que isso significasse um empecilho à dinâmica do capitalismo. Fraser aponta que, nesse cenário em que o capitalismo e o aparato do Estado não se apresentavam como uma resistência direta, as lutas por identidade abandonaram a crítica social ampla e sobre a organização econômica e focaram-se na luta por expressão das identidades marginalizadas⁴. Esse abandono do marxismo pode ser interpretado como consequência da falta de ferramentas da teoria marxista para tratar as questões de gênero e questões de identidade em geral – se descoladas da estrutura econômica como fator principal da análise. O que se questiona então é: haveria no vocabulário marxista ferramentas para dar conta das questões de reconhecimento? É preciso lidar com essa questão para oferecer uma alternativa ao abandono do vocabulário marxista.

A saída para Fraser não é um retorno ao marxismo da nova esquerda, como também não é adotar a ênfase das correntes contemporâneas no reconhecimento. Fraser aponta uma terceira alternativa. No seu texto *Um futuro para o marxismo* (1999), Fraser problematiza o lugar do marxismo na nossa atual condição “pós-socialista”, em que ele deixa de ser o discurso mestre de oposição política em sociedades capitalistas. Para Fraser, para que o marxismo possa manter a conexão estreita entre teoria e prática e promova, como queria o próprio Marx, o auto-

esclarecimento das lutas e aspirações de uma época, é preciso reposicionar elementos basilares dessa teoria. Para ela, isso significa aproximar-se das teorias do discurso pós-estruturalistas, das teorias feministas e sobre raça. Assim torna-se possível problematizar noções centrais dessa teoria, sobretudo, aponta a autora, redefinir a noção de identidade coletiva para que esta possa dar espaço para a noção de gênero e de raça, sem retomar uma hierarquia que privilegia a economia.

Para Fraser, existem duas definições possíveis para a categoria “classe”. A primeira é a ideia de classe “em si” que a autora define como “uma categoria teórica objetiva que pode ser atribuída aos atores sociais por um observador independentemente da autodescrição e autoconsciência do observado” (FRASER, 1999. P.5), ou seja, classe como uma categoria objetiva definida por um observador “científico”. A segunda forma tem sido denominada “classe para si”. Como a própria locução hegeliana já sugere, supõe a “autoconsciência dos atores sociais, sua identidade social coletiva e participação em um grupo social mobilizado” (FRASER, 1999. P.5). A classe aqui é definida como uma identidade coletiva mobilizada. O marxismo procura conjugar as duas definições, compreendendo o sujeito revolucionário como aquele que objetivamente ocupa a posição de proletariado e que se entende como classe. Porém, no atual cenário a separação entre os dois conceitos

é clara. Primeiro, é mais difícil hoje localizar claramente quais sujeitos ocupam a posição de classe operária e, segundo, esses indivíduos não apresentaram historicamente uma consciência de classe coesa e revolucionária. A classe em si não se tornou classe para si – esse foi um problema crucial para a primeira geração da teoria crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse em sua apropriação do marxismo.

A suposição marxista tem por consequência a ideia de que as identidades sociais coletivas são de algum modo subscritas pelas posições estruturais dos atores sociais. Com um vocabulário desse tipo torna-se complicado tratar de questões de identidade. Para a autora, é preciso assumir que as identidades sociais são culturalmente construídas através de processos culturais relativamente autônomos e contingentes que escapam das determinações estruturais. Desse modo, onde o marxismo propõe convergência entre posições estruturais e grupos mobilizados, Fraser vai assumir a autonomia das identidades em relação às determinações estruturais e a relativa contingência dos processos pelos quais as filiações se formam e os grupos são mobilizados. Isso tem um impacto importante para a teoria social. Como a ideia de identidade coletiva é um resultado construído de processos culturais contingentes relativamente autônomos da estrutura social, marcadores como gênero, raça e classe são inteiramente equivalentes, sendo redutor formular uma teoria social crítica que

dispense qualquer um desses elementos na definição de identidades coletivas.

Essas críticas fundamentam a redefinição de Fraser de alguns elementos do marxismo e do feminismo da nova esquerda. Fraser deixa de lado a perspectiva totalizadora acerca da sociedade capitalista como um sistema monolítico de estruturas de opressão entrelaçadas que se reforçam entre si. É esse ponto de vista que parece supor a hipótese para o feminismo, sustentada por Marcuse. Para ele, a opressão sofrida pelas mulheres, bem como a exploração e mal-estar proporcionado pela sociedade capitalista, tem uma razão estrutural expressa no princípio de realidade do capitalismo. Assim, essa distorção é intrínseca à forma de organização da sociedade capitalista e aparece tanto na estrutura econômica como nas relações interpessoais. A revolução é uma revolução total quando subverte esse elemento, tornando possível uma sociedade baseada no seu oposto, o Eros. Desse modo, Marcuse mantém viva a intenção revolucionária do marxismo, que parece ter sido esquecida pelas correntes mais contemporâneas. O autor pensa a mudança social de maneira radical, considerando a superação do modo de produção capitalista e do modo de vida a ele atrelado. Fraser, por exemplo, sobre a questão material, fala em redistribuição, que significaria promover uma forma mais igualitária de distribuir a riqueza no capitalismo. Porém, a autora não parece ter como horizonte

uma perspectiva revolucionária de superar o modo de produção do capitalismo, como Marx. Como escreve Silva, em relação ao conceito de redistribuição de Fraser, na sua filosofia “não se discute e problematiza sobre produção e a forma que esta assume na sociedade capitalista. O argumento parece pressupor que a luta redistributiva deve se preocupar com a forma de divisão da riqueza e da renda, e não com a forma de produção dessa mesma riqueza” (SILVA, 2010. P148).

Fraser vai assumir que a sociedade capitalista tardia é profundamente diferenciada e, como escreve a autora, “produz fraturas entre o sistema econômico e o sistema de parentesco, entre a família e a vida pessoal, entre o sistema de status e a hierarquia de classe” (FRASER, 1997. P.129). Por isso, é redutor conceber a desvalorização do feminino como simplesmente parte do modelo de regulação social do capitalismo e, portanto, não bastaria tornar o feminino dominante na sociedade capitalista para modificar a estrutura das relações sociais e do próprio capitalismo. Não é possível conjugar as questões de identidade e os problemas da estrutura econômica e política do capitalismo tratando a questão de gênero através do mesmo vocabulário que se trata a questão econômica. Com intensão de unificar as reivindicações culturais e econômicas se acaba considerando um princípio único para explicar ambas as formas de injustiças, localizando esse fator na própria

estrutura do capitalismo. Para expor as consequências de reduções desse tipo, Fraser vai analisar grupos que ela denomina de coletividades bivalentes, que sofrem simultaneamente exploração de classe e têm sua identidade desvalorizada. Esses grupos são, para ela, aqueles que sofrem opressões de gênero e “raça”. Em relação a esses grupos, oferecer uma solução que somente considere o viés da opressão político-econômica ou cultural separadamente é ineficaz para combater esse tipo de opressão de maneira efetiva. Fraser vai assumir que redistribuição e reconhecimento, mesmo que estejam, na prática, muitas vezes articulados, são conceitos analiticamente distintos e que, por isso, precisam ser considerados por vieses teóricos distintos.

O debate entre Marcuse e Fraser expõe o processo de mudança na teoria crítica da primeira geração até o cenário atual. Esse processo evidencia a forma como a teoria modificou sua apropriação do marxismo reconstruindo (e em alguns casos abandonando) elementos dessa teoria. Fraser, por um lado, critica a abordagem marxista economicista que, mesmo quando consegue inserir a questão de gênero como um problema relacionado ao capitalismo, o faz tornando o problema um elemento da dinâmica do capitalismo. Por outro lado, atualiza na teoria crítica a separação basilar do marxismo entre cultura e economia, defendendo essa distinção considerada obsoleta

por alguns autores da própria teoria crítica contemporânea que, como parte da reconstrução do marxismo, abandonaram a atenção à questão material em favor das questões de reconhecimento. O que parece crucial para Fraser é perceber que através de abordagens que apontam o cerne das injustiças no modelo econômico, ou aqueles que reduzem a crítica social ao problema do reconhecimento, se cria uma falsa oposição entre conceitos – redistribuição e reconhecimento – que na verdade são complementares e cuja conjugação não só lhe parece plenamente possível como também extremamente necessária para uma teoria da justiça apta a lidar com os problemas de nosso tempo.

NOTAS

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: laizfragadantas@gmail.com.

² Por exemplo, na análise sobre *A Odisseia da Dialética do Esclarecimento*, na exposição sobre o episódio de Circe, Adorno e Horkheimer expõem o caráter patriarcal da razão como um dos mecanismo de dominação do esclarecimento. Como escrevem os autores, Circe é uma figura mitológica que atrai os viajantes para a sua ilha, os seduz e, em seguida, os transforma em animais. A forma animal simboliza a submissão do homem à pulsão instintiva e “remete à fase mágica propriamente dita” (ADORNO, HORKHEIMER 2006. P. 65).

Assim, Circe representaria o instinto, o outro da razão, no qual o corpo, a matéria e a fantasia tem supremacia. A astúcia de Ulisses em não ceder aos encantos da hetaira representaria o triunfo da razão sobre os instintos e a sua repressão. Ulisses vence os encantos de Circe propondo a ela um contrato. Esse contrato representaria o casamento burguês, que garante a autoconservação masculina, a dominação da mulher, dos instintos e a reprodução da sociedade burguesa. “o casamento é a via média que a sociedade segue para acomodar a isso: a mulher continua a ser impotente na medida que o poder só lhe é concedido pela mediação do homem” (ADORNO, HORKHEIMER 2006. P. 65). Adorno e Horkheimer apontam que a forma como a razão se estrutura é marcada pela sua dominação sobre seu outro. Nesse sentido, a razão se opõe às pulsões e à fantasia – identificados com o feminino –, elementos aos quais se deve resistir pra que a razão possa operar. As raízes patriarcais do discurso filosófico, e a racionalidade que o sustenta, são apenas apontadas e não exploradas profundamente pelos autores.

³ Por reconhecimento se compreende a forma de definir a injustiça como “cultural ou simbólica. Aqui a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação cultural, o ocultamento e o desrespeito” (FRASER, 2006. P. 232)

⁴ Fraser, no seu texto *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*, afirma que, contraditoriamente, foi a crítica da nova esquerda que proporcionou uma cisão entre os movimentos de identidade e de redistribuição que – no cenário atual – assumiram linguagens distintas e alimentaram uma oposição aparentemente inconciliável. Fraser vê uma afinidade perversa entre o neoliberalismo e as consequências de um feminismo direcionado somente ao debate sobre identidade, desligado do debate marxista sobre redistribuição. Para a autora, esse feminismo legitima uma política neoliberal na medida em que não oferece oposição a esta política, ao contrário, endossa a ênfase nas liberdades individuais.

Por isso para Fraser é crucial se reapropriar da crítica social e da estrutura econômica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento* – Fragmentos filosóficos. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2006.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. T RAD. Julio Assis Simões. In: *Cadernos de Campo*, n° 14/15, p.231-239, 2006.

FRASER, N. Heterosexism, misrecognition and capitalism: a response to Judith Butler In: *Social Text* 52-53, p. 279-289, 1997.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. Trad. Ramayana Lira. *Revista Estudos Feministas*, 2007.

FRASER, N. O Feminismo, o Capitalismo e a astúcia da História. Trad. Anselmo da Costa. In: *Revista Mediações*, v. 14, p. 11-33, jul/dez, 2009.

FRASER, N. *Um futuro para o marxismo*. Trad. Dina Lida Kiroshita. *Revista Novos Rumos*, ano 14, n° 29, 1999

FRASER, N. HONNETH, A. Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria Crítica. In: *Os pensadores* vol.16. São Paulo: Nova cultural, 1991.

MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Zahar editora, Rio de Janeiro, 1975.

MARCUSE, H. Marxism and Feminism. In: *The new left in the 1960's* – Collected papers of Hebert Marcuse Vol. 3. Org: Douglas Kellner. Routledger: New York, 2005.

SILVA, J B. *Marxismo e Reconhecimento*. In: *Crítica Marxista*, nº31, p. 139-153, 2010.

NORMAS EDITORIAIS

POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEIAÇÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, e uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para nef@uefs.br, acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte sequência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer a sequência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor). Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S) DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adequam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade as normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.

EDITORIAL GUIDELINES

EDITORIAL POLICY

IDEAÇÃO is a biannual journal from the Nucleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia that publishes, with the support of the Universidade Estadual de Feira de Santana Press, original works on philosophy, or with philosophical approach or relevance as articles, translations, reviews or interviews. The journal is published in its printed version as well as in its online version, allowing open, immediate and free access to its content.

INFORMATION TO AUTHORS

Papers submissions: The journal welcomes submissions in Portuguese, French, Spanish and English. Papers must not exceed 50.000 characters with space (about 18 pages), footnotes and bibliographical references considered. All papers must be submitted in Word 97-2003 format. The body of the paper is to be edited in Times New Roman 12, 1,5 line spacing, 6 pt paragraph spacing and no pagination. Papers should be sent to nef@uefs.br with a publishing request letter. The paper is to be composed in the following order: title; author's name followed by a footnote with academic / professional ties and e-mail; an abstract no longer than 200 words; up to 5 keywords; title in Portuguese; an abstract no longer than 200 words in Portuguese; up to 5 keywords in Portuguese; text; bibliography.

Papers formatting: Citations longer than 3 lines must be detached from the body of the text with a 4.0 cm left page margin, simple line spacing, font Times New Roman 10. The

first mention of a bibliographical reference is to be followed by the used edition's publishing year, such as in the bibliography. Citations' references should be presented in the body of the text by the author-date call system. Footnotes must be exclusively explanatory, not bibliographical, and their usage restricted to the minimum necessary. Citations in footnotes must follow the author-date call system. Italics should be restricted to titles of works cited and foreign words and, exceptionally, to emphasis. Bibliographical references, at the end of the paper, are to be disposed alphabetically by authors surnames, edited with default 3,0 left page margin, with single spacing per reference and 12 pt paragraph spacing between references. They must also obey the following sequence, as appropriate:

- Books

SURNAME, personal name initials. *Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition.

- Journal Article

SURNAME, personal name initials. Title. In: *Journal Title*. City, volume, number, period and year, pages.

- Chapters in books

SURNAME, personal name initials (author). Title. In: SURNAME(S), personal name(s) initials (organizer[s]). *Book Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition, pages.

Double blind review system: When the editors receive the papers, they are submitted to the Executive Committee, responsible for assessing whether or not a text is adequate to the scope of the journal. After this first evaluation, if the papers are accepted, they are forwarded to two consultants,

according to the double blind peer-review system: the consultants are not informed of the authors' identities, nor the authors are aware of the consultants' names. The peer-reviews may: approve the paper; do not approve it; approve it on the condition that it suffers revision. In the latter case, the paper returns to the author, who will have a short deadline to make the corrections.

Revision: After the paper's final version is submitted, it will still be sent to our revision team, which will indicate eventual technical mistakes, whether grammatical or of disagreement to our editorial guidelines.

Authorship: All papers' contents, including references, citations, images, graphics and other published data are of the authors' exclusive responsibility and do not reflect the Journal's editorial team's opinions.

SUMARY

DOSSIER EFIBA

PRESENTATION

Juliana Ortegosa Aggio Malcom Guimarães Rodrigues	10
--	----

FRIENDSHIP ACCORDING TO ARISTOTLE

Carlo Natali	15
--------------------	----

ARISTOTE AND THE RHETORIC OF EMOTIONS: THEORY AND MODE OF EMPLOYMENT

Cristina Viano	51
----------------------	----

MATERIAL CAUSALITY IN THE PHILOSOPHY OF MATHEMATICS BY ALBERTO MAGNO

Marco Aurélio Oliveira da Silva	83
---------------------------------------	----

DESCARTES AND SKEPTICISM

Joceval Andrade Bittencourt	107
-----------------------------------	-----

THE SPINOZA'S QUESTION

Alex Leite	137
------------------	-----

CONTEMPORARY ANSWERS TO OLD PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Franklin Leopoldo e Silva	149
---------------------------------	-----

PRELIMINARY ASPECTS OF THE LIMITS AND SCOPE OF THE PROPOSAL FOR A LIBERATION
PHILOSOPHY IN AUGUSTO SALAZAR BONDY

Vivian Silva dos Santos 165

FREUD AND THE THEORY OF DREAMS: INVESTIGATIONS IN THE LIGHT OF THE
PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER AND PAUL RICOEUR

Fernanda de Jesus Almeida 182

CONSIDERATIONS ON NORMATIVITY AND CHOICE IN SARTRE

Cristina Moreira Jalil 220

THE EPISTEMOLOGICAL PROBLEM IN DAVID HUME

Ângelo Márcio Macedo Gonçalves 257

THE PROBLEM OF THE PARTICIPATION OF CATHOLICS IN POLITICAL POWER IN LOCKE

Mykael Morais Viana 283

UMA BREVE ANÁLISE SOBRE A RELAÇÃO CONSCIÊNCIA-MUNDO

Estanislau Fausto 309

THE NOTION OF EXPERIENCE IN HEGEL AS EPISTEMOLOGICAL CRITIQUE IMMANENT

Carla Vanessa Brito de Oliveira 321

ALIENATION AND FETISHISM: IS THERE SOMETHING OF FEUERBACH IN "CAPITAL" OF
MARX?

Alan Brandão de Morais 352

THE INTERPRETATION OF THE INADEQUATE IDEA IN SPINOZA

Paulo Santana 379

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND PHILOSOPHY OF CHEMISTRY: A CONTEMPORARY PERSPECTIVE

Lisandro Bacelar da Silva 393

WHAT IS ASKESIS IN MICHEL FOUCAULT'S PHILOSOPHY?

Carlos Eduardo Gomes Nascimento 425

A FOUCAULT'S READING OF THE MARITAL RELATIONSHIP OF THE OLD

Ana Lúcia dos Santos e Santos 450

THE CONCEPT OF DRIVE IN FREUDIAN PSYCHOANALYSIS: CONSIDERATIONS FROM MARTIN HEIDEGGER' PHILOSOPHY

Jilvania Barbosa 475

FEMINISM AND CRITICAL THEORY: CROSSINGS BETWEEN GENDER AND MARXISM ISSUES

Laiz Fraga Dantas 511

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2018 528

EDITORIAL GUIDELINES

2018 year 531

SUMMARY

Ideação Especial Edition 534