



outra **margem**
revista de filosofia

ano 3 — nº. 4

1º. SEMESTRE DE 2016

ISSN 2358-7377

sumário

ano 3 — nº. 4 — 1º. SEMESTRE DE 2016

editorial | editorial

Enfrentamentos

Thiago Borges (UFMG)

entrevista | interview

Um Olhar Sobre a Universidade Brasileira: entrevista com o professor

Faustino Oncina Coves

Giorgia Cecchinato (UFMG)

artigos | papers

O Ethos Universitário na Filosofia de Fichte: Um “Anacronismo Vivente”?

Faustino Oncina Coves (Universitat de València)

O Homem, a Miséria e a Excelência

André Queiroz de Lucena (Unifesp)

A Metafísica como Antropologia Ontológico-Existencial em Karl Rahner

Antonio Augusto Menezes do Vale (Faculdade Católica de Fortaleza)

Wittgenstein sobre Hipóteses e Regras

Daniel Soares da Silva (Unifesp)

O “Mundo do Texto” Como Centro da Hermenêutica Filosófica de Paul

Ricoeur

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)

Frederico Soares de Almeida (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)

O Que Expõe a Teoria Crítica: Contradições, Tensões, Desenvolvimentos Falhos?

Diana Piroli (UFSC)

O Ateísmo como Necessidade na Obra de Holbach

Elizângela Inocência Mattos (UFT)

Sublime Abismo: os Limites das Faculdades no Sistema Crítico Kantiano

Francisco Augusto Canal Freitas (CEFET-MG/PUC-SP)

sumário

Sobre a Originalidade do Argumento do Sonho Cartesiano

Maíra de Souza Borba (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul)

A Glória em Montaigne, Descartes e Hume

Marcelo Fonseca de Oliveira (UFMG)

As Faculdades Imaginativa e Estimativa

Meline Costa Sousa (UFMG)

tradução| translation

Sétimo tratado da Metafísica de Avicena

Ana Paula Batista (Unifesp)resenha | book review

Michel J. Sandel, “Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética”, 2013.

Cecília de Sousa Neves (UFU)

tradução| translation

Karen Gover, “A obra de arte negligenciada no ensaio A origem da obra de arte”, 2008.

Carolina Meire de Faria

editorial

ENFRENTAMENTOS

O quarto número da **Outramargem: revista de filosofia**, dentro de sua linha editorial pautada pela divulgação de bons trabalhos e pesquisas filosóficas nacionais e internacionais, apresenta-se no atual contexto social e político do país, com o desafio histórico sempre presente para campo da Filosofia: manter vivo, ou mesmo reiniciar sempre, o pensamento livre, a reflexão crítica e rigorosa. Na especificidade de um tema, de um objeto, reside, ainda que por vezes silenciosamente, esta tarefa.

Um trabalho filosófico não faz oposição a análises políticas em formatos enviesados por noções superficiais e preconceituosas somente na explicitação e adequação de um conteúdo ao debate. Também o faz na alienação de suas temáticas que resistem as apropriações e aos interesses da grande mídia privada. É no seu afastamento frente à ideologia do “não pensar e apenas aceitar o que os outros dizem”, que a pesquisa filosófica séria enfrenta os desafios de uma sociedade bem menos politizada do que gostaríamos.

Na dinâmica entre temas que são de interesse social e multidisciplinar e as especificidades da pesquisa filosófica, abrimos esta edição com, “Um olhar sobre a Universidade brasileira”, entrevista com o professor Faustino Oncina Coves, da Universitat de València, conduzida pela professora do departamento de Filosofia da UFMG Giorgia Cecchinato. O professor Faustino aborda a relação entre modelos de universidade e as ciências humanas, além de comentar especificamente o cenário brasileiro a respeito desta questão.

Seguem-se à urgência do debate sobre a Universidade, as particularidades que resistem. É o próprio professor Faustino que agora circunscreve o debate à filosofia de Fichte, no artigo, “O ethos universitário na filosofia de Fichte: um anacronismo vivente?”.

André Queiroz de Lucena (Unifesp) escreve sobre, “O homem, a miséria e a excelência”, colocando em debate Rousseau e Pufendorf a respeito da natureza humana e do estado de natureza.

Antônio Augusto Menezes do Vale (Faculdade Católica de Fortaleza), procura em seu artigo, “A metafísica como antropologia ontológico-existencial na obra de Karl Rahner”, indicar uma relação entre antropologia e metafísica a partir de uma hermenêutica transcendental do homem.

Daniel Soares da Silva (Unifesp) em, “Wittgenstein sobre hipóteses e regras”, analisa tanto a noção de hipótese na filosofia intermediária quanto a de regra, na fase tardia de Wittgenstein, expondo ao final, alguns paralelos entre ambas.

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon e Frederico Soares de Almeida (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), no trabalho, “O “mundo do texto” como centro da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur”, analisam a função da categoria “mundo do texto” para a compreensão de obras escritas.

No texto de Diana Piroli (UFSC), “O que expõe a teoria crítica: contradições, tensões, desenvolvimentos falhos”, temos uma análise da mudança de vocabulário nas formulações teóricas de importantes intelectuais relacionados à tradição da chamada “Escola de Frankfurt”.

O artigo de Elisângela Inocência Mattos (UFT) sobre, “O ateísmo como necessidade na obra de Holbach”, trata das relações entre religião e vida moral, onde o ateísmo se configura como uma necessidade para a felicidade.

Francisco Augusto Canal de Freitas (CEFET-MG/PUC-SP), no artigo, “Sublime abismo: os limites das faculdades no sistema crítico kantiano” discute a articulação entre as faculdades do ânimo no sistema kantiano; nas palavras do autor, “a forma de vinculação entre as faculdades não é completamente esclarecida pelo filósofo: se consiste em uma unidade fundamental ou finalística”.

Em, “Sobre a originalidade do argumento do sonho cartesiano”, Maíra de Souza Borba (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul), expõe as características das

ideias de Descartes no argumento do sonho, localizando as influências provenientes do ceticismo.

Já, Marcelo Fonseca de Oliveira (UFMG) com, “A glória em Montaigne, Descartes e Hume”, compara a noção de glória como uma paixão nas filosofias dos três pensadores, traçando aproximações e diferenças.

Encerrando a seção de artigos, Meline Costa Sousa (UFMG), em seu texto, “As faculdades imaginativa e estimativa”, analisa na filosofia medieval de Avicena, as ações das faculdades da alma, considerando não somente um propósito, mas também nas palavras da autora, “a posse de um órgão apropriado e a alteração causada pelo objeto peculiar a cada faculdade”.

No espírito da filosofia medieval, finalizamos esta edição com uma tradução do “Sétimo Tratado” de Avicena, realizada por Ana Paula Batista (Unifesp). Neste texto encontramos uma reflexão sobre oposições como unidade e multiplicidade que se desdobram em definições sobre identidade e diferença, diversidade, privação, etc.

Vale a pena, dentro do convite às leitoras e aos leitores para a insistência na Filosofia em mais este número da revista **Outramargem**, perguntar se não é justamente sobre alguns conceitos já tratados no medievo, que podemos retomar e continuar nossos trabalhos frente aos desafios contemporâneos que emergem como questões sociais e políticas e que não admitem, por exemplo, no caso brasileiro, qualquer tipo de adiamento ou relativização?

Por fim, deixamos um agradecimento às autoras e autores desta edição, pareceristas e colegas de trabalho, na expectativa de boas leituras e de enfrentamentos necessários!

Saudações.

Thiago Borges

entrevista

UM OLHAR SOBRE A UNIVERSIDADE BRASILEIRA: ENTREVISTA COM O PROFESSOR FAUSTINO ONCINA COVES

Giorgia Cecchinato¹

G: Faustino, o seu artigo começou apontando o caráter de inatualidade do modelo humboldtiano de universidade e, ao longo dele, confirma a necessidade, para as humanidades, de permanecer no anacronismo, resistindo às tendências de transformar a universidade numa imprensa e os estudantes em clientes. Além do deslocamento temporal, você acha que este modelo continua válido também se deslocado para as universidades da América Latina, em particular no Brasil, país que teve uma história e um desenvolvimento tão diferente do da Alemanha e dos demais países europeus?

F: Sem dúvida o modelo humboldtiano, assim como ele foi criado e realizado em 1810, quando a Universidade de Berlim nasceu, não é mais atual, nem realizável literalmente. Estamos falando de um modelo de universidade que era extremamente elitista, enquanto a universidade de hoje, na Europa e, pelo menos, nos últimos anos no Brasil, é uma universidade de “massa”, ela não é exclusiva, mas pelo contrário quer ser inclusiva e democrática.

Há, porém, alguns elementos do espírito do modelo humboldtiano que têm, ainda hoje, uma atualidade incontestável e que, a meu ver, devem ser mantidos no mundo inteiro onde há universidades. Porém justamente estes elementos estão sendo questionados pelo processo de Bolonha na Europa e, na América latina, pela exigência de uma universidade supostamente mais barata. Um destes elementos é a unidade de pesquisa e ensino, atualmente a tendência é organizar os cursos segundo programas muito rígidos, conteúdos pré-estabelecidos, o que faz com que seja impossível, ou pelo menos difícil para o professor, ensinar o que está pesquisando naquele momento. A pesquisa pode ser ainda não concluída e os alunos podem, de qualquer modo, participar

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

do desenvolvimento dela e não apenas aprender com os resultados prontos. Esta possibilidade de envolver os alunos na pesquisa, trabalhando nela até na sala de aula permite que a paixão permaneça viva. A paixão pela pesquisa deve perpassar no ensino e pode perpassar apenas se o que está sendo lecionado é o que apaixona o professor. A paixão é muito importante para todas as disciplinas, mas pela filosofia em modo particular, porque os estudantes aprendem a investigar, a filosofar, apenas filosofando e não aprendendo conteúdos prontos, repetindo e reproduzindo pensamentos e teorias. Este modelo até pouco tempo atrás era o mais comum na Alemanha, onde as aulas expositivas eram poucas enquanto os seminários, nos quais os alunos se preparavam para explicar textos e ser críticos, eram a maioria. Este elemento do modelo humboldtiano deveria continuar valendo na Alemanha, na Europa e em todo lugar onde há universidade.

Lamentavelmente, a universidade de hoje está se escolarizando e esta infantilização contradiz e se choca com a demanda não apenas humboldtiana, mas também com todos os idealistas alemães sem exceção, segundo a qual o ingresso no ensino superior deve considerar o hiato, a cesura vital e acadêmica a partir da qual os estudantes aprendem a enfrentar os desafios intelectuais com autonomia e responsabilidade, evitando qualquer conformismo e paternalismo.

G: Qual é a sua opinião acerca do crescimento da universidade brasileira na última década?

F: O meu conhecimento da situação da universidade brasileira é um conhecimento indireto, ou seja, encontrei e conheço de perto muitos pesquisadores brasileiros ou estrangeiros que trabalham no Brasil, mas não tenho informações sobre dados oficiais ou estatísticas. A partir deste ponto vista indireto, posso afirmar que o que me parece extremamente positivo é a abertura das universidades brasileiras para professores e pesquisadores do exterior. Digo isso porque tenho experiência de como pode ser ruim a endogamia da universidade, pois na Espanha o caráter endógamo, fechado das universidades se tornou um “câncer” que favoreceu o provincialismo. Parece-me que este elemento das universidades brasileiras favorece a troca de informações e métodos de trabalho e só pode ser positiva. Do mesmo modo, tive ocasião de conhecer muitos

pesquisadores brasileiros na Alemanha e fiquei impressionado pelo investimento deste país na pesquisa e em programas de intercâmbio e mobilidade internacional que permitiram difundir a pesquisa brasileira e enriquece-la.

Um aspecto que se destaca é o esforço das universidades brasileiras para oferecer uma diversidade de perspectivas filosóficas. Sem dúvida, a especialização é produtiva, mas é importante não privar os estudantes de um panorama filosófico o mais amplo e preciso possível.

Outro elemento que sempre me maravilha é a grande quantidade de universidades no Brasil; é evidente que entre elas há diferenças enormes de qualidade. Eu, pessoalmente, sou partidário acérrimo da universidade pública e, neste momento de crise, que é uma crise mundial, auspico que a universidade pública não se torne uma cinderela dos programas de governo e que, no Brasil, não falte apoio a esta instituição.

G: No seu artigo, você tem uma postura bastante negativa em relação à possibilidade e necessidade de avaliar a produção intelectual. Você acha que existe um método ou uma possibilidade de conseguir uma avaliação que não seja injusta, parcial ou totalmente inútil?

F: Na Espanha temos, por sorte ou azar, uma longa tradição de avaliações. O risco, o qual me parece muito alto, é de que as avaliações se convertam em fins em si mesmos, enquanto deveriam ser um meio para melhorar. Hoje avalia-se tudo e de maneira contínua, isso implica uma hipertrofia da burocracia que afinal desvia as energias e a atenção que deveriam ser investidas no que é mais importante, ou seja a pesquisa e o ensino. Apesar disso, não sou contrário às avaliações, mesmo não sendo fácil, na área das Humanas, encontrar o modo idôneo e parâmetros objetivos. Na Espanha, temos tentado vários métodos de avaliação com resultados desastrosos, pois foram feitas grandes injustiças, dou um exemplo: na Espanha, a maioria das agências de avaliação são “dominadas” por lógicos e filósofos analíticos, filósofos das ciências. Trata-se de correntes filosóficas respeitabilíssimas, porém não se pode avaliar a área da história da filosofia, por exemplo, ou outras áreas da filosofia, com os mesmos métodos e critérios usados na filosofia analítica ou na lógica. Isso porque aquelas não têm os mesmos

órgãos de difusão, as mesmas bases de dados nem sequer a mesma linguagem. Explico-me melhor: o instrumento de trabalho dos analíticos é o *paper* enquanto um dos trabalhos mais importante para o histórico da filosofia seria uma edição crítica, tarefa que hoje em dia tornou-se marginalizada e desprezada pelas comissões de avaliadores. Além disso, a área de lógica e filosofia analítica comunica-se, prevalentemente, em língua inglesa enquanto as mais prestigiosas revistas de história da filosofia são de língua francesa, italiana ou alemã, sem esquecer as espanholas e portuguesas. Um grande déficit da valorização da investigação decorre de colocar acima da qualidade a quantidade, ou seja, os denominados índices de qualidade ou de impacto não são outra coisa que meros índices de quantidade.

Por isso, acho que as comissões de avaliação deveriam se mistas e cada corrente filosófica deveria ser representada; assim como me parece necessário que sempre haja colaboração de membros estrangeiros a fim de evitar aquele “câncer” que mencionei antes. Por outro lado, considero igualmente importante a valorização da docência universitária, na qual o protagonismo principal (embora não o único) deve recair sobre o juízo ponderado dos estudantes. A minha experiência neste âmbito é bastante esperançosa.

De todo modo, trata-se de uma tarefa complicada e, mesmo não conseguindo achar o método certo pelas avaliações, pelo menos devem ser evitadas injustiças.

O *ETHOS* UNIVERSITÁRIO NA FILOSOFIA DE FICHTE: UM “ANACRONISMO VIVENTE”?¹

Faustino Oncina Coves, Universitat de València²

Como alguns de vocês certamente adivinharam, a última parte do título da minha conferência possui reminiscências gadamerianas. Em uma breve entrevista ao semanário alemão *Focus*, o prócer da hermenêutica filosófica afirmava, com um tom entre patético e reivindicativo: “*Ich bin ein lebender Anachronismus*” (“Sou um anacronismo vivente”)³. Com essa fórmula concisa, seu autor granjeou para si minha simpatia e, ainda que ambos – é claro, salvando as distâncias entre um consagrado mestre e um moderno, sempiterno aprendiz – nos movamos em órbitas ideológicas diferentes, sinto uma irremediável afinidade eletiva, a qual me incentivou a traduzir para o espanhol alguns de seus escritos⁴. Desde já, associo o patetismo com *anacronismo*, e a reivindicação com *vivente*. Mediante seu lacônico autorretrato, não só aludia a sua idade avançada, mas também a um estilo intelectual minguante, então em vias de extinção e hoje desaparecido. A que estou me referindo? Em sua disputa de outrora com Reinhart Koselleck sobre o nome dessa figura: *Gelehrter*⁵, com uma diáfana genealogia fichteana, cuja única invocação me inspira um temor reverencial: “Inclusive, alguém que me chamou ‘um grande sábio (*Gelehrten*)’”. Senti que minhas pernas tremiam.” Estando o ideal a uma “uma distância inalcançável [...] nenhum de nós conta sequer com uma possibilidade de se comparar com o conceito de ‘grande sábio’”⁶. Entre o considerado “um grande sábio” e o legado fichteano, não cabe sequer uma aproximação assintótica. E, entretanto, os dois

¹ Este trabalho se enquadra no projeto de investigação “Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos e culturales” (FFI2011-24473) [“Para uma História Conceitual Compreensiva: giros filosóficos e culturais”, (N. do T.)] do Ministério de Economia e de Competitividade, e foi concluído durante uma permanência no Centro de Investigação Literária e Cultural de Berlim. Quero manifestar meu agradecimento a meus anfitriões: Ernst Müller, Falko Schmieder e Thomas Gil.

² [Tradução de Gabriel Almeida Assumpção, mestre em filosofia (UFMG). Agradeço a Oncina Coves pela permissão de traduzir seu artigo. O texto foi apresentado por Oncina Coves no “III Colóquio Internacional Fichte: J.G. Fichte – Uma Vida Filosófica, uma Filosofia Viva”: <http://fichte2014ufmg.blogspot.com.br/> (N. do T.).]

³ H.-G. GADAMER. *Ich bin ein lebender Anachronismus*, pp. 153-154.

⁴ H.-G. GADAMER/R. Koselleck. *Historia e hermenêutica*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁵ [Termo alemão que pode ser traduzido por “sábio”, “erudito”, “homem de letras”. Oncina Coves opta pelo sentido de “sábio” (N. do T.)]

⁶ GADAMER. *Histórica e lenguaje: una respuesta*. In: *Op. cit*, p. 97.

**o ethos universitário na filosofia de fichte:
“anacronismo vivente”?**

se unem em sua profissão de fé universitária comprometida com o paradigma humboldtiano. *Verdade e Método*, a obra magna do catedrático de Heidelberg, nutre-se dos cursos que vinha ministrando em suas aulas, selando o pacto entre docência e investigação que, na aurora do século XIX, havia proposto o insigne vizinho de Tegel aos iluminados que matriculou na emergente universidade de Berlim.

Koselleck, o maior vidente dos tempos históricos, insuflou nova coragem a um sintagma que hoje engrossa o patrimônio semântico com o qual diagnosticamos as patologias da modernidade: a contemporaneidade do não contemporâneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), a simultaneidade do sucessivo. Foi, assim como seu mestre às margens do Néckar, um universitário que embarcou, quase desde o início, na aventura do grupo itinerante e *Poética e hermenêutica*, liderado por Jauss e Blumenberg, e que surgiu, em parte, devido à insatisfação que a crescente compartimentação de áreas do conhecimento gerou nessa plêiade. Tal compartimentação era um obstáculo ao diálogo acadêmico entre as diversas áreas. O espírito desse grupo encontrou prolongamento no *Centro de investigação interdisciplinar* da jovem e rutilante universidade de Bielefeld, dirigido por Koselleck. Este definiu a idade moderna (*Neuzeit*) como a parteira de um novo tempo (*neue Zeit*), a era da aceleração que, cada vez com maiores e compreensíveis reticências, continua sendo a nossa. Esse regime temporal, penácea para uns, peçonha para outros, inoculou também a educação com efeitos perversos. Para lhes dar um exemplo, na Espanha atual, apenas no primeiro ciclo do ensino universitário, coabitam dois sistemas: a licenciatura, prestes a dar seu suspiro final, e o grau, já no marco da denominada Declaração de Bolonha. Apenas recém-inaugurado, está urgindo a reforma peremptória do último. Há quase uma simultaneidade entre o natalício e a necrológica. É desalentador comprovar que, na educação, as reformas nascem póstumas. Esse culto idolátrico à política de curto prazo se infiltrou nos pilares da universidade, da docência e da investigação, dos siameses fecundados pela constelação humboldtiana, cuja ligação se pretende romper abruptamente para um não retarde o passo veloz do outro. Por um lado, os ciclos educativos se abreviam sem piedade os ciclos educativos por razão da produtividade ou da competitividade, atendendo às demandas do mercado de trabalho, isto é, mais itens temáticos em menos tempo; por outro, entronou-se o *paper* como o principal aval do investigador e, portanto, como a via mais rápida de promoção profissional, sabidamente que sua média de vida é ínfima. Assim se alimenta

a avidez por um consumo cultural imediato, em que se engasga qualquer traço de complexidade intelectual⁷. Em suma, uma onda populista de anti-intelectualismo nos arrasta diante da qual a universidade, a jazida arqueológica por antonomásia dos intelectuais, recolhe-se passivamente sobre si mesma sem apenas capacidade de reação. Por isso, não custa um olhar retrospectivo para um vindicador da simbiose entre o intelectual e a universidade. A apologia fichteana é combativa não só no terreno conceptual, mas também no terminológico. O termo *Gelehrter* estava afundado em desprestígio, quando Fichte o resgatou do ostracismo. Lessing, uma de suas leituras favoritas, fez uma caricatura dessa figura em sua comédia *Der junge Gelehrte* (1747) e, novamente, a fria erudição é o reverso da sabedoria modesta em *Natan der Weise* (1779). Em sua famosa *Antrittsvorlesung*⁸ de Jena em 1789, “O que significa e com que fim se estuda história universal?” Schiller contrapõe a mente filosófica (*philosophischer Kopf*), amiga da verdade, ao sábio ganha-pão (*Brottgelehrter*), mercenário do arrivismo. Poderíamos recordar da fobia especulativa dos adais da *Popularphilosophie*, um *lobby* que afustigou os idealistas. No que diz respeito ao núcleo de minha conferência, interessam-me não tanto o detalhe da citação textual, mas sim o apaixonado compromisso universitário de Fichte, o que não acarreta que eu compartilhe cegamente nem seus afetos, tampouco suas ideias. Atrai-me sua implicação acadêmica, social e política, seu contínuo arrazoado a favor do intelectual, da filosofia e de seu lugar nos estudos. Não nego que vou empregar-lo como pretexto, mas faço-o sem remorso em momentos em que a filosofia e seu nicho institucional estão ameaçados. Não se trata, no caso espanhol, de uma infundada sensação de mania persecutória, pois assistimos a uma sangria dos conteúdos filosóficos em todos os níveis educativos.

Quando o ensino superior se submetido a fortes revisões mais além de retoques pontuais e quando se declara o modelo de universidade qualificado de “humboldtiano” – no qual se inscreve, não sem diferenças, Fichte – como uma velharia, convém meditar sobre o que está ocorrendo, sobretudo quando essas mudanças, ainda pecando de cassandrismo, delineiam perspectivas pouco promissoras para as “Humanidades”.

Caso se tivesse que reduzir o cânone humboldtiano a umas pautas sucintas, destacaria três: em primeiro lugar, “não devem existir planos de estudos fixos e nem uma

⁷ ARGULLOL. *La cultura enclaustrada*. In: *El País*, 5.04.2014.

⁸ [Palestra, preleção ou discurso inaugural (N. do T.)].

**o ethos universitário na filosofia de fichte:
“anacronismo vivente”?**

atividade acadêmica regulamentada. A liberdade deve ser absoluta tanto para aprender quanto para ensinar”; em segundo lugar, “a autonomia e a cooperação como modo de relação e de trabalho na Universidade”; em terceiro lugar, “unidade entre investigação e docência”. O húmus do qual brota esse modelo possui importantes nutrientes abordados pelo solo filosófico ilustrado e idealista. Hoje, o *slogan* propagandístico é a “sociedade do conhecimento”, segundo o qual o saber é equiparado a uma mercadoria, os estudantes a consumidores, e as instituições educativas a empresas de serviços. Julgadas a partir dessas coordenadas, a Universidade – e não digamos a de cunho humboldtiano – é um negócio ruinoso, e o é muito mais, quando mais decantada estiver em direção às Humanidades.

Na Alemanha, berço desse cânone, o debate sobre a vitalidade acadêmica das ciências humanas foi animado por instâncias extraeducativas ou parauniversitárias. Ali, as fundações privadas – entre elas a *Volkswagenstiftung*, a *Thyssen-Stiftung*, a *Zeit-Stiftung* e sua iniciativa *Pró Ciências do Espírito* – e Academias – fundamentalmente a de Berlim-Brandeburgo, com seu *Manifesto sobre as Ciências do Espírito* (2005) – desempenharam um papel bem menos agitador, que não deixou, todavia, de ter eco na política educativa através dos concursos pela excelência convocados pelo governo germânico⁹. Em um dos últimos, classificou-se, para essa liga de campeões, a Humboldt de Berlim com um programa intitulado “Formação pela ciência: personalidade, abertura, orientação”. Com um neologismo, gosta de se apresentar como o país da formação (*Bildungsland*), uma etiqueta inequivocamente humboldtiana, ainda que tampouco aqui esteja isenta de influentes detratores. Na Espanha, um Secretário de Estado de Universidades defendia, já no fim de 2008, um modelo pós-humboltiano. Em vários informes técnicos (o informe Bricall, o informe Tuning, etc.) publicou-se o obituário desse cânone.

Essa particular definição da Alemanha em chave aparentemente humboldtiana pode explicar, desde o início, o paradoxo segundo o qual as críticas ao ato de aplicar a declaração de Bolonha contaram com um insólito aplauso oficial. As objeções principais são duas: 1) a infantilização, isto é, o declínio da autonomia do estudante e do professor, suprimindo o salto

⁹ As linhas promovidas são três: escolas de graduados ou de doutorandos (*Graduiertenschulen*), centros de excelência (*Exzellenzcluster*) e conceitos da universidade do futuro (*Zukunftskonzepte*). As vencedoras dessa última etapa do concurso poderiam ser chamadas “universidades de ponta” [*Universidades punteras* (*Spitzenuniversitäten*)].

qualitativo que comporta o abandono da escola ou o ingresso na Universidade. O zelo de regulamentação alimenta casos medonhos de um paternalismo pueril. 2) A saturação: a sobrecarga de trabalho e de matéria em um menor tempo, que se traduz em um incremento desmesurado de trabalhos administrativos, de inspeção, em uma verborreia insípida e em uma multiplicação de exames. Trata-se de uma disfunção que pode ser extrapolada à maioria dos países do Espaço Europeu de Educação Superior. O corte de disciplinas optativas que novos planos de estudo supuseram me parece um erro, pois acarreta um déficit dificilmente resgatável no currículo do estudante e constrange a saudável sinergia entre docência e investigação no professor, com o conseguinte prejuízo para o discente, ao estreitar suas margens de eleição e tirar de foco o perfil idiossincrático de cada Universidade, incitando uma uniformização pouco desejável e alheia à qualidade do ensino. Essa redução ao básico das disciplinas optativas não pertence ao ponto crucial de Bolonha, mas é sem dúvida um “dano” colateral de tal processo. Soa-me absurdo enfrentar Bolonha e Humboldt de modo maniqueísta enquanto conceitos de combate, pois não se trata de adicionar um ícone a mais ao martirólogo pedagógico. A *humboldtatria* foi proposta com frequência para se perseverar na atrofia da universidade mais vertical e antiga. Usa-se, ou melhor, abusa-se do nome de Humboldt em vão, e se apela a ele não como autor, mas como mote.

Os motivos da crise universitária, além da asfixia econômica – exceto em alguns países (Alemanha e Brasil constituiriam notórias exceções) – foram suficientemente ventilados: esgotamento das forças dos escalões educacionais inferiores, o que obriga a Universidade a suprir as lacunas herdadas do ensino médio; uma massificação crescente da população estudantil sem uma designação adequada de recursos; uma distribuição da docência consumida, com escassa elasticidade temática e com uma burocracia que convida à deserção. Cabe mencionar, mesmo assim, a falta de vocação de uma parte do alunado, sem ideias claras sobre o sentido de seus estudos, com dúvidas acerca da possibilidade do exercício social de seu título e que, todavia, trabalha com perseverança até o extremo de fazer de sua obtenção mais fácil possível o móbil de sua conduta. Tudo isso gerou um mal-estar entre professores e alunos reciprocamente reforçado e acompanhado de apatia e de resignação, salvo algum princípio de dissidência.

A partir da filosofia universitária, tem-se erguido vozes de contestação contra essa irrefreável avalanche modernizadora, e tais vozes foram logo tachadas e atávicas, corporativistas ou provincianas. Assim, dissimula-se a natureza cruamente econômica das

**o ethos universitário na filosofia de fichte:
“anacronismo vivente”?**

reformas e do máximo patrocínio público e privado das disciplinas com maior demanda social ou rentabilidade mercantil. Em suma, a adaptação da universidade à trepidante evolução da sociedade e do mercado comporta o deslocamento do *corpus* do saber constituído desde a transição do século XVIII ao XIX, e sua dissolução em uma confusa nuvem de técnicas, habilidades, competências, destrezas... Em seu livro *La utilidad de lo inútil*, Nuccio Ordine¹⁰ lamenta a fatal equação Universidade = empresa e estudantes = clientes.

Uma suposição incontrovertida para a opinião geral afirma o parasitismo social e o raquítico rendimento lucrativo das ciências humanas. Não obstante, há fenômenos chamativos que delatam a sede de cultura espiritual. Pensemos no inesperado êxito de vendas de *Mais Platão e menos Prozac*, de Lou Marinoff, e *O mundo de Sofia*, de Jostein Gaarder; nas biografias de Safransky, traduzidas a vários idiomas, ou nos ensaios de Fernando Savater ou José Antonio Marina, e, em outros países, destaca-se a proliferação de universidades populares com um viés humanístico, de consultas e de clubes filosóficos. As obras mais impactantes procedem de *outsiders*: aos anteriores poderíamos agregar Comte-Spoville, Onfray, Sloterdijk e Richard David Precht. A filosofia acadêmica se degenerou em uma meritocracia autocomplacente (sem eco social algum e cujas publicações nem seus próprios colegas leem) e sua resposta a essa realidade emergente foi decepcionante, pois ou a ignorou, ou relativizou sua condição de verdadeira filosofia, renunciando ao exercício de função crítica sobre ela, apesar de que, nessa tarefa, podemos aduzir não poucos exemplos: Sócrates, Kant e o próprio Fichte. Se nos obcecamos com essa atitude rígida, encaramos o perigo de uma concorrência de legitimidade entre duas instâncias, uma acadêmica e outra extra-acadêmica, afundando a brecha entre ambas até sentirem-se mútua e esterilmente receosas.

A universidade priorizou o preparo técnico para os professores e a investigação científica especializada, mas não atendeu um papel que tradicionalmente correspondia a ela: a criação de cultura e a reflexão sobre ela. A universidade nem pode pecar de autismo, nem pode se prestar a uma submissão incondicional ao mercado. Nisso, igualmente quando se aplica à cultura em sua versão de espetáculo ou fachada, impera uma temporalidade ao ditado da presteza, do resultado rápido, enquanto a formação exige calma, paciência, fermentação em longo prazo. É intrínseca e forçosamente mau

¹⁰ ORDINE. *La utilidad de lo inútil*, pp. 77-111.

mercantilizar o saber, ou o é tão somente – e sobretudo – para aqueles saberes (as “humanidades”, as “ciências do espírito”) que, se o fazem, traem sua própria tradição intelectual? Talvez os universitários que se dediquem à farmacologia, à informática ou à engenharia vejam o assunto de outra maneira. Em nome de que nos acostumamos a desprezá-los? Qual é o problema se não temos um “espaço no mercado” ou se não aprendemos a encontra-lo, e com uma pitada de ressentimento condenamos, em um juízo sumaríssimo, aqueles que o conseguem como “vendidos ao capital”? Não estaríamos incorrendo em um vitimismo aut culpável, criando “enfermos imaginários” e favorecendo uma “interessada exotização” de nossos saberes?

A “constelação” humboldtiana apostou em universidades alheias à pressão do benefício imediato, mas sem dar as costas às inquietudes de sua época. Não obstante, há de se reconhecer que, se os políticos da educação hoje têm visões, veem acelerações de partículas e células-mãe, e não a síntese quántupla de Fichte.

Uma proposta que ressurgue de vez em quando, apesar de ter sido encubada no início dos anos sessenta do século passado, é a da teoria da compensação, apresentada por Joachim Ritter, e desenvolvida por seus epígonos, H. Lübbe e O. Marquard¹¹. As ciências do espírito compensam a abstração a-histórica da sociedade moderna, atualizam o que, sem elas, ficaria irremissivelmente abandonado no processo de uniformização¹². Seriam nossos ursinhos de pelúcia (*Teddybärchen*) em uma modernidade volátil e vertiginosa na qual nos sentimos intrusos e retardatários. Para os modernos, o futuro se emancipa da origem¹³. O progresso se converte enfaticamente no novo, no ser indiferente à tradição. A tarefa das ciências do espírito consiste em articular experiências de continuidade com condições de descontinuidade, preservando-as da hegemonia tanto do passado quanto do futuro. A filosofia deve velar pela paz com a própria realidade, com a vida civil existente e com as instituições em vigor. Essa identificação com o *status quo*, inspirada em Hegel, faz-me sentir incomodado. Portanto, não me estranha, como conta R. Spaemann em sua autobiografia, que o “espírito aberto” de Ritter teve uma restrição: “não era permitido pensar e dizer nada favorável sobre Fichte. Ritter rechaçava sua

¹¹ “La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”, In: J. Ritter, *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 93-97.

¹² MARQUARD. *Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu*, pp. 116-117; *Filosofía de la compensación*, p. 55.

¹³ [No original, há um jogo de palavras: “Para los modernos el *porvenir* se emancipa del *provenir*”. (N. do T.)]

o *ethos* universitário na filosofia de fichte: “anacronismo vivente”?

tentativa de uma radical reconstrução da realidade apaixonadamente. Quando, em uma ocasião, Hermann Lübke, a quem gostava de ser litigioso, atreveu-se a lançar a questão tabu de por que Hegel queria ser enterrado junto a Fichte no cemitério municipal Dorotheen de Berlim, caiu durante um tempo em desgraça com Ritter”¹⁴. Curiosamente, todas as facções da História Conceitual, não só a ritteriana, foram hostis para com Fichte. A variante hermenêutica de Gadamer dedicou-lhe umas linhas misericordiosas sobre sua contenda com Schiller (*Horenstreit*) em *Verdade e método*¹⁵ e a [variante] da semântica histórica de Koselleck a despachou genericamente por “honrar” a filosofia idealista como “a interpretação otimista e, eventualmente, terrorista da história universal”, isto é, como totalitarismo¹⁶.

Para J. Mittelstrass, *alma mater* do *Manifesto sobre as Ciências do Espírito* da *Academia de Berlim-Brandeburgo*, o conceito de formação foi destronado pelo de um adestramento profissional conforme a *práxis*. As ciências do espírito embarcaram em uma busca de sua própria utilidade que as degradou em ciências reparadoras dos danos produzidos pelas ciências naturais e econômicas, em provedoras de códigos deontológicos e em agências de serviços de orientação. À filosofia, cabe renunciar ao sistema para cumprir com sua nova agenda. Convém recordar, todavia, que houve um momento e um lugar, o idealismo alemão, em que a filosofia com vocação sistemática tomou posse de um campo social: a Universidade. Na década de 1802 a 1812, incumbiu-se do debate em torno à fundação da universidade de Berlim. Poucas vezes nosso grêmio teve tanto protagonismo na gênese e configuração da universidade como então.

A fim de comparar a ideia filosófica de Universidade com a existente, vale à pena mencionar a repulsa unânime que seu estado ocasional merece. Schelling descreve as sensações de um neófito no mundo acadêmico: “recebe a impressão de um caos (...), ou de um vasto oceano onde se ver lançado sem bússola e nem estrela polar”¹⁷. Além disso,

¹⁴ SPAEMANN. “Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie”, p. 85.

¹⁵ [Edição em língua portuguesa: GADAMER, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. (Pensamento humano; 16). (N. do T.)]

¹⁶ “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, pp. 211-224.

¹⁷ SCHELLING. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, p. 65; [A sexta e a décima quarta preleções se encontram em português na tradução que M. Susuki fez da *Filosofia da Arte* de Schelling: SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da Arte*. Trad. M. Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001, pp. 353-373 (N. do T.)] J. G. Fichte, *Plano dedutivo de un establecimiento de enseñanza superior*, en: ff 2, 10, 21; *GA II/11*, 84, 91, 109 [Tradução Brasileira: *Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências*. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999 (N. do T.)].

a Universidade está cada vez mais só, sitiada por rivais diretas: as “escolas superiores profissionais” (*Fachhochschulen*). O diagnóstico dos idealistas afirma que a Universidade como tal não existe, senão como uma coabitação das quatro Faculdades herdadas desde o Medievo (artes, teologia, direito e medicina). O próprio conceito de Uni-versidade implica que o diverso se volte rumo à unidade, rumo a um princípio originário a partir do qual se possa derivar o múltiplo. A Universidade deveria *institucionalizar* a exigência sistemática da filosofia. Do cotejo entre o projeto teórico da sistematização e a realidade universitária emaranhada, segue-se a vontade de aproximar esta de seu conceito, mas as discrepâncias afloraram na forma de conceber a ação reformadora e a universidade reformada. Uma interpretação tópica e maniqueísta sustenta que, a partir dessa senda comum, produz-se uma bifurcação em um modelo liberal, laxo (representado pela dupla Humboldt-Schleiermacher), e em um mais rígido e espartilhado – às vezes, inclusive, com impulsos paternalistas e autoritários (representado por Fichte), para quem os sábios são os cruzados da razão, que assumem uma missão messiânica¹⁸. Schopenhauer trabalhou com perseverança para romper com o feitiço do idealismo e desmascarar seus ídolos como sofistas. Essa campanha de dessacralização prosseguiu até nós.

Nos anos sessenta do século passado, Habermas destacava a impertinência da “convicção filosófica do idealismo alemão, segundo a qual a ciência deve formar”¹⁹. Seu distanciamento da universidade humboldtiana se baseava, em primeiro lugar, no fato de que a *universitas*, como unidade sistemática do saber, havia abandonado o centro da reflexão contemporânea e, em segundo lugar, na seguinte questão: o idealismo alemão dependia de estruturas do mundo do trabalho pré-industrial, ao restringir-se à ciência pura, desengajada de suas eventuais aplicações. Entretanto, essa caducidade não implicava o adeus definitivo ao arquétipo humboldtiano, e certa nostalgia de sua função

¹⁸ Esse antagonismo possui uma leitura política, privilegiada pela dupla francesa Luc Ferry e Alain Renaut, mas segundo Claude Piché, o desacordo apresenta profundas raízes filosóficas. O canadense sustenta que a concepção autoritária da organização universitária fichteana “*is true not only of the discipline that he imposes on the campus, but also of the way he confers on philosophy a dominant role among all other sciences*” (“Fichte, Schleiermacher and W. von Humboldt on the Foundation of the University of Berlin”, In: Daniel Breazeale and Tom Rockmore (ed.s), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, pp. 372, 384) [“é verdadeira não apenas devido à disciplina que ele impõe ao *campus*, mas também devido à forma como ele confere à filosofia um papel dominante sobre todas as outras ciências” (tradução nossa, N. do T.)].

¹⁹ HABERMAS. “La transformación social de la formación académica” [1963], em: *Teoría e praxis. Estudios de filosofía social* [1963], p. 338.

o ethos universitário na filosofia de fichte: “anacronismo vivente”?

edificante persiste, concebida como a formação de uma vontade democrática e de uma ciência autorreflexiva, de um saber do saber graças ao qual o competente, ou especialista, lança-se as implicações sociais ou políticas de sua atividade, à imagem e à semelhança das lições fichteanas sobre o *Destino do sábio*²⁰. A substituição da Faculdade de Filosofia pela das Ciências Sociais deixa, todavia, intactos os grandes princípios do patrono berlinense: inseparabilidade entre investigação e docência, autonomia externa diante de toda ingerência, autonomia interna, isto é, institucionalização da reflexão crítica como garantia da liberdade acadêmica da Universidade, pela intercessão de uma Faculdade particular, sucessora da filosófica. Hoje, são as Ciências da Cultura que, no mundo anglo-saxão, estão devorando o terreno da Filosofia.

O *Manifesto* citado, tendo em conta que a investigação científica se converteu, hoje, em um motor de produção e que seu habitat natural já não é só o estritamente acadêmico, considera o mito humboldtiano de um “monstro fossilizado”. Cada universidade deve, de agora em diante, concentrar-se em torno a uma linha prioritária, constituir um polo de excelência e abdicar de ser uma “universidade completa”²¹. A universidade setorial encurralou totalmente a integral. As Humanidades serão a Cinderela nesse organograma, ainda que continuem sendo ciências *universitárias*. Sua tarefa consistirá em fazer inteligível, analítica e construtivamente, a “*forma cultural do mundo*”, e sairão de sua cômoda particularização, elevando-se à *transdisciplinarietà*.

O investigador empreendedor é, hoje, triturado pela Universidade empresarial. O humanista está sendo açoitado pelo burocrata. Gosto de me lembrar da ironia de Blumenberg, quando premiado na Universidade de Kiel, para solicitar projetos de investigação e conseguir financiamento: Apresentou um projeto à DFG que dizia o seguinte: “Solicitação de meios em uma soma – todavia indeterminada – com o fim de investigar o dorso da lua com o pensamento puro”²². À parte do tom sarcástico de suas palavras, por acaso caso sua mensagem não é muito diferente do humboldtiano, agora em vergonhosa retirada, e o saudável efeito anamnético de suas palavras é: a quintessência da formação universitária reside no estudo em liberdade e em solidão. Creio que há de se

²⁰ [Há uma tradução bem recente: FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014. (N. do T.)]

²¹ J. Mittelstrass, *Die unzeitgemässe Universität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, pp. 60 ss. Cf. “Der Bildungsbegriff in der Krise. Stellungnahmen von Jürgen Mittelstrass, Volker Steenblock und Walther Ch. Zimmerli”, em: *Information Philosophie*, 2, Mayo 2006, pp. 47-49.

²² *Die Vollzählichkeit der Sterne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 548.

voltar a dar aos investigadores a possibilidade de se investigar com sossego e desdobrar sua excelência á margem de convocatórias de excelência urgentes. Deve poder investigar em solidão e em liberdade, mas não ensimesmado. A filosofia é ciência do ideal (do conhecimento, de justiça, de beleza...), capaz de iluminar a experiência individual e coletiva, assinalar uma direção e mobilizar forças latentes. Agora, parece haver renunciado a tal missão. A instituição que, durante muitos séculos, havia sido sua anfitriã, a universidade – sobretudo a alemã, outrora a vanguarda do pensamento europeu e manancial de novos sistemas filosóficos, tornou-se um deserto e, paralelamente, a filosofia foi substituída por ensaios de entretenimento, análises socorridas de tendências culturais, livros de autoajuda e receituários existenciais.

O ideal e seu mensageiro, o sábio, vão contra a corrente, sem ele estamos condenados a nos conformarmos com a ordem estabelecida. Mas a filosofia que contém ideais é transmitida com uma forma adequada. Esta aura retórica (seus textos devem convencer, seduzir) é algo que, desgraçadamente, desvaneceu-se pelo fútil mal-estar de querer se trocar por um sócia da ciência dura. A filosofia deve ser um *estilo* de pensamento²³. O exemplo fichteano me soa modelar.

Os homens se descobrem lançados em um mundo de objetos que os subjuga. A formação descreve a clausura da alienação. Mediante a cultura, o homem executa sua atividade, usa coisas, impõe fins à natureza e, nesse trato com o outro constitutivo, ocorre o descobrimento dos outros Eus, do *alter ego*. Logo, na tentativa de se desvencilhar da pressão diante das coisas externas, esculpindo-as teleologicamente, o homem se encontra em sociedade com seres que obram segundo conceitos; avista um mundo interativo. Seu achado da liberdade alheia – que, como um bumerangue, desperta a consciência da própria liberdade, permite-lhe, mediante a cooperação, sobrepor-se a dominação do não-Eu e de seu irresistível poder de reificação. Mas, então, é inevitável conceber a estrutura da sociedade e a organização do trabalho. Cabe privilegiar prudentemente uma atividade específica, a do sábio se, além de demarcar as aspirações primitivas do ser humano, quer se indicar os meios para preenchê-las em uma situação histórica. Caso se queira evitar a vacuidade e o envaidecimento do discurso científico, os ideais normativos devem esposar uma racionalidade estratégica, pragmática, encarregada da regulação rentável das profissões, o que exige do sábio sua imersão social. Ver o mundo de outro modo, a amplitude de olhares,

²³ Javier Gomá Lanzón, “¿Dónde está la gran filosofía?”, em: *El País*, 16.03.2013.

**o ethos universitário na filosofia de fichte:
“anacronismo vivente”?**

é o que permite se isentar de atitudes acomodáticas e rotineiras. A retórica da exortação e da persuasão do sábio investe-o como líder político *par excellence*. Toda sociedade precisa uma elite constituída pelos cidadãos mais preparados, a “aristocracia espiritual” de Max Weber, sempre que esta ponta da pirâmide – nada relacionada com uma classe social economicamente privilegiada ou com atributos despóticos – espalha sua excelência em todo lugar.

Um defeito congênito das reformas em curso reside na premissa de que, mediante critérios de eficiência, pode-se reinventar a Universidade e implantar no investigador a vontade de uma afiliada competência, como se já não houvesse sempre existido, na ciência, uma “luta pelo reconhecimento”, uma rivalidade para encontrar o argumento mais frágil. Novamente, podemos nos ver no espelho da constelação idealista. A autonomia da Universidade inclui sempre o dever do uso público da razão também para além dos muros²⁴. O mundo humano sempre estará exposto a ilusões e embustes. A sociedade do conhecimento engendra um novo tipo de ignorância: a especialização, o monocultivo intelectual o material, a “peritocracia”. Hoje, a Ilustração poderia se conceber como resistência a estas formas de doce tirania, ou de absolutismo democrático. Sentenciou-se a obsolescência da filosofia como saber dos saberes, porque as ciências particulares estão tão agrupadas que já não é plausível reunificá-las sistematicamente, e se esparramam numa justaposição de microcosmos sem vasos comunicadores. Por isso, ainda me fascinam as filosofias que não renunciam na os brincar com uma cosmovisão e cujo biótipo fronteiro encontra seu pomar na universidade.

Caso se aceite que, poucas vezes nosso grêmio teve tanto protagonismo na gestação da Universidade como no caso da constelação idealista, dever-se-á, então, concluir que o fracasso de tal modelo é também nosso fracasso. E que talvez tenhamos merecido, por nos termos imaginado que monopolizamos um saber salvador. Ora, na consideração da filosofia como algo olímpico, estão de acordo todos os autores, tanto os integrados na instituição universitária ou em seus arredores (Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Humboldt), quanto os excêntricos (Schopenhauer e Nietzsche). Para Kant, “a faculdade inferior [o seja, a de filosofia] representa a pura razão”, razão pela qual não deve surpreender que, na universidade, ocupe “o lugar do monarca”. Para Fichte, a filosofia “é a alma interna de toda ciência” e é obrigada a um papel axial nos estudos.

²⁴ BRANDT. *Wozu noch Universitäten? Ein Essay*, Hamburg: Felix Meiner, 2011.

Hegel coincide em que “contém o fundamento da sistematização das demais ciências na universidade”. Para Humboldt, “o ‘livre filosofar’... deve constituir o centro de toda a atividade universitária”. Refulge, aqui, um veredito monocórdio sobre o empenho totalizador da filosofia.

A idolatria da filosofia persiste nos não integrados, ou seja, em Schopenhauer e em Nietzsche. Schopenhauer, que viveu de dividendos, não suporta a corja de anões mentais (os professores universitários, em particular os de obediência idealista) vendidos ao estado que lhes dá de comer. Suas invectivas se resumem em poucas frases: 1) Os professores não vivem *para* a filosofia, mas sim *dela*. 2) Sendo servidores do Estado, têm que subordinar seu pensamento e seus ensinamentos aos fins do Estado e da religião oficial. 3) Como os professores não têm vocação nem talento para praticar a filosofia, ocultam sua incapacidade em uma maneira obscura de se expressar, e formam grupos de autores que citam uns aos outros para fazer os demais crerem que são importantes²⁵. Mas o problema não reside na presumível abjeção dos profissionais da filosofia, mas sim na inevitável tensão entre uma disciplina que pede reflexão e o meio social no qual se desenvolve, o qual promove exatamente o contrário. Tal fricção é nosso elixir vital e não há de propiciar a transfiguração da filosofia em algo próprio para redentores iluminados.

A nós, que nos dedicamos a este ofício, sempre se tenta esgotar nossa obrigação em um percurso histórico trilhado, tornando-se a filosofia uma espécie de palácio, repleto de tesouros, porém desabitado. Essa desistência autocomplacente tende a deixar à margem a questão de sua conexão com nossas inquietudes. Há, aqui, um paradoxo: a própria condição da probidade histórica é a aptidão do historiador da filosofia para neutralizar seus próprios interesses, isto é, que seja filosoficamente desinteressado, o menos comprometido possível com sua contemporaneidade. A história da filosofia ergueria, na condição da objetividade histórica, a divisão do trabalho entre o historiador e o filósofo, com consequências nefastas tanto profissionais – o historiador se separa da criação e das exigências filosóficas de seu tempo, e o filósofo se crê por cima ou à distância, em um conhecimento dos grandes sistemas, por considerar o tempo atual exterior à atividade genuína de pensador – como sociais – o descrédito das duas ocupações pelo absurdo desdobramento da antiga figura do filósofo na do intelectual

²⁵ Matthias Kossler, “Filosofía a las órdenes de la naturaleza e Filosofía a las órdenes del gobierno: La crítica de Schopenhauer a la Filosofía universitaria”, In: F. Oncina, (ed.), *Filosofía para la Universidad/ Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)*, Madrid: Editorial Dykinson, 2009, p. 302.

o ethos universitário na filosofia de fichte: “anacronismo vivente”?

(forçosamente midiático) e na do universitário (necessariamente retirado de toda presença pública), ou seja, em dois personagens esquecidos de sua ascendência comum. O discurso público perde toda relação autêntica com o saber e o discurso sábio, toda existência pública e toda abertura às demandas de sua era. Fichte combateu denodadamente essas distorções e, portanto, é um aliado na ativa erosão dessa moda e, inclusive, nesse prurido anti-intelectual, ao que a universidade tem se ajustado *volens volens*²⁶.

Entretanto, não nos enganemos: a universidade humboldtiana e a nossa são irmãs marcianas, e não gêmeas. A nossa se rebaixa a uma mera escolarização sem que tal degradação se veja compensada por seu complemento mais valioso: uma investigação e uma docência de qualidade, isto é, imaginativa e rigorosa²⁷. A universidade aceita crescentemente que não tem que produzir, primordialmente, conhecimento, mas sim dinheiro. Nesse “capitalismo acadêmico”²⁸, fomenta-se e se financia o que reporta dividendos às empresas – inclusive ela mesma.

Na Alemanha, a beligerância contra os estudos universitários provinha da filosofia popular, para a qual resultavam muito alheios à prática profissional e não contribuía para adestrar os cidadãos para a vida social. Não por azar, o primeiro de quem se pediu opinião para um “instituto de educação superior” em Berlim foi Johann Jakob Engel, editor da revista *Der Philosoph für die Welt*²⁹, cujos argumentos Friedrich Nicolai utilizou em Berlim em 1806 (e depois foi a vez de Schopenhauer)³⁰. No verão desse ano, Fichte redigiu *Ideias para a organização interna da Universidade de Erlangen*. Mas já antes, em uma carta de 1º de junho de 1805, declarava: “elaborei grandes e incisivos projetos para a instituição de uma verdadeira universidade nacional alemã; difundi-los-ei pouco a

²⁶ [“Querendo ou não” (N. do T.)]

²⁷ HERNÁNDEZ, DELGADO-GAL, PERICAY. (Eds.). *La universidad cercada. Testimonios de un naufragio*, Barcelona, Anagrama, 2013.

²⁸ MÜNCH. *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Berlin: Suhrkamp, 2011.

²⁹ Cf. ENGEL. *Denkschrift über Begründung einer großen Lehranstalt in Berlin* (13.3.1802), In: Ernst MÜLLER, E. (Org.), *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, Leipzig, Reclam, 1990, pp. 6-17.

³⁰ NICOLAI, F. “Betrachtungen über die Frage: wie der mündliche Vortrag der Philosophie auf Universitäten eingerichtet werden sollte, um gemeinnütziger zu werden”. In: *Philosophische Abhandlungen. Größtentheils vorgelesen in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin und Stettin 1808, pp. 125-208: 161 ss. Trata-se de duas conferências pronunciadas na Academia de Berlim em março de 1806. Nicolai já emprega, também, o termo *Universitätsphilosoph* [filósofo de universidade, N. do T.] com um tom derogatório.

pouco nos lugares apropriados”.³¹ Assim, pois, quando, em 1807 foi instado a apresentar uma proposta sobre a futura universidade, pode responder com o *Plano dedutivo de uma instituição de ensino superior*, onde destacava o princípio “não ensinar oralmente o que está escrito nos livros”, de não repetir mecanicamente o aprendido, e isso vale tanto para o aluno quanto para o professor, descobrindo-se um ao outro pela didática dos *examina*, dos *conversatoria* e pela apresentação de problemas. Fichte catalisa uma renovação pedagógica. Na universidade, a ciência não pode ser uma tautologia da realidade, mas deve transcendê-la; todavia, não porque aspire a um mundo transcendente e que, portanto, queira evadir-se da realidade, como uma espécie de escapismo em uma torre de marfim, mas sim porque o sábio quer reinventá-la, recriá-la, transformá-la, evitando todo traço de conformismo, isto é, de adaptação da ideia à realidade. Insiste na preparação adequada nos escalões inferiores do ensino e impulsiona o conhecimento do idioma. Sabe-se o que se sabe dizer. Fichte naufragou como preceptor particular (*Hauslehrer* ou *Hofmeister*), mas obteve grande sucesso como catedrático. Uma sala de aula é um exercício de oratória que exige modular o ritmo, controlar os tempos, saber quando e como introduzir a tese que se quer transmitir, recorrendo a truques de encenação, mas sem suplantar a mensagem com o meio. Fichte dominava a magia. Agora, o labor do professor se encolheu diante do incontestável encantamento das TIC (tecnologias de informação e de comunicação).

Os padrões de reconhecimento universitário mudaram radicalmente hoje, ao contar só com a produtividade nua e crua, que supõe uma excessiva e incessante pressão para publicar e conseguir bolsas. Apenas nos escandalizam as notícias sobre falsificações plágios que tanto danaram a reputação da ciência. É-se invadido do sentimento paradoxal de publicar cada vez mais e, ao mesmo tempo, ser cada vez mais irrelevante. A investigação precisa de repouso para colher frutos e de tempos mortos para a reflexão crítica: não fazer ostentação de trinta artigos em uma presunçosa lista de publicações, mas sim mostrar uma única publicação que ainda seja lida dentro de trinta anos. Fichte se deu voltas, durante toda sua vida, a uma única tarefa: a *Doutrina da Ciência*. Um clássico; tanto criá-lo quanto assimilá-lo é uma obra de longo alcance, um lento processo. O imperativo categórico do criador e do exegeta não é o imperativo velocífero³². Sem

³¹ GA III/5, 309.

³² [Expressão que remete ao termo “*veloziferisch*” de Goethe, um neologismo que brinca com “veloz” e “luciferino” (N. do T.)]

o ethos universitário na filosofia de fichte: “anacronismo vivente”?

dúvida, brilha mais o êxito instantâneo, mas justamente por isso não dura e é ultrapassado instantaneamente. A inovação é glamourosa, mas sua glória se extingue em um átimo e cai em esquecimento. Outra vez, Goethe acode a nos iluminar: o ritmo frenético que se ha apoderou de nossa atividade gera falta de solidariedade e mediocridade³³.

As meditações fichteanas sobre a universidade são *filosofia aplicada*³⁴, entendida como a realização dos conteúdos e dos valores aos quais o pensamento dá acesso. Isso pode suceder na própria existência, tentando-se levar uma “vida moral”, ou “na imagem”, ou seja, na epiderme da teoria. Depois dos anos tempestuosos de Iena, Fichte perguntou explicitamente pelas condições para a recepção da Doutrina da Ciência³⁵. A pedagogia vigente estava lastrada (ou corrompida) pela “forma lógica do pensar”, de modo que “a educação estava dirigida, em geral general, só em relação às propriedades estáveis das coisas..., sem poder dar uma razão delas”. Daqui se segue “um aprender apenas passivo [...] mediante o qual, em general, no se poderia tampouco chegar ao pressentimento do espírito como principio independente”³⁶. Fichte contrapõe a “compreensão e visão da cosa a partir de um único ponto de vista” com a mera “multiplicidade desconexa e singularidade do todo incoerente”³⁷. A filosofia abraça o âmbito inteiro do saber, “*toda matéria da ciência e da vida*”³⁸. Seu primado transtorna a hierarquia institucional tradicional, que subordinava a faculdade filosófica às de teologia, jurisprudência e medicina.

A arte da reflexão, ou do uso científico do intelecto, meta do universitário, se exercita na maiêutica socrática, em uma busca sem termo que não foge aos obstáculos, porque o

³³ “Como máxima desgraçada da nossa época, desse tempo que não permite que nada amadureça, é preciso considerar que cada instante destrói-se no sucessivo, que desperdiçamos o dia antes que acabe, e que, assim, vivemos o nosso cotidiano, sem levar a cabo nada” (tradução nossa, N. do T.). Carta a Nicolovius de novembro de 1825, In: *Goethes Briefe*, IV, Hamburg, 1967, p. 159. Cf. Manfred Osten, *Alles veloziferisch oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

³⁴ LAUTH, R. “J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie”. In: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München-Salzburg: Pustet, 1965, pp. 73-123; Peter L. Oesterreich – Hartmut Traub, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

³⁵ GA III/5,239, 241.

³⁶ *Reden an die deutsche Nation*, GA I/10, 123; *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, GA II/9, 433, *Deducirter Plan*, § 16, GA II/11,102. Remetemos à magnífica abordagem de Stefano Bacin, “Filosofia aplicada: La idea de Fichte para una nova Universidad”, In: F. Oncina (ed.), *Filosofia para la Universidad/ Filosofía contra la Universidad*, pp. 199-232.

³⁷ *Deducirter Plan*, § 21, GA II/11, 106, § 18, II/11, 104; § 16, II/11, 103. Cf. também *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, GA I/8, 277.

³⁸ *Deducirter Plan*, § 44, GA II/11,136; § 15, GA II/11,102.

esforço por salvá-los é a ambrosia da liberdade³⁹. Esta mesma ária é entoada por outros tenores da mesma constelação. Humboldt falou de um ato individual autônomo.⁴⁰ Schelling observou que a “exposição acadêmica” deve ser “genética”, ou seja, tal que “o docente não só proponha resultados, [...], mas que exponha também [...] o modo de logrã-los”⁴¹. Schleiermacher aconselhou que “o professor deve fazer com que nasça tudo aquilo que diz diante de seus ouvintes”⁴².

A educação sábia – universitária – era uma propedêutica para a nacional⁴³. Fichte queria “ensinar a ensinar”⁴⁴ e formar “um viveiro de professores”⁴⁵, coluna vertebral da nação. No abundou na relação entre as instituições educativas e o Estado, ao passo que isso era capital para Schleiermacher e Humboldt. O *Plano dedutivo* se detinha em precisar em que termos os custos de manutenção da educação deveriam ser assumidos pelo Estado (§§ 30-32 do *Plano dedutivo*), mas não definia os limites dentro dos quais o Estado deveria consentir a liberdade de cátedra⁴⁶. Já na *Doutrina dos Costumes* de 1798, ele havia observado que, nas universidades, “deve-se poder expor tudo aquilo de que se esteja persuadido”⁴⁷. No discurso como reitor de 1811, a “liberdade acadêmica” emerge como um requisito para a realização do “fim último e supremo da universidade”. Por conseguinte, “se um Estado funda uma nova universidade, não lhe corresponde, de modo algum, definir seus direitos”, que ela ostenta “por direito divino e natural”⁴⁸. O Estado “é somente o meio para o fim superior da formação [...] do puramente humano nesta nação”⁴⁹.

³⁹ *Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke einer deutschen Universität*, GA II/9, 353. Alinhava-se com Pestalozzi (GA I/10, 217 ss.; § 7, II/11, 88; § 13, 99-100; II/9, 436 ss.; II/10, 431-457).

⁴⁰ HUMBOLDT, W. von. “Der litauische Schulplan”. In: *Werke in fünf Bänden*, p. 191.

⁴¹ *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, In: *Sämmtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburgo, Cotta, 1856 ss., V, 234.

⁴² F. D. E. Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, In: _____, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I.6, ed. Dirk Schmid, Berlim-Nova Iorque: De Gruyter, 1998, pp. 48-49.

⁴³ Em cinco de setembro de 1807, Fichte recebeu a tarefa de preparar uma proposta para o “instituto de educação superior” que se pretendia fundar em Berlim (GA III/6, 173). Redigiu, dentro do prazo de poucas semanas, entre setembro e outubro de 1807, o *Plano Dedutivo*. Imediatamente depois, concentrou-se nos *Discursos à nação alemã*.

⁴⁴ *Deducirter Plan*, § 67, GA II/11, 170. Cf. Erich Fuchs, *Fichte a Berlino, 1800-1814. Un filosofo che pensa e agisce*, “Rivista di storia della filosofia” 57 (2002), p. 440.

⁴⁵ GA I/10, 251; GA II/9, 444; I/8, 65.

⁴⁶ HUMBOLDT. “Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”. In: *Werke*, IV, 256 ss.; e a seção I de Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, 21-30.

⁴⁷ GA I/5, 224-226.

⁴⁸ *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, GA I/10, pp. 360, 363.

⁴⁹ GA I/10, 209; cf. GA I/10, 188-189, 358; III/5, 240, 242).

**o ethos universitário na filosofia de fichte:
“anacronismo vivente”?**

O plano de um “instituto de educação superior” constitui uma tentativa de intervenção política. N’*O Estado comercial fechado*, outro escrito dirigido a um ministro prussiano, havia subtraído o hiato entre o Estado racional e o Estado real para aquilatar “quanto do que é justo é realizável nas condições dadas”. A política “estaria, então, a meio caminho entre o Estado dado e o Estado racional: descreveria a linha contínua ao largo do qual o primeiro se transforma no segundo”.⁵⁰ O “político especulativo” admite a irrealizabilidade imediata, mas não absoluta, de suas disposições⁵¹. O mesmo vale para o *Plano dedutivo*. Sua proposta se mantém em uma série de situações efetivas nas quais aparecem implantadas algumas de suas diretrizes (remete à sua experiência positiva em Iena)⁵². Mas não bastavam tais verificações empíricas no âmbito dos fatos. A ancoragem realista de sua intervenção política consistia em sondar onde estava adubado o terreno para fazer germinar o destino da humanidade à luz da teoria e em arbitrar (o apelo à vontade é inevitável) as medidas com as restrições impostas por tais circunstâncias, para lograr sua frutificação. Mediante uma nova “educação sábia” a partir da universidade de então (segunda seção do *Plano dedutivo*), espera desenvolver a educação nacional. Possui a forma “mista” do saber – típica da filosofia aplicada e, paradigmaticamente, da política –, que aclimata os conhecimentos apriorísticos aos históricos, para interceder entre a especulação e a vida. A ideia de universidade se põe em marcha em um processo, impulsionado pela decisão dos sujeitos concernidos, que arranca do presente e sua implantação se gradua em vários níveis, dos quais um constitui a condição da factibilidade do outro.

A Universidade de Berlim seguiu uns seguiu rotas distintas daquelas do *Plano dedutivo*. A eventualidade de um fracasso já havia sido conscientemente sopesada por Fichte na apelação à vontade dos homens, ao correr o risco de ser indeferido⁵³. Mas a tarefa da universidade, e *a fortiori* das Humanidades, consiste em cultivar o pensamento

⁵⁰ GA I/7, 51; uma definição semelhante aparece em *Ascetik als Anhang zur Moral* (GA II/5, 60).

⁵¹ GA I/7, 41-42.

⁵² *Deducirter Plan*, § 57, GA II/11,152 s. (“Jena, no último decênio do século passado, um modelo de boa universidade”, *Wissenschaftslehre 1807*, GA II/10,126. Cfr. GA II/9, 44, 366).

⁵³ “C. E você espera persuadir quem está nas altas esferas da nação de que deveriam compreender precisamente a ideia de uma educação de sua nação ou, inclusive, de que deveriam tomar a decisão de investir o quanto seja necessário para tal educação? / B. Como se havia declarado anteriormente, não tenho sucesso em explicar nem sequer para mim mesmo o que se pode esperar e o que não se pode esperar; de todo os lugares obscuros que não podem permanecer em meu saber, pelo menos esse é o único que tolero de bom grado e que prefiro que não seja esclarecido” (GA II/9,444-445).

arriscado, em irradiar alternativas ao presente, em desafio às resistências⁵⁴. O devaneio mais ousado nem sempre é o mais inaudito e extravagante, mas sim o que se atreve a desafiar o mais óbvio e tópico. O êxito apoteótico de seus cursos tem difícil comparação em sua época e em nossos dias. Atraía a juventude daquele tempo como um imã. Seu magistério passa a se converter em forja e laboratório das próprias cosmovisões, um dos emblemas humboldtianos, o da unidade entre docência e investigação. Uma cota importante no estrelato de Fichte se apoia na fama que o precedia e em sua têmpera provocadora, mas seu triunfo clamoroso se deve a sua oferta letiva. Seu discurso fascinava cada vez que obrigava a uma extrema concentração. Os antolhos caíam dos olhos, derretiam-se verdades inculcadas ou assumidas com ligeireza. O filósofo não pensa coisas distintas das do comum dos mortais, mas o faz de outra maneira, afanando-se em ir rumo aos confins do concebível⁵⁵. Que a filosofia seja capaz de se perguntar radicalmente, inclusive pelo seu próprio ser, é uma mostra de que a essência última de sua atividade é por tudo – absolutamente tudo – em questão.

O docente necessita do discente para evitar a parcialidade e o pedantismo – dois males que Fichte diagnosticou – e, sobretudo, para impedir o relaxamento intelectual. A permanente disposição a revisar o conquistado, isto é, o aguilhão da dúvida, é seu distintivo. Quem se compromete com o saber está obrigado a prestar contas, a fundamentar suas afirmações. A ciência não é algo que se recebe, aplica e transmite, não é algo meramente acumulável, mas deve se crer, por à prova e por isso, baseia-se em uma faculdade participativa dependente existencialmente da possibilidade de submeter os próprios juízos ao juízo dos outros.

Na meditação e na *práxis* universitária desse autor, encontramos um detector dos temas candentes que ainda hoje nos incitam: desde questão do governo às relações entre aluno e professor – com caráter irrenunciavelmente híbrido de docente e de investigador –, desde a “economização” da formação (a subordinação *versus* coordenação universidade/empresa e universidade/sociedade) até a regulamentação – opressiva em seu

⁵⁴ GUMBRECHT. “La tarea actual de las Humanidades”, In: *Lento presente*, pp.127-130.

⁵⁵ CRUZ, M. “Hay quien piensa e no le pagan. Cuando todos abandonan es cuando el filósofo empieza a trabajar”, [“Há quem pensa e não recebe por isso. Quando todos desistem é quando o filósofo começa a trabalhar” (Tradução nossa, N. do T.)] In: *El País*, 18.05.2013; “Le importaría preguntarme otra cosa? Filósofo es alguien a quien siempre le preguntan ‘¿para qué sirve la filosofía?’” [“Importaria perguntar-me outra coisa? Filósofo é alguém a quem sempre se pergunta ‘pra que serve a filosofia?’” (Tradução nossa, N. do T.)]. In: *El País*, 19.03.2013.

o ethos universitário na filosofia de fichte: “anacronismo vivente”?

Plano dedutivo – da vida estudantil. É um minucioso sismógrafo de todos os estratos que conformam a esfera acadêmica. De Fichte e contra Fichte, podemos ao menos nos instruir sobre como fazer estourar a bolha⁵⁶ dos novos gurus da formação, da ideologia da universidade excelente: desprezo do conhecimento puro e desinteressado e sua seqüela anti-intelectualista, o maneirismo e a sofisticação gratuita das ideias, a grafomania e o provincianismo, a sedução pelo marketing e pelo jargão empresarial e a claudicação diante da burocracia. Frente à pandemia da pressa, a reflexão exerce papel de um *airbag* que serve de contrapeso às artimanhas turbofetichistas. Mas o enfatuamento acadêmico gera um mal-estar que pode terminar expulsando o pensamento e a crítica da universidade. Não sei se acabará sendo um desterro ou um exílio. Oxalá essa cidade seja um oráculo a partir do qual, como reza seu nome, vislumbrar um melhor horizonte, um Belo Horizonte.

Bibliografia

- BRANDT, R. *Wozu noch Universitäten? Ein Essay*. Hamburg: Felix Meiner, 2011.
- CRUZ, M. “Hay quien piensa e no le pagan. Cuando todos abandonan es cuando el filósofo empieza a trabajar”. In: *El País*, 18.05.2013.
- _____. “Le importaría preguntarme otra cosa? Filósofo es alguien a quien siempre le preguntan ‘¿para qué sirve la filosofía?’ ” In: *El País*, 19.03.2013.
- ENGEL, J. J. “Denkschrift über Begründung einer großen Lehranstalt in Berlin (13.3.1802)”. In: MÜLLER, E. (Org.). *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*. Leipzig: Reclam, 1990.
- FICHTE, J. G. *O Destino do Erudito*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.
- _____. *Plano dedutivo de un establecimiento de enseñanza superior*. In: *GA*. Tradução Brasileira: *Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências*. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

⁵⁶ VALDECANTOS, A. “La burbuja universitaria”. In: *El País*, 16.02.2013.

- (“Fichte, Schleiermacher and W. von Humboldt on the Foundation of the University of Berlin”, In: Daniel Breazeale and Tom Rockmore (Org). *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Ich bin ein lebender Anachronismus*”. In: *Focus*, 37 (1999).
- _____. KOSELLECK, Reinhart. *Historia e hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 2007.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenéutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FUCHS, E. “Fichte a Berlino, 1800-1814. Un filosofo che pensa e agisce”. In: *Rivista di storia della filosofia* 57 (2002).
- GUMBRECHT, H. “La tarea actual de las Humanidades”. In: *Lento presente*. Madrid, Escolar e Mayo, 2010.
- HABERMAS, J. “La transformación social de la formación académica”. In: *Teoría e praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1987.
- HERNÁNDEZ, J.; DELGADO-GAL, Á.; PERICAY, X. (Org.). *La universidad cercada. Testimonios de un naufragio*. Barcelona: Anagrama, 2013.
- HUMBOLDT, W. von. “Der litauische Schulplan”. In: *Werke in fünf Bänden*. A. Flitner e K. Giel (Org), IV: *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*. Stuttgart: Cotta, 1964.
- KOSELLECK, R. “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”. In: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral e Política*. Madrid, 2003, n. 29.
- KOSSLER, M. “Filosofía a las órdenes de la naturaleza e Filosofía a las órdenes del gobierno: La crítica de Schopenhauer a la Filosofía universitaria”, In: ONCINA, F (Org.), *Filosofía para la Universidad/ Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)*. Madrid: Editorial Dykinson, 2009.
- LANZÓN, J. G. “¿Dónde está la gran filosofía?”. In: *El País*, 16.03.2013.
- MARQUARD, O. *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós, 2001.
- MÜNCH, R. *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Berlin: Suhrkamp, 2011.
- NICOLAI, F. “Betrachtungen über die Frage: wie der mündliche Vortrag der Philosophie auf Universitäten eingerichtet werden sollte, um gemeinnütziger zu werden”. In: *Philosophische Abhandlungen. Größtentheils vorgelesen in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin und Stettin 1808.

**o ethos universitário na filosofia de fichte:
“anacronismo vivente”?**

ONCINA, F. (Org.), *Filosofía para la Universidad/ Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)*, Madrid: Editorial Dykinson, 2009.

ORDINE, N. *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acantilado, 2013.

RITTER, J. *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona: Alfa, 1986.

SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da Arte*. Trad. M. Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, In: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I.6, ed. Dirk Schmid, Berlim-Nova Iorque: De Gruyter, 1998.

SPAEMANN, R. “Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie”. In: *Gesprächen*. Stuttgart: Klett-Cotta 2012.

VALDECANTOS, A. “La burbuja universitaria”. In: *El País*, 16.02.2013.

O HOMEM, A MISÉRIA E A EXCELÊNCIA

André Queiroz de Lucena¹

RESUMO: O texto aborda um aspecto da natureza humana a partir da discussão sobre o estado de natureza, na crítica de Rousseau à Pufendorf. Com efeito, o jusnaturalista assinala a miséria humana no estado de natureza como exigência para a sociabilidade fundada sob as luzes da razão. O filósofo genebrino, no entanto, serve das teses de Pufendorf para iniciar sua crítica às tradições teóricas consagradas no seu tempo. Trata-se, assim, de problematizar a noção de miséria e excelência entre o *Le Droit de la Nature et des Gens* e na passagem correspondente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Palavras-chave: Homem; Estado de natureza; Crítica; Pufendorf; Rousseau.

ABSTRACT: The text covers one aspect of human nature from the discussion of the state of nature, in criticism of Rousseau to Pufendorf. Indeed, while the jusnaturalist points out the human poverty in the state of nature as a requirement for sociability founded in the lights of reason. The Genevan philosopher, however, serves the Pufendorf theses to start his criticism of theoretical traditions recognized in his time. It is thus, to problematize the notion of poverty and excellence of *The Law of nature and Nations*, in the corresponding passage in the *Discourse on the origin of inequality*.

Keywords: Man; State of nature; Critic; Pufendorf; Rousseau

1. O estado da questão

“Para formarmos uma ideia justa do estado de natureza considerado puro e simplesmente em si mesmo, imaginemos um homem caído, se ousar assim dizer, das nuvens, e inteiramente abandonado a si mesmo [...] Ora, podemos conceber como muito miserável e muito triste a condição de tal homem [...] Se o imaginássemos homem feito, seria preciso apresentá-lo nu, incapaz de qualquer outra linguagem a não ser aquela que consiste de sons inarticulados, sem educação, sem nenhum cultivo dos talentos naturais. [...] é receoso de muitas coisas, e se assusta mesmo ao ver sua sombra; medroso, procura afastar-se de

¹ Doutorando em Filosofia pela Unifesp (Universidade Federal de São Paulo / Guarulhos). E-mail de contato: aqlucena@hotmail.com.

tudo o que aparece diante de si, procura matar a sede no primeiro rio que encontrar, e esconde-se como pode das mudanças de temperatura em alguma caverna ou sob alguma espessa floresta”²

“Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado; e, se é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela. Mas, se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde”³

Eis os momentos reveladores da condição humana no estado de natureza em Pufendorf e em Rousseau. Revelação, por um lado, de “*uma ideia justa*” e, por outro, de uma descrição que interpela, doravante, a crença dos interlocutores. De fato, Pufendorf, escolástico e moderno, o juriconsulto de “*reputação imortal*” superior a Grotius, fundador das ciências da cultura, eclético original e criador de “*uma confusão bizarra, jamais penetrada de luz*”⁴, pretende assentar – assinala o subtítulo do *Le Droit de la Nature et des Gens - o Système général des principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*. Rousseau, por sua vez, a fim de evitar o “*in verba magistri*”⁵, recorre criticamente (implicitamente) aos termos de Pufendorf para a formulação dos próprios conceitos⁶. Influência oculta, portanto, para a qual podemos recorrer no exame do autor genebrino – “*Se nos propomos a buscar as fontes do pensamento político de Rousseau, é incontestavelmente para Pufendorf (Le Droit de la Nature et des Gens) que devemos nos voltar*”, escreve um comentador⁷. Vejamos as fontes.

2. Homem e estado de natureza em Pufendorf

² PUFENDORF. *Le Droit de la Nature et des Gens*, 1706, II, II, §2, tradução nossa.

³ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* 1999, p. 74.

⁴ *Le Droit de la Nature et des Gens*. Preface de Barbeyrac, 1706, LXXIX, § 22; DUFOUR, 1991, pp. 73-75; LERMINIER. 1835, pp. 143-144.

⁵ ROUSSEAU. *As Confissões*, 1965, p. 262.

⁶ NASCIMENTO. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*, 2000.

⁷ HUBERT *apud* DERATHÉ. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. 2009, p. 135.

O Homem no estado de natureza. A *ideia justa* de Pufendorf nos coloca, a fim de descrevê-lo, perante um retrato descendente que passa das nuvens à caverna em sua descrição do homem nu, carente e incapaz. Mas a crueza do artifício, segundo o movimento do *Le Droit de la Nature et des Gens* parece colocada aí para reforçar que, depois da desordem dos sons inarticulados e da falta de educação, é preciso elevar-se à harmonia e à *bel ordre*⁸ da sociabilidade. Justiça da descrição às avessas: o estado de natureza *considerado puro e simplesmente* é assim, supõe Pufendorf, para que o leitor não esqueça o objeto fundamental – “*ele não é o mais conveniente aos homens*”⁹. E aquela passagem ilustrativa da carência dispõe, nesse sentido, a sua característica: “*podemos conceber*”, assinala Pufendorf, “*como muito miserável*”, a condição humana em tal estado.

Esse termo completa a metáfora descendente – das nuvens à caverna – e aponta a condição inadequada. A *miséria* – um termo cuja referência bíblica¹⁰ que bem deveria ser familiar ao nosso autor – é, literalmente, evocação de treva, queda e infortúnio; o Homem, contudo, em sua vocação sociável, informa o início do *Le Droit de la Nature et des Gens*, é o “*portador de luzes excelentes*”¹¹. Ilustração de queda e retrato de uma dignidade. Pensar, doravante, acerca do estado de natureza é firmar a excelência da *bela ordem* e do Homem – ora contra Carnéades, Aristóteles ou Hobbes, ora esclarecendo em novos termos a tradição metafísica¹² – examinando: (1) a ideia justa da

⁸ O termo é constante no sistema de Pufendorf. Algumas vezes é referido ao universo da sociabilidade - as instituições civis, belas, conduzidas pela ação excelente das luzes humanas. Outras vezes, sugere a ação do soberano, salvaguarda da Lei e da ordem social. Cf. PUFENDORF. *Le Droit de la Nature et des Gens*, livro I, §1; VII, §I-IV.

⁹ “O que nós chamamos aqui de estado de natureza não é a condição que a natureza propôs como a mais perfeita e a mais conveniente ao gênero humano, mas aquela na qual concebemos que cada qual encontra-se pelo nascimento, fazendo abstração de todas as invenções e de todos os estabelecimentos, ou puramente humanos, ou inspirados pela divindade, que mudam a face da vida humana, e nos quais compreendemos não somente as diversas forma de arte, com todas as comodidades da vida em geral, mais ainda as sociedades civis, cuja formação é a principal fonte da bela ordem que encontramos entre os homens”. (PUFENDORF, 1706, II, I, §I). A nota de Barbeyrac acrescenta aí um complemento: o estado de natureza é assim nomeado, pois, é “contrário à intenção de Deus que destinou os homens à Sociedade”.

¹⁰ A *miséria* e, por conseguinte, a necessidade de misericórdia, é uma das marcas fundamentais das Escrituras e assinala 1º, a grandeza do Deus; 2º, o lugar decaído do homem; e, 3º, a necessidade do socorro. Mas o *Miserere* – repetido nos Salmos e na Liturgia – é, na religião, a afirmação da centralidade de Deus e da dependência do homem. Em Pufendorf, e em sua teologia moderada, a carência assinala a dependência mútua dos homens. Ele é miserável, com efeito, não pelo afastamento de Deus, mas pelo isolamento do convívio com os semelhantes e das instituições benéficas da ordem civil. Cf. LAURENT, P. *Pufendorf et la loi naturelle*, Vrin, 1982, pp. 93-107.

¹¹ PUFENDORF, 1706, I, I, §II.

¹² *Ibidem*, I, I, §I.

miserabilidade natural; (2) a realidade dos *Seres Morais*; e (3) a relação legítima entre os homens, ordenada pelos princípios fundadores do direito.

O capítulo II, livro II, “*D l’Etat de Nature*” trata de assentar sistematicamente, segundo o sistema de Pufendorf, as condições da miséria daquele estado¹³:

[ele é] feito pela abstração de todas as invenções e de todos os estabelecimentos, ou inspirados pelo homem ou pela divindade, que alteram a vida humana. E compreendemos aqui não somente as diversas formas de arte, com todas as comodidades da vida em geral, mas ainda as sociedades civil, cuja formação é a principal fonte da bela ordem que encontramos entre os homens.¹⁴

Abstração metodológica do estado de natureza, sobretudo, abstração referente às invenções e aos estabelecimentos das sociedades civis. Neste sentido, as metáforas do inconveniente podem ser lidas como um reverso do que serão as artes e as invenções sociáveis que “*alteram a vida humana*”: no estado de natureza, de fato, é preciso representar o homem “*todo nu, incapaz de outra linguagem, senão àquela dos sons inarticulados, sem educação e sem nenhum cultivo dos próprios talentos, receoso de muitas coisas*”¹⁵. No estado civil, por sua vez, eis requerida a linguagem¹⁶, a educação para os deveres¹⁷ e o trabalho do próprio talento. Oposição, pois, entre a imperfeição da natureza frágil, carente e o homem disperso, e a sociedade civil, estabelecida pelo

¹³ O sistema de Pufendorf, segundo o objetivo de uma “*exposição metódica, clara e sem falha*” (Laurent, 1982, p. 30), estabelece muitas distinções sobre uma mesma definição. Assim, “para dar uma ideia inicial do estado de natureza”, e para dar um exemplo do método do juriconsulto, o estado natural pode, segundo ele, ser distinguido em relação a “em si mesmo” e “reportado ao outro”. O primeiro, que é o nosso objeto, “mostra os seus inconvenientes, bem como os direitos que o acompanha”; o segundo – que no corpo do texto chama Hobbes ao debate – “examina se o estado de natureza é um estado de guerra ou de paz”. Esses estados, por sua vez, reclamam algumas outras subdivisões, o que não é o nosso objeto aqui. Cf. PUFENDORF, 1706, II, II.

¹⁴ PUFENDORF, 1706, II, II, §I.

¹⁵ *Ibidem*, II, II, §2.

¹⁶ “Como a natureza não faz nada em vão, o Homem é o único animal a quem foi dada a Linguagem (ou seja, a capacidade de produzir sons articulados, não iguais aos papagaios, repetindo simplesmente sons estranhos que lhes chegam aos ouvidos, mas ligando certas ideias aos termos pronunciados. Faculdade em favor da qual podemos nos instruir mutuamente, dar ordens comodamente, ou compreender aquelas recebidas. Sem isto, quase não haveria nenhum comércio, paz e disciplina entre os homens”. PUFENDORF, 1706, I, IV, I.

¹⁷ A Educação para os Deveres – *de acordo com as Leis do Direito Natural*, para lembrar a obra homônima de Pufendorf – constitui uma das marcas de uma sociedade esclarecida. Pufendorf, com efeito, associa o progresso da sociedade vinculado ao esclarecimento – *sistemático* – dos direitos. Assim, o seu tradutor Barbeyrac, já comparava no *Preface* da obra, o conhecimento inadequado do Direito durante a Escolástica como “*barbárie*” e “*confusão*” (*Preface*, XXVII). E Pufendorf, no prefácio dos *Elementorum*, acusava, do mesmo modo, os maus juriconsultos como “*negligentes*” e adversos do esclarecimento. Enfim, assegura nos *Deveres*, oferecer tal estudo (mesmo em forma de compêndio) é “um serviço muito proveitoso ao público”.

cultivo das artes e do comércio, e ordenada com a união das forças e vontades. Pufendorf, adiante, não nomeará o Estado em cujo interior congrega-se todo o aperfeiçoamento humano e torna-se afixado todo o direito, como o “*mais perfeito dos Seres Morais*”¹⁸?

O esforço do jusnaturalista é demonstrar, segundo os argumentos, que a condição humana – cuja vocação à sociabilidade parece manifesta – não é miserável por sua natureza. Ela é miserável enquanto permanece afastada das invenções da vida civil. A solidão e a integração com a natureza (embora constituída como constrangimento e medo) permanecem assim como abstrações da Queda (*un Homme tombé*), cujos males devem ser recordados¹⁹. Recordações de anomalias que em nenhum momento fazem a renúncia, por parte de Pufendorf, de uma condição ausente – a *bel ordre* – e de forma alguma recusam direitos – não instintos²⁰ – que não devem ser negligenciados.

Os direitos que acompanham o estado de natureza são dois fundamentos que, segundo Pufendorf, “*podem ser facilmente deduzidos*”. O primeiro é “*uma inclinação dominante sobre todos os animais que leva [o Homem] a procurar de todos os modos a sua conservação e a rejeitar, ao contrário, tudo que é capaz de destruir seu corpo e sua vida*”²¹. E, em segundo lugar, “*a independência daqueles que, vivendo no estado de natureza, não estão sujeitos a nenhuma autoridade humana*”²². Do primeiro princípio, segue-se que, no estado de natureza, “*cada qual pode usar de todos os meios que contribuam para a sua própria conservação*”. Do outro, segue-se que o poderio de utilizar “*não apenas das próprias forças, mas ainda seguir seu próprio julgamento e sua própria vontade no emprego da conservação e da própria defesa: entendendo bem que este julgamento e esta vontade são sempre conformes a Lei de Natureza*”²³.

¹⁸ PUFENDORF, 1706, VII, II, §V.

¹⁹ “Não há, a meu ver”, escreve Pufendorf, “meio mais eficaz face às queixas do povo, a respeito dos impostos dos quais está encarregado e de abusos que se cometem algumas vezes no governo, que lhe representar as inconveniências inseparáveis ao estado de natureza. E isto ficaria bem, conjuntamente ao provérbio popular: onde não há justiça, devoram-se uns aos outros”. PUFENDORF, 1706, II, II, § 2, tradução nossa.

²⁰ Direitos, “*Droits*”. Essa passagem esclarece, a nosso ver, o paradoxo de Pufendorf para o qual, mesmo no estado de natureza, sem a linguagem e sem a obra da instituição (a qual o Direito é uma das obras-primas) já existem as luzes da razão que iluminam o homem selvagem. Estas ainda não estão formalizadas, decerto, mas supõem um corpo de regras fundamentais que, embora impliquem “*cada qual como o mestre de si mesmo*”, apontam especialmente que “*um poder sem limites não pode jamais permanecer no espírito de uma pessoa razoável*”. Estes elementos constituem, ademais, as bases para a crítica que Pufendorf dirige a Hobbes, como recordaremos adiante.

²¹ PUFENDORF, 1706, II, II, §III.

²² *Ibidem*, II, II, §III.

²³ *Ibidem*, II, II, §III.

o homem, a miséria e a excelência

Fixemos os dados do nosso primeiro aspecto, a saber, a *ideia justa da miserabilidade natural*: a suposição do estado de natureza é, segundo Pufendorf, a descrição de carência e queda. Mas, não obstante ao isolamento, “acompanham” o estado de natureza dois direitos fundamentais que ressaltam a inclinação dominante do homem sobre os animais, a sua independência natural e demonstram o primado da vida e da conformação à Lei de Natureza.

O que o nosso jusnaturalista deriva destes fundamentos assegura o lugar do Homem e sua passagem da miséria para a grandeza. De fato, neles está insinuada a superioridade específica da natureza humana e a sua capacidade de, guiando-se por normas perenes, estabelecer as condições da sua própria conservação. Observemos, pois, os pontos de partida da obscuridade e da miséria natural à clareza, à dignidade e ao destino do Homem:

[Ele] Não se trata aqui de um animal conduzido por movimentos cegos (*aveugles*) e pelas impressões dos sentidos (*impression de sens*); mas de um animal cuja parte principal que dirige todas as outras faculdades é a Razão, a qual, mesmo no estado de natureza, está sob uma regra geral, certa, fixa e uniforme (*générale, sure, fixe & uniforme*), isto é, a natureza das coisas, que fornece de maneira clara e evidente para todo espírito atento, os preceitos gerais da vida Humana e as máximas do fundamento do Direito Natural. De modo que, para dar uma ideia justa do estado de natureza, não podemos de forma nenhuma excluir o uso da reta razão, mas, sobretudo, ligá-la à operação das outras faculdades humanas [...] De tudo isto, conclui-se que o estado de natureza, reportado àqueles que vivem fora da sociedade civil não é um estado de guerra, mas de paz: cujas principais leis são reduzidas às seguintes: não fazer nenhum mal aos outros, deixar a cada qual desfrutar tranquilamente dos seus bens, manter pontualmente os compromissos assumidos, servir ao próximo, tanto quanto as obrigações nos permitem, e não nos afastarmos das obrigações que o uso da Razão impõe, sendo inseparável do estado de natureza (*usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*)²⁴.

Esta descrição, uma das mais famosas do *Le Droit de la Nature et des Gens*, inserida no mesmo capítulo sobre o estado de natureza, tem o mérito de condensar toda uma antropologia pufendorfiniana, que o leitor encontrará diluída na extensão do sistema. Primeiramente pelo próprio lugar do Homem: vimo-lo caído e receoso no estado de natureza; mas não se trata, de fato, de um animal simplesmente – ele *não é*

²⁴*Ibidem*, II, II, § 9.

conduzido por movimentos cegos e pelas impressões dos sentidos – é um *animal racional*, cujas regras certas e fixas não espelham o instintivo dos outros seres da criação, mas apontam – “*toujours conforme à la Loi de la Nature*” – a existência de preceitos e obrigações²⁵.

A distinção recupera, no centro da problemática acerca do estado de natureza, a distância ordenadora entre a novidade²⁶ dos *Êtres Phisiques* e dos *Êtres Moraux*²⁷.

“*Ora*” – o adversativo de Pufendorf deve ser sublinhado para distingui-los quando, no início da obra, ele descortina o cenário de sistema – “exceto o Homem, todas as outras criaturas deste universo sensível movimentam-se, umas sem nenhum sentimento, outras com sentimentos, *sem direção e pouco refletidas*, seguem unicamente as impressões de sua natureza”²⁸. Estas criaturas, cujas operações são “proporcionais aos graus de forças que Deus lhes comunicou pela existência”, são os *Êtres Phisiques*: pertencentes, assim, ao universo do instinto.

Mas o homem, para não esquecermos o seu local e a sua grandeza:

Além da maravilhosa disposição do seu corpo, partilha, sobretudo, de uma alma esclarecida e de luz excelente, a favor da qual pode extrair ideias justas dos objetos que prefere, compará-los em conjunto, extrair de princípios pouco conhecidos verdades desconhecidas e julgar a conveniência das coisas umas com outras. Por outro lado, não está sujeito a um conjunto de operações constantes; ele pode agir ou não agir, suspender seus movimentos e regras como o desejar [...] como

²⁵ O interesse de Pufendorf acerca de sistematizar um Direito fundado em obrigações torna a própria definição do tema *vinculada* à racionalidade humana. De fato, se os Seres Físicos não têm obrigações, mas instintos, os Homens, criadores do universo da moralidade, são obrigados pela 1. Lei Natural; e 2. pelas convenções. Ademais, sendo toda obrigação uma “*qualidade moral*”, ela institui a distinção entre o superior e o inferior, estabelece ordem e implica em entendimento, vontade e regras. PUFENDORF, 1706, I, I).

²⁶ Novidade que deve implicar a criação de termos novos e o esforço de tornar a exposição o mais clara possível. Isso se explica pela própria dificuldade de aplicação da teoria metafísica clássica aos assuntos da moralidade, que o nosso autor pretende sistematizar. Em suma, Pufendorf, no *Le Droit de la Nature et des Gens*, pretende se apresentar como o pioneiro de uma ciência nova para a qual será necessário desenvolver novos conceitos: “que, se os inteligentes e os puristas, receiem alguns termos novos e desconhecidos à linguagem dos nossos escritores, possam recusar da maior parte das coisas que explicaremos; pedimo-lhe a graça, como às vezes suportamos suas minúcias, que tenham a bondade de, agora nos desculpar, por sua vez, nossa pouca polidez em uma obra desta natureza, na qual *nos preocupamos mais com a exatidão das coisas do que com a elegância e volteios de estilo* [...] Em relação à liberdade que tomamos de empregar alguns termos inventados por nós, basta invocar o julgamento de um antigo orador, que fará para todos ouvirem, nossa apologia contra todas as chicanas de uma gramática excessiva. *Para novas coisas que fazemos, dizia, exigem-se novos termos*. Não há ninguém, por pouco esclarecido que seja, que poderia achá-lo estranho. Basta que reflita que dentro de todas as artes, cujo conhecimento não é comum, há sempre uma quantidade de termos novos”. PUFENDORF, 1706, I, I, § I, tradução e grifo nosso.

²⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §II.

²⁸ *Ibidem*, I, I, §II, grifo nosso.

ele pode dirigir os atos da Vontade e como pode acrescentar às coisas naturais e aos movimentos físicos, certas formas de atributos donde nascem uma conveniência particular e uma bela ordem na vida. É o que chamamos de *Seres Morais*, porque eles regram os costumes e as ações humanas, para dar a elas um ar e uma característica totalmente diversa da licenciosidade grosseira dos animais brutos.²⁹

O lugar devido ao homem – para o qual o estado de natureza é *antinatural* – é, então, criar a *bela ordem na vida* e diferenciar-se dos “*Bêtes brutes*”. Lugar devido, pois “Deus, sem dúvida, não pôde criar os homens como os animais, sem cultivar os seus talentos e sem seguirem princípios de conduta”³⁰; “*Definição mais exata*” do conceito, continua Pufendorf, pois os *Êtres Moraux* “*são certos modos que os Seres inteligentes vinculam*³¹ às coisas naturais e aos movimentos físicos, com o intuito de dirigir e refrear a liberdade das ações voluntárias do Homem, e para colocar alguma ordem, alguma conveniência e alguma beleza na vida humana”³², cujas metas:

Não passam como os Seres Físicos do aperfeiçoamento da vida em geral; mas do aperfeiçoamento apenas da vida humana, enquanto suscetível de uma bela ordem, por oposição aos animais, de forma que os movimentos humanos, inconstantes que são, podem ser reduzidos a uma harmonia bem dirigida³³.

O que Pufendorf pretende levar o leitor a crer, partindo da definição do Homem e da sua capacidade de criar modos – vinculados às coisas – por uma faculdade inteligente, é que a superação da miséria natural e o engrandecimento da vida supõem o trabalho do humano capaz de *instituir*, pela ação da vontade e da liberdade, as condições necessárias da sociedade civil³⁴. Por outro lado, insinua a existência de ordens e regras

²⁹ *Ibidem*, I, I, §II.

³⁰ *Ibidem*, §III.

³¹ Aqui, ao que parece, há uma distinção fundamental para o entendimento do *Le Droit de la Nature et des Gens*, expressa entre o “*decouler*”, reportado aos Seres Físicos e o “*attachez*”, referente aos Seres Morais (I, I, §III). Os primeiros, de fato, expressam os modos e as operações que decorrem natural e necessariamente das coisas criadas, isto é, dos *Êtres Physiques*. A segunda expressa a vinculação, “por uma faculdade inteligente”, às coisas, a fim de modificá-las e compará-las. Assim, Pufendorf pode apontar no que “como os Seres Físicos são originalmente produzidos pela Criação, não se pode melhor exprimir a formação dos Seres Morais senão utilizando o termo Instituição. Com efeito, esta não provém de algum princípio interno das coisas, mas são vinculadas (*attachez*), pela vontade dos Seres Inteligentes, às coisas já existentes”. PUFENDORF, 1706, I, I, §IV.

³² PUFENDORF, 1706, I, I, §III.

³³ *Ibidem*, §III.

³⁴ “A tarefa a que Pufendorf se propõe não é nada mais do que a de erigir esse mundo criado pela ação dos seres inteligentes em objeto de conhecimento. Expor a teoria dos Seres Morais, desde o momento de sua criação até suas formas mais sofisticadas, é tornar esse novo mundo passível de investigação, tal como a natureza tinha sido para a especulação da metafísica e das filosofias da natureza”. NASCIMENTO, 2000, p. 37.

associadas às particularidades racionais da constituição humana – desde os “*princípios que acompanham o estado de natureza*” – que temperam suas ações e a sua liberdade³⁵ e conduzem para as reflexões sobre a formação do Estado.

A referência aos Seres Morais, como provas da dignidade humana, não faz esquecer que, se existe no Homem a capacidade de convencionar regras à sociabilidade, existem ainda outras regras anteriores, perante as quais todo direito positivo, ou seja, todo direito instituído deve submeter-se. De fato, se isso sugere para o leitor uma possível confusão entre leis, é preciso lembrar que elas antes representam uma hierarquia de mandatos, ou, mais particularmente, um sinal de que o direito não deve curvar-se ao arbitrário: com efeito, uma das funções do Estado será, segundo Pufendorf, autenticar “*com força e eficácia*”³⁶ os mandatos perenes da lei natural.

Nessa perspectiva, Pufendorf permanece vinculado aos temas caros da tradição do direito – a *lei de natureza* e a *recta ratio* – que fornecem as regras fundamentais, *não convencionais e invariáveis*, que possibilitam a sociedade humana. Temas ordenadores, retos, fixos e seguros (as referência às características da natureza humana de Pufendorf não parecem casuais) e inscritos na racionalidade humana (desde o estado de natureza, como vimos), constituem no ponto de partida do jusnaturalismo o cerne da crítica contra o utilitarismo e a variabilidade do direito³⁷ e conduzem, aqui, ao terceiro vislumbre do sistema: *a relação legítima entre os homens, ordenada pelos princípios fundadores do direito*.

“*Para dar uma ideia justa do estado de natureza, não podemos de forma nenhuma excluir o uso da reta razão*”, afirmou Pufendorf sobre a infeliz condição humana em tal estado³⁸. Assim, apresentou dois direitos presentes no estado de natureza vinculados, no entanto, àquele bom uso da razão. E a excelência do Homem, quando nos apresentou a tese dos Seres Morais, é a capacidade de “*julgar a conveniência das coisas umas com outras*” e criar instituições a partir da sua natureza racional. Nesta perspectiva de sociabilidade, razão e conveniência, certamente pode-se “*descobrir*” a

³⁵ A liberdade é a característica do estado de natureza, pois, explica Pufendorf, “exclui toda a autoridade humana”. No entanto, essa concepção não renuncia a ideia de Lei, obrigação e dever. Para esclarecê-lo o *Le Droit de la Nature et des Gens* trata também de delimitar o que é a liberdade natural: “A liberdade que nós atribuímos ao Homem é sempre submissa às obrigações das leis naturais e à autoridade divina. É uma autoridade que exclui toda autoridade humana, mas não é contrária à natureza”. (PUFENDORF, 1706, II, IV).

³⁶ PUFENDORF, 1706, II, XII, §III.

³⁷ *Ibidem*, II, III, “*De la loi naturelle em général*».

³⁸ *Ibidem*, II, II, §IX.

Lei de natureza, propícia à sociedade futura e ao fundamento do sistema que Pufendorf dá a graça de fixar:

Portanto, é esta a Lei³⁹, fundamento do Direito Natural: cada qual deve esforçar-se para formar e conservar sentimentos de sociabilidade, isto é, no que depender de si, formar uma sociedade pacífica com todos os outros, conforme a constituição e a meta do gênero humano, sem exceção. Segue-se, que, dispostos a este fim, obrigam-se aos meios para atingi-lo, e tudo o que contribui necessariamente a esta sociabilidade deve ser dado como prescrito pelo Direito Natural⁴⁰

Se este Direito Natural e esta meta, “*sem exceção*”, apontam na perspectiva da modernidade um “*cartesianismo*” de direito, cujas leis – lembra Grotius, o mestre da modernidade jurídica – “*nem Deus pode alterar*” ou supõe, segundo Pufendorf, “*as máximas da razão e da utilidade*”, isto é, uma sociabilidade universalista que a todos obriga e une⁴¹, ele impede que Pufendorf admita as concepções de Hobbes⁴². Contra o autor do *Leviatã* parece-lhe, pois, inconcebível a existência do estado de guerra:

É uma suposição falsa a pretensão de que os homens, ou a sua maior parte, desprezem, no estado de natureza, as máximas da Razão, esta nobre faculdade que a natureza estabeleceu como diretora soberana das ações humanas. Assim, enganam-se totalmente aqueles que chamam de estado de natureza o que resulta do abuso do mais natural de todos os seus princípios.⁴³

³⁹ CF ainda: “Parece que a Lei Natural fundamental é esta: cada homem deve cultivar e manter na medida do possível a sociabilidade”. PUFENDORF, 1706, II, III, §15.

⁴⁰ PUFENDORF, 1706, II, III, §XV.

⁴¹ Argumentos que, por sua vez, quer pelo consenso da tradição, ou pela autoridade do jusnaturalismo partilhado por Pufendorf, são replicados na *Enciclopédia*, sobretudo em “*Direito Natural*” (no qual Diderot, que suscitará a réplica de Rousseau, acena ao universalismo do gênero humano); “*Lei Natural*” (Jaucourt remete à timidez do homem natural pufendorfiniano e quase retoma os princípios de sociabilidade do *Le Droit de la Nature et des Gens*), e no artigo sobre “*Liberdade Natural*” (o qual assinala, como na passagem de Pufendorf, acerca do alcance da liberdade humana, isto é, agir “dentro dos limites da Lei Natural”). Cf. DIDEROT. *Verbetes Políticos da Enciclopédia, Diderot e D’Alembert*, 2006.

⁴² “Podemos descrever o estado de natureza, tal como descrito por Hobbes, como uma quimera deste autor e como uma condição que, bem longe de ser natural aos homens, é inteiramente indigna de uma criatura racional e mais conveniente aos animais, aqueles que naturalmente não contam com a razão nem com a linguagem [...] Aqueles que pretendem que é permitido ao homem tudo fazer e apropriar-se do que lhe convém, raciocinam totalmente contrários às máximas da razão. Tais procedimentos podem muito bem proceder de uma natureza corrompida, jamais, porém, iluminada por um direito racional, que, por si mesmo, reclama à sociabilidade e a ordem”. PUFENDORF, 1706, II, II, §IV.

⁴³ *Ibidem*, II, II, §9.

Neste sentido, toda violência, toda discórdia e mesmo as dificuldades para “a imperiosa necessidade da vida social”⁴⁴ – uma contradição aparente no *Le Droit de la Nature et des Gens*, após a polêmica com Hobbes⁴⁵ – antes são, para o nosso autor, manifestações de ignorância (*suposição falsa*) e má conduta (*abuso*), do que constatações que exigem ajustes àquele fundamento do Direito Natural. Apontado este terceiro aspecto do nosso exame, podemos assegurar que à ideia de miserabilidade, recorda-se o ideal da sociabilidade e bela ordem, vinculado aos direitos que “acompanham o estado de natureza”; ao conceito dos Seres Morais, o poder criador dos homens e das suas instituições humanas; e à relação legítima das leis, recorda-se o conhecimento e a obrigação, em efeito da natureza esclarecida e pacífica dos homens, de respeitá-las.

Em outras palavras, ao situar o sistema de Pufendorf como interlocução contínua e firme continuador de uma tradição, resume Goldschmidt:

A miséria do homem isolado e privado de todos os benefícios da civilização, já sustentada por Hobbes (*De Cive*, X) fornece um motivo suplementar para “formar as sociedades civis”. A superioridade do Homem, em relação aos demais seres vivos [os *Etre Physiques*], atesta, conforme antiga tradição, seu caráter racional que o faz capaz de receber a “Lei Natural”, interditando, conjuntamente, toda comparação com a vida e as sociedades animais, e, enfim, permite validar a “Lei Natural” pela vontade do Criador e mesmo pela autoridade das Escrituras⁴⁶.

Da miséria à grandeza, a figura do homem pufendorfiniano aparece, assim, enquanto tarda a criação do Estado, como um ser carente, cuja alma esclarecida e cuja dignidade exigem e fitam a sociedade civil, obrigando-o à ordem, impedindo-o de comparar-se aos outros animais. Nu e medroso – “*se assusta mesmo ao ver sua sombra*” – ele não parecerá para o entendimento de algum leitor, um palaciano decaído que está sem nada, mas não admite escravizar-se, pois, naturalmente, é destinado a ser súdito ou senhor?

⁴⁴ LAURENT, 1982, p. 31.

⁴⁵ De fato, se no capítulo II, livro II do *Le Droit de la Nature et des Gens*, “Pufendorf está preocupado em refutar a tese de Hobbes que faz do estado de natureza uma guerra geral de todos contra todos [argumentando que] o uso da razão é inseparável do estado de natureza e que, por consequência, no estado de natureza o homem está submetido às obrigações da razão e da lei natural” (DERATHÈ, 2011, p. 11), o livro VII, I, aparentemente recua na posição ao assinalar que os homens prejudicam uns aos outros e que a formação da sociedade civil é o único meio capaz de livrá-los da violência e dos perigos mútuos.

⁴⁶ GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 1983, p. 179.

3. O Discurso rousseauiano e a crítica à Pufendorf

Argumento de autoridade⁴⁷, este sistema certamente permanecia às vistas dos acadêmicos de Dijon, quando do concurso de 1753. O tema proposto, aliás, é referência direta àquela tradição partilhada pela *Le Droit de la Nature et des Gens*: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e ela é autorizada pela *Lei Natural*?”. Se esta reflexão é motivo para Rousseau, como nos descreve nas *Confissões*, traçar a imagem dos primeiros tempos, sem “*dar quartel às pequenas mentiras dos homens*”⁴⁸, ousando “*seguir o progresso do tempo e das coisas que a desfiguraram*”⁴⁹, ela também coloca à esfera da circunstância uma exigência duradoura: “*estudar na natureza humana o que lhe é mais inseparável, o que melhor caracteriza a humanidade*”⁵⁰, advertência educadora do *Emílio* que, no espaço do *Discurso*, supõe “*honrar a verdade*”⁵¹, “*bem julgar o estado natural do homem [...] no embrião da espécie*”⁵² e o desenvolvimento dos princípios sugeridos no *Discurso* anterior.

Exigência, no entanto, que mantém fixas as tradições e oferece na “*atitude de orador, e que dispôs a sua volta um auditório*”⁵³, e no esforço ao qual se é convidado, a proclamação de outra fonte: “*Oh, homem, de qualquer região que sejas... ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros dos teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente*”⁵⁴. Dupla perspectiva sugerida para o exame: a tradição evocada no *Discurso* – motivo pela qual podemos, com os comentadores, situá-lo como evocação contínua dos adversários – mas que também é preciso recordar, pelo juízo das suas presenças – afinal, eles são os *mentirosos* – a necessidade de colocar, perante o auditório, em novos termos o problema da origem, da desigualdade e da autoridade da lei natural.

⁴⁷ DERATHÉ, p. 129, 2009.

⁴⁸ ROUSSEAU, 1965, p. 416.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 416.

⁵⁰ *Ibidem*, 2005, p. 288.

⁵¹ *Ibidem*, 1999, p. 51.

⁵² *Ibidem*, p. 57.

⁵³ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. 2011, p. 389.

⁵⁴ “Procurei a verdade nos livros e só encontrei mentira e erro. Consultei os autores, e só encontrei charlatões que se divertem em enganar os homens, sem outra lei que seu interesse, sem outro Deus que sua reputação [...] Ao ouvir estas pessoas que têm permissão para falar em público, compreendi que elas não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e, pagas pelo forte para pregar ao fraco, só sabem falar a este último de seus deveres, e ao primeiro dos seus direitos”. ROUSSEAU. *Carta a Beaumont*, 2006, p. 79.

O método a seguir não será, portanto, escutar a tradição⁵⁵, mas ao mesmo tempo, dar o espaço para que esteja manifesta, pela voz francesa do Discurso, *a natureza que jamais mente?*

Pufendorf, interlocutor. Ao estado de natureza do *Le Droit de la Nature et des Gens*, cujos elementos fixamos genericamente como miserabilidade, dignidade dos Seres Morais e os princípios fundadores do Direito, podemos elencar, agora, três réplicas do *Discurso* rousseauiano: (1) a miséria replicada pelo equilíbrio e pela integração; (2) a dignidade, ou as Luzes da Razão e da “*alma excelente*”, replicadas pela sociabilidade mal preparada; e (3) àqueles princípios fundadores, a placidez de uma natureza em paz e harmonia, permanecida sem a necessidade da filosofia e sem raciocinar “*sobre um estado diferente do seu*”⁵⁶.

“*Podemos*”, assim, “*conceber como muito miserável e muito triste*”, escreveu Pufendorf acerca do homem abandonado e temeroso, cujo cenário *muito* precário descortinamos como privação dos bens civis. O oposto, em um lance se desenha para chegarmos ao nosso problema: o homem, escreve Rousseau, “*vejo-o fartando-se sobre um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades*”⁵⁷. Podemos adiantar um pouco mais o *flash* da descrição: “*habitados desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações [...] os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável*”⁵⁸.

Oposições, com efeito, entre o cenário decaído, quase sombrio da fragilidade humana do *Le Droit de la Nature et des Gens*, para o aspecto de integração e robustez desses homens “*que a natureza*”, antecipando a instituição modelar, “*faz com eles precisamente como a lei de Esparta*”⁵⁹. Homem, pois, que se farta, não se esconde, não parece receoso.

A clareza da descrição rousseauiana nos leva, assim, para o momento que nos interessa:

⁵⁵ Segundo GOLDSCHMIDT ao colocar nas “matérias em movimento”, especialmente no exame do estado de natureza, o esquematismo tradicional dos tratados jusnaturalistas (sobretudo o de Pufendorf).

⁵⁶ ROUSSEAU, 1999, p. 75.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Idem*.

Quaisquer que sejam suas origens, vê-se pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas [...] como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer seus laços.⁶⁰

A sociabilidade *mal preparada pela natureza*. Para um leitor de Pufendorf, o que está implícito é grave, pois o que este *Discurso* supõe – e cujo objetivo deveria implicar a Lei natural evocada pelos acadêmicos de Dijon – dificulta o fundamento do sistema. Pelo contrário, admitido o mal preparo da natureza, a noção invariável e segura da Lei, tal qual concebida por Pufendorf, é colocada em xeque: como aceitar, de fato, um fundamento para o direito de natureza do qual a própria natureza é tão negligente?

Com os dados rousseauianos à mão – equilíbrio e integração – e suspeito o formalismo fundamental dos adversários, o termo *miserável*, metáfora pufendorfiniana da queda e da natureza, encontra, assim, a crítica precisa: “*sei que incessantemente nos repetem*”⁶¹ – eis o discurso religioso e o ensino das autoridades – “*nada teria sido tão miserável quanto o homem neste estado*”⁶² – porque, supõem, aí estão ausentes a graça divina e a vida civil, argumentos tradicionais que o *Discurso*, quer desconsiderar ou não vê como integrantes razoáveis do estado de natureza – e, continua Rousseau, “*se é verdade, como creio ter provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela*”⁶³ – a defesa da “*causa da humanidade*” atribui, portanto, à natureza o erro que pode ser atribuído ao *Discurso*. Mas, no caso, não há erro aqui – o erro é da tradição – pois Rousseau “*crê ter provado*” segundo os dados anteriores da obra, a certeza dessa integração que exclui a sociabilidade, a conveniência dos filósofos e a pronta necessidade da vida civil.

Prepara-se, assim, o terreno para a compreensão do “*miserável*”. Dispostos os argumentos rousseauianos a.) “*é ele uma palavra se sentido*”⁶⁴, pois o estado de natureza, aliás, sem recursos para tabular o que é grandeza ou juízo, não se constitui em carência, mas equilíbrio; b.) “*ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento de corpo e alma*”⁶⁵, ora, sofre-se pelo que, meditando ou sentindo a ausência, não se pode

⁶⁰ *Ibidem*, p. 74.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Idem*.

alcançar. Mas o estado de natureza constituído (até o momento) de pura imediatez, não oferece tais riscos, próprios da vida civil; c.) de fato, continua Rousseau, “*desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre, cujo coração está em paz e o corpo com saúde*”⁶⁶. Interpelação para os leitores da *bel ordre* pufendorfiniana; e supondo o silêncio indeciso do auditório, o retórico coroa o cerco com uma indagação: “*qual das duas – a vida natural ou a civil – é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem? [...] Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria*”⁶⁷.

Da miséria à excelência, pode ser lido o movimento de Pufendorf, enquanto é preciso ascender à dignidade e aos bens da vida civil⁶⁸. Cabe observar, porém, que no *Discurso*, o movimento não parece qualitativo, mas crítico. Neste sentido, da miséria replicada por uma narrativa de integração e equilíbrio, o que se segue é a crítica das Luzes da “*alma excelente*”, cujo estado de natureza, desde sempre, insinuava direitos e deveres, e cujo exame conduz, neste esforço rousseauiano pelo paradoxo, ao confronto com os argumentos adversários.

A crítica não irrompe de súbito na obra. Rousseau, antes denunciara, com gradações de dúvidas, a dificuldade em conhecer um estado “*que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente nunca existirá*”⁶⁹. E ao recordar a tradição, lembrara “*a pequena concordância que reina entre os diversos autores*”⁷⁰ que, ao estudar o homem no estado de natureza, fixaram tais direitos e obrigações. Sobretudo, faz a crítica ao raciocínio dos interlocutores que reforçam nos sistemas uma inversão da análise – e conduzem a “*explicar a natureza das coisas por conveniências muito arbitrarias*”⁷¹. De fato, lembra Goldschmidt, “*em lugar de procederem dos princípios às consequências, começam por colocar consequências que inventam e, depois, jogam os princípios que asseguram a sua racionalidade e historicidade*”⁷². As luzes da razão, em meio às carências da falta da cultura, e as referências aos bens da

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Movimento já anunciado no *Preface* de Barbeyrac ao *Le Droit de la Nature et de Gens*, que apresenta – em movimento ascendente – das carências bárbaras, pela falta de um sistema de direito, às luzes que instruem os homens, a necessidade da organização dos seus deveres e dos seus fins.

⁶⁹ ROUSSEAU, 1999, p. 44

⁷⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

⁷² GOLDSCHMIDT, 1983, p.147.

vida civil, inspirando o homem solitário do estado de natureza, seriam, por exemplo, em Pufendorf, as testemunhas da inversão.

O que está em jogo no recorte da crítica rousseauiana é, neste sentido, a refutação de um “*apriorismo do direito*” – cuja Lei Natural fundamenta a alma esclarecida, e, como queiram, dignifica o homem, ou faz a “*miséria de um selvagem ofuscado por luzes*”⁷³ – e a suspeita das provas históricas (*provas a posteriori*, continuando os termos de Goldschmidt), fartas como testemunhas nos sistemas, que, ao apontar os bens civis, reforçam a sua superioridade, ou, insiste o *Discurso*, torna o homem “*atormetado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu*”⁷⁴.

A passagem acerca do “*homem miserável*” acena, assim, à estrutura da qual depende todo o sistema jusnaturalista acerca da Lei Natural, e que Rousseau colocara em suspeita já no Prefácio do *Discurso*: 1. Ao acusar o descompasso entre as provas evocadas para fundamentá-la – “*quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?*”⁷⁵ 2. Ao negar, ou sendo mais ponderado⁷⁶, colocar em suspeita a definição do tema, afinal, “*enquanto não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a que lei ele recebeu ou que melhor convêm a sua constituição*”⁷⁷. E, enfim, (3) se Rousseau “*propõe a rivalizar com os teóricos do direito natural*”, como sugere Goldschmidt⁷⁸, perante a clareza e o cartesianismo pretense dos sistemas, cabe assinalar a “*incerteza e a obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural*”⁷⁹.

Voltemos ao diálogo com Pufendorf. A definição do Homem, sujeito – desde sempre, segundo o *Le Droit de la Nature et des Gens* - à “*regra geral, certa, fixa e uniforme*” para alcançar a paz e a sociabilidade, é descartada. E, de fato, os termos

⁷³ ROUSSEAU, 1999, p. 74.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁶ Vaughan, citado por Derathé, assinala que Rousseau “deu a medida de seu gênio especulativo e de sua honestidade intelectual ao rejeitá-la de modo decisivo. Ele faz tábula rasa da ideia da Lei Natural. Essa ideia brilha por sua ausência no *Discurso* sobre a desigualdade”. Este tema, contudo, parece muito delicado e exige, certamente, o cuidado das leituras. Rousseau, de fato, despreza um dos elementos centrais da teoria política? O mesmo Derathé, com várias provas extraídas dos textos, oferece boas ponderações: “Na realidade, longe de ter abandonado a ideia da Lei Natural, Rousseau a reclama constantemente, não apenas no *Emílio* ou na *Nova Heloísa* quando trata do casamento, mas também em muitas passagens do *Governo da Polônia*. Aliás, Rousseau não poderia rejeitar a ideia da lei natural sem que, com o mesmo golpe, privasse o contrato social de toda sanção moral”. DERATHÉ, 2009, pp. 239-40.

⁷⁷ ROUSSEAU, 1999, p. 47.

⁷⁸ GOLDSCHMIDT, 1983, p. 168.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 45.

relacionados aos *Seres Morais*, do qual o *Contrato Social* demonstra a influência⁸⁰, só se encontram doravante, quando for estabelecido o corpo político. Por último, àqueles princípios fundadores, deve-se descartá-los na perspectiva do *Discurso*: se é engano e mau método “*supor, no homem [no estado de natureza] a noção de justo e injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil*”⁸¹ e se é preciso demarcar o desenvolvimento tardio da razão⁸², deve-se supor que o homem de natureza encontrava “*unicamente no instinto todo o necessário para viver*”⁸³.

4. Conclusão: nota sobre as fontes

O exame das fontes aponta algumas perspectivas do pensamento rousseauiano ao citar, entrelinhas, contra quem e o quê Rousseau escreve. O tema do Homem, em sua miséria ou excelência, dos fragmentos de Pufendorf ao *Discurso*, oferece, assim – “*segundo a natureza que jamais mente*”⁸⁴ defrontada com o formalismo dos adversários, o contraponto inicial para vislumbrarmos o debate acerca dos postulados do estado de natureza, e, caso adiantasse o olhar, a própria formação do estado civil e do poder. As refutações da teoria jusnaturalista comportariam ainda as seguintes indagações: ao negar a ideia fixa de uma lei imutável, qual será o estatuto da Lei (Natural) em Rousseau? E, colocando em suspeita a noção de sociabilidade, tal qual remetida, por exemplo, a partir das linhas do *Le Droit de la Nature et des Gens*, como desenvolvê-la?

Proceder ao exame exigiria, portanto, uma advertência e um convite: advertência, ao situar ao leitor um vocabulário preciso da obra que deve sempre, a fim

⁸⁰ O tema foi oportunamente tratado, pela primeira vez no Brasil, pelo Professor Milton Meira do Nascimento (USP) no trabalho de livre-docência, “*Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*”.

⁸¹ ROUSSEAU, 1999, p. 52.

⁸² “De todas as faculdades do homem, a razão, que não é, por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente”. ROUSSEAU, 2004, p. 90.

⁸³ ROUSSEAU, 1999, p. 75.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 53.

de evitar confusão, circunscrever-se, remeter ou observar às suas fontes. Para uma leitura corrente, ousamos dizer, desprezá-las será ocasião para formar uma leitura rousseauísta metamorfoseada segundo os critérios da moda. E, para um estudante, desconsiderá-las no movimento do texto resultaria em prejuízo da própria leitura: de fato, por exemplo, seria preciso prevenir-se, pois a mistura do *Contrato* e dos *Devaneios* não dá discurso. O convite é, entretanto, mais positivo: pressupõe o bom esforço, ainda que incompleto e precário, de vislumbrar os interlocutores, os horizontes e os diálogos ocultos no texto. Rousseau, o escritor político, não era solitário.

Bibliografia

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009.

DIDEROT, D. *Verbetes Políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Sousa, Discurso Editorial/ Ed.Unesp, São Paulo, 2006.

DUFOUR, A. *Droits de l'homme, droit naturel et histoire: droit, individu et pouvoir del 'Ecole du Droit naturel a l'Ecole du Droit historique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

_____. *Jusnaturalisme et conscience historique*. Des théories du droit naturel. Cahiers de philosophie politique et juridique. Caen, nº11, pp. 74-110, 1987.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1983.

LAURENT, P. *Pufendorf et la loi naturelle*, Vrin, 1982.

LERMINIER, E. *Introduction générale a L'histoire du Droit*. Paris: Chamelot libraire-éditeur, 1835.

NASCIMENTO, M. M. do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. (tese de livre docência). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2000.

PUFENDORF, S. von. *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.]) par le baron de Pufendorf; trad. du latin par Jean Barbeyrac. 1706.

_____. *Les Devoirs de l'homme et du citoyen: tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*. Traduits du latin par Jean Barbeyrac. [S.l.]: Université de Caen. 2 v. (Bibliothèque de Philosophie Politique et Juridique), 1706.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *As Confissões*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Companhia de Bolso, 2011.

A METAFÍSICA COMO ANTROPOLOGIA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL EM KARL RAHNER

Antonio Augusto Menezes do Vale¹

Resumo: O presente artigo procura demonstrar a compreensão metafísica do teólogo-filósofo Karl Rahner, tematizada a partir de uma hermenêutica transcendental do homem, condição de possibilidade da descoberta de sua estrutura ontológica aberta ao infinito do ser, tendo como *locus* reflexivo o mundo, no qual existencialmente vive e faz história. A partir da leitura de suas grandes obras “Ouvinte da Palavra” [*Uditori della Parola*] e “Espírito no Mundo” [*Spirito nel Mondo*] procura-se traçar a relação entre antropologia e metafísica, onde através da pergunta, o homem afirma-se como estrutura transcendentalmente aberta ao ser.

Palavras Chave: Transcendental; Ontológico; Antropológico; Mundo.

Abstract: This article seeks to demonstrate the metaphysical understanding of the theologian-philosopher Karl Rahner, thematized from a transcendental hermeneutics of man, condition of possibility of the discovery of its open structure at infinity of being, with the reflective locus the world in which existentially lives and makes history. From the reading of his major works “Hearer of the Word” and “Spirit in the World” we seek to trace the relationship between anthropology and metaphysics, which by the question, the man asserts his metaphysical structure open transcendently to be, act the possibility condition to ask and every last seizure of beings in the world.

Keywords: Transcendental; Ontological; Anthropological; World.

O principal objetivo deste trabalho é refletir sobre a estrutura ontológica do espírito humano, uma hermenêutica antropológico-transcendental como abertura transcendental ao ser em sua totalidade, ou seja, em cada experiência humana do finito é pressuposto o conhecimento do ser em sua absolutividade.

¹ Mestre em Filosofia pela Università Gregoriana di Roma, obtendo reconhecimento de título pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e professor titular nas disciplinas de Metafísica, Epistemologia, Introdução à Filosofia e Filosofia da Natureza na Faculdade Católica de Fortaleza.

Toda afirmação sobre o mundo carrega atematicamente a afirmação do ser, isto que Rahner chama de “percepção prévia”², condição de possibilidade da experiência humana, enquanto ser cognoscente.

A metafísica é a tematização do ser absoluto e da estrutura humana que tematiza o ser em sua totalidade. Essa tematização se dá através da reflexão transcendental, onde o pensamento se volta sobre si mesmo, descendendo às estruturas ontológicas do homem no horizonte do ser, emergindo no pensamento a estrutura ontológica humana como transcendentalmente aberta ao ser em sua absolutividade. Neste sentido, perguntar pelo ser é perguntar pelo perguntante que pergunta pelo ser. Não há metafísica sem uma antropologia transcendental.

Neste sentido, a pergunta metafísica, enquanto pergunta transcendental, é a tematização da pergunta que o próprio homem é enquanto existe: o homem existe enquanto pergunta pelo ser enquanto tal e, por esta razão, em todas as suas atividades, há um saber inexpresso do ser como sua condição de possibilidade [...]³.

1. O homem como ser da pergunta

“O homem pergunta necessariamente”⁴. Para Karl Rahner, a pergunta deve ser tematizada e problematizada até as últimas consequências. É fundamental descer até as estruturas da própria pergunta para se entender a relação entre antropologia e metafísica. Por que o homem pergunta? O que realmente quer saber quando pergunta? Qual a condição de possibilidade de perguntar? O que a pergunta revela ao homem de si mesmo?

O ser humano ao perguntar, pressupõe um horizonte fundamental e ilimitado do ser. Quando se dirige a algo e profere a frase: “o que é isto?” não somente quer saber o que aquilo é na sua utilidade pragmática, mas situa sua pergunta dentro de um horizonte maior de sentido que envolve toda possibilidade de conhecimento. Admite

² A palavra alemã *vorgriff* [*Vor* + *greiffen*] é traduzida como percepção prévia e significa literalmente pré-captação, pré-apreensão, antecipação, saber prévio. Esse conceito é fundamental na filosofia rahneriana, porque é o elo que liga a sua gnoseologia a um conhecimento propriamente metafísico do mundo. O conhecimento humano é possível, porque ocorre dentro de um horizonte da *Vorgriff*. “La percezione previa in quanto tale non è perciò una conoscenza a priori di un oggetto, ma l’orizzonte – dato con l’essenza dell’uomo e in questo senso a priori”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, trad. Aldo Belardinelli, p. 186.

³ OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*, p. 114.

⁴ “L’uomo domanda necessariamente”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, Trad. Massimo Marassi, p. 59.

implicitamente a existência de um horizonte fundante que é o ser como base de seu perguntar.

A consequência fundamental do ato de perguntar é que o homem experimenta radicalmente a sua estrutura ontológica, não como uma coisa, um objeto entre os outros, mas como condição de possibilidade de toda conceituação, não podendo deixar de perguntar. Isso caracteriza sua espiritualidade, sua abertura transcendental à totalidade infinita do ser, não como mera soma dos ilimitados entes finitos do mundo, mas na unidade omniabrangente do ser em sua totalidade que é o fundamento da experiência da singularidade. Vice-versa, a experiência do ente em sua particularidade também é condição de possibilidade da auto-experiência humana como ser-junto-a-si e junto-ao-outro de si na unidade do ser. O homem é o único ser no mundo capaz de experimentar tudo que está no seu horizonte de sentido. Se quisesse renunciar a sua capacidade de perguntar, teria que fazê-lo como o ser da pergunta. Ele a pressuporia como condição de possibilidade de sua renúncia.

O homem pergunta. Isto é algo de último e irredutível. Na existência humana, a pergunta é aquele fato que exclui absolutamente ser substituída e reconduzida a um outro fato, ou seja, de ser redimensionada como algo derivado e provisório⁵.

Se o ser humano pergunta, necessariamente, e se toda pergunta surge tendo como base o mundo, dirigida a um “isto” no horizonte infinito do ser, para perguntar pressupõe o ser como condição de possibilidade da própria pergunta. “O homem existe como pergunta pelo ser”⁶. Para que o homem seja ele mesmo, realize o seu ser como espírito no mundo, abertura infinita à totalidade infinita do ser, tem que por a “pergunta pelo ser na sua totalidade”⁷. A obrigatoriedade da existência humana como o ser transcendentalmente aberto à totalidade do ser revela a sua estrutura metafísica, sem a qual nenhuma pergunta poderia ser feita.

⁵ “L’uomo domanda. Questo è qualcosa di ultimo e di irriducibile. Nell’esistenza umana, la domanda è quel fatto che esclude assolutamente di essere sostituito e ricondotto a un altro fatto, quindi di essere rimensionato come derivato e provvisorio”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 59. “La trascendenza è un elemento essenziale dell’esistenza umana: essa caratterizza tutto il nostro mondo di esperienza autenticamente umano. Infatti questo mondo si trascende costantemente: rimanda oltre sé stesso”. CORETH, E. *Antropologia filosofica*, trad. Franco Buzzi, p. 178.

⁶ “L’uomo esiste come domanda sull’essere”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 59-60.

⁷ “[...] domanda sull’essere nella sua totalità”. *Ibidem*, p. 60.

Para Rahner pensar é ato da consciência, auto-reflexividade, é a ação do pensamento sobre si mesmo, pensamento do pensamento, neste sentido a pergunta metafísica não se satisfaz apenas da multiplicidade, mas é a busca da unidade na pluralidade, do fundamento último da totalidade, afirmado e pressuposto no ato de perguntar.

A pergunta consciente envolve o perguntante que em si mesmo é condição de possibilidade da pergunta pelo ser, revelando sua estrutura transcendentalmente aberta ao horizonte infinito do ser. A pergunta é estruturalmente uma hermenêutica antropológico-transcendental, ontologicamente mediada.

A pergunta metafísica, portanto, - expressa desta forma de modo puramente formal – é aquela pergunta que, quando o perguntar humano atinge a sua extrema e radical intensidade, volta-se contra si mesma e contra os pressupostos, nos quais operam; é a pergunta conscientemente voltada sobre si mesma, a pergunta transcendental, que põe em questão não só o que é interrogado, mas quem interroga e a sua pergunta, por isso, tudo absolutamente⁸.

A pergunta metafísica é a articulação reflexiva da pergunta que caracteriza o homem na sua essência, a pergunta pelo ser. Perguntar metafisicamente é auto-reflexividade, articulação e tematização da pergunta e do seu fundamento em todo ato atemático de perguntar, clarificando a estrutura antropológico-transcendental daquele que faz a pergunta. A pergunta metafísica é nesse sentido pergunta transcendental⁹.

⁸ “La domanda metafisica, infatti, - espressa per ora in modo puramente formale – è quella domanda che, quando il domandare umano raggiunge la sua estrema e radicale intensività, si volge contro se stessa come tale e quindi contro i presupposti che in essa operano; è la domanda coscientemente rivolta contro se stessa, la domanda trascendentale, che pone in questione non solo ciò che è interrogato ma chi domanda e la sua stessa domanda e perciò tutto, assolutamente”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 60. “Porre un problema sul piano metafisico significa porlo come problema dell’essere. Ogni problema metafisico deve però abbracciare in qualche modo tutta la metafisica” RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 61.

⁹ Portanto, “trata-se da questão da fundamentação, que é a resposta da filosofia à nossa epocalidade relativista e cética” OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*, p. 17.

2. A problemática da pergunta metafísica

A metafísica pensada por Karl Rahner é antropologicamente mediada. Seu ponto de partida é a pergunta transcendental pelo ser, portanto aquele que a faz é implicado nela. “O ser interrogado está junto ao ser da pergunta e daquele que põe a pergunta”¹⁰.

A finalidade última da metafísica não são os objetos finitos no mundo, mas a totalidade do ser que é tematizada antropologicamente, porque o homem se encontra junto-a-si no ser. A sua experiência de si está fundamentalmente unida a experiência do mundo, no horizonte ilimitado do ser. Aquele que o tematiza parte de uma percepção prévia do próprio ser como condição de possibilidade do conhecimento de todo e qualquer ente no mundo. A metafísica é a explicitação reflexa da totalidade de todo horizonte possível de compreensão.

A unidade originária de ambas – metafísica e antropologia – é o ser apercebido em cada conhecimento ordinário e refletido metafisicamente, cujo ponto de partida se dá na pergunta. Metafísica e Antropologia coincidem. E a afirmação do ser se dá atematicamente no juízo.

Tal ‘percepção prévia’ não é, obviamente, um conhecimento anterior, separado aquele do objeto singular, mas consiste na constitutiva capacidade humana de transcendência do mero dado em direção ao horizonte ilimitado da consciência, que como tal, inclui todo possível dado singular¹¹.

O juízo humano é ato do pensamento. Pensar é refletir, mas esta reflexão é situada. O homem não existe como *Actus Purus*, o seu modo de conhecer e de experimentar o mundo está em potência, por isso não existe nele nenhuma ideia inata do mundo. O que possui como ato formal do conhecimento é mediado pela sensibilidade material. O ato de pensar, no juízo, apreende os dados mundanos, abstraindo-lhes o

¹⁰ “L’essere interrogato è insieme l’essere della domanda e di colui che pone la domanda”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 61. Rahner admite em seu pensamento a filosofia do jovem Heidegger que em seu livro *Was ist Metaphysik?* afirma: “Ogni domanda metafisica può poi essere posta solo in modo colui che a pone – in quanto tale - è coinvolto nella domanda, cioè posto in questione” HEIDEGGER, M. *Che cos’è metafisica*, trad. Franco Volpi, p. 37-38.

¹¹ “Tale ‘percezione previa’ non è, ovviamente, una conoscenza anteriore e separata rispetto a quella dell’oggetto singolo, ma consiste nella costitutiva capacità umana di trascendimento del dato in direzione dell’orizzonte illimitato della conoscenza, che come si è visto, include ogni possibile, singolo dato”. SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*. In: NKERAMIHIGO, T.; SALATIELLO, G. (Orgs.) *Pensare la religione*, p. 205.

conceito, objetivando-os, fazendo surgir a alteridade ante a subjetividade do refletente¹², condição de possibilidade de não se perder em sua exterioridade. Em cada ato judicativo se dá a auto-presença humana como subjetividade na objetividade do mundo. O juízo colhe o conceito da realidade mundana, afirmado anteriormente na pergunta, “que algo é?”. Quando se pergunta “o que é a existência humana?”, afirma-se que a existência humana “é”. O juízo afirma atematicamente um horizonte de compreensão, coafirmado na pergunta, que vai além da existência humana, porque faz o existente ser. O perguntante afirma já o ser no perguntado, cuja resposta supera a própria pergunta e quem a faz. Nada pode ser compreendido fora da esfera do ser, implícito na pergunta.

Toda afirmação, na verdade, refere-se a um ente determinado e atua tendo como pano de fundo um conhecimento precedente, implícito, do ser em geral. Toda proposição verdadeira, todo juízo e toda ação reflexa não é apenas de dois conceitos, com pretensão válida, mas o referimento de tal síntese mental a uma realidade existente em ‘si mesma’, da qual opera a síntese ‘objetiva’ e da qual retira-se o seu valor¹³.

A relação metafísica e antropologia sofre uma verdadeira reviravolta transcendental-existencial, porque a possibilidade da metafísica se dá como análise da pergunta do homem no mundo, que é a pergunta pelo ser. “O problema do ser e do homem mesmo que indaga constitui uma unidade originária e constantemente integral”¹⁴.

A pergunta pelo ser revela uma dupla dimensão do homem: em primeiro lugar é o ente capaz de se perguntar pelo seu próprio fundamento que é horizonte fundante de tudo. Essa pergunta é condição de possibilidade de todas as perguntas possíveis no mundo, isto implica que o homem pode perguntar por tudo que está no seu horizonte de sentido. Tudo está no seu horizonte de compreensão, podendo se tornar parte constitutiva de seu ser como ato formal, por isso é “[...] a alma é em certo modo todos

¹² C.f. D’AQUINO, T. *Sulla Verità*, q. 1, a. 9.

¹³ “Ogni affermazione, infatti, si riferisce ad un ente determinato e si attua sullo sfondo di una precedente conoscenza, anche se implicita, dell’essere in generale. Ogni proposizione vera, ogni giudizio o azione riflessa non è soltanto di due concetti, pretesa come valida, ma il riferimento di tale sintesi mentale a una realtà esistente in ‘se stessa’, di cui opera la sintesi ‘oggettiva’ e da cui desume il suo valore”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 64.

¹⁴ “Il problema dell’essere e dell’uomo stesso che indaga costituiscono un’unità originaria e costantemente integrale”. *Ibidem*, p. 65.

os seres”¹⁵, é de certa forma tudo, porque tudo pode se tornar objeto formal de seu conhecimento. Em segundo lugar, a pergunta manifesta sua carência absoluta de ser frente ao ser. O homem é finito e indigente de ser, portanto não se identifica com o ser na sua omnitude. Perguntar é o limite de seu ser. “[...] ele é *quodammodo omnia*, e todavia não o é ainda, é ainda nada, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, porque interroga isto sobre o qual olha, quando põe a pergunta sobre o ser na sua totalidade”¹⁶. Há um jogo dialético nas afirmações de Rahner, onde a tese seria a finitude do homem enquanto ser da pergunta; a antítese, o ser que se revela como horizonte que transcende e fundamenta a pergunta; e a síntese é a ilimitação espiritual do homem na sua limitação de perguntante que encontra na pergunta metafísica o seu limite, o qual não pode ultrapassar, porque nenhuma resposta supera o horizonte delimitado pela própria pergunta.

O ponto de partida da metafísica, portanto, comporta juntamente uma singular dualidade e unidade: o ponto de partida é o homem que pergunta, que, enquanto tal, é tomado pelo ser na sua totalidade. Este ponto de partida a metafísica é também o seu limite, porque este ponto inicial é uma pergunta e nenhuma resposta ultrapassa o horizonte que a pergunta tem precedentemente delimitado¹⁷.

3. O mundo como lugar da pergunta metafísica

Ao afirmar que o mundo é o lugar da pergunta metafísica, é imprescindível se perguntar: o que é o “mundo”?

O homem é um ser biológico, carente por si mesmo. Possui as mesmas necessidades dos outros animais. O espaço vital imediato de ambos é o “meio

¹⁵ “L’anima è in certo modo tutti gli esseri”. ARISTOTELE. *L’anima*, G 7, b 4-8, 431 b 20.

¹⁶ “Egli è *quodammodo omnia*, e tuttavia non lo è ancora, è ancora nulla, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, poiché interroga proprio ciò a cui che mira, quando pone la domanda sull’essere nella sua totalità”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 62. “Esta necessidade radica na indigência originária do ser humano. Na verdade, o homem é no ser, não o possui” ROCHA, A. S. E. O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner, p. 392-3.

¹⁷ “Il punto di partenza della metafísica dunque comporta insieme una singola dualità e unità: il punto di partenza è l’uomo che domanda, che, in quanto tale, è già presso l’essere nella sua totalità. Questo punto di partenza della metafísica è anche il suo limite, perché questo punto iniziale è una domanda e nessuna risposta oltrepassa l’orizzonte che la domanda ha già precedentemente delimitato”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 62-63.

ambiente”, porém a forma de se lhe relacionar é totalmente diversa no ser humano e no animal.

A relação dos seres infra-humanos com seu meio é de total dependência, inclusive todos os seus instintos são especializados para corresponder as suas necessidades mais básicas. Um exemplo dessa realidade são os animais ameaçados de extinção devido ao aquecimento global. Com a mudança radical do clima, muitos animais poderão ser extintos por falta de alimentos ou por degradação de seu próprio meio ambiente. Um animal, além de sua instintividade, possui um grau de consciência¹⁸, porém não reflexivo, que lhe assegura estimar o seu meio. Nos seres humanos não há apenas a consciência do seu meio e daquilo que lhe é nocivo e agradável, porque sua consciência é autoconsciente. Ele é capaz de conceituar a experiência do seu meio e formular juízos, a ponto de saber de si como sujeito em face ao mundo que é objeto intencional de sua consciência. Tomás de Aquino chama o princípio de consciência nos seres infra-humanos de faculdade estimativa, enquanto no ser humano de faculdade cognitiva¹⁹.

O homem não está preso ao seu meio, “cria” o seu próprio “mundo” e o material dessa “criação” é dado, havendo – no homem - um princípio de passividade, natureza receptiva. Nasce numa história que não escolheu, em contextos os mais diversos, não significando que esteja aprisionado, porque pode se posicionar contra tudo que recebeu, podendo através do pensamento e de sua ação transformar tudo, elevando o meio dado a mundo construído. Transcende as limitações que são impostas ao seu ser.

O homem vive num mundo de entes que considera seus objetos. Ele não está apenas num ambiente, como se fosse apenas uma parte, um

¹⁸ A consciência nos animais irracionais não é como nos animais racionais, porque enquanto nos primeiros é apenas a do seu meio, nos segundos, ou seja, no homem, é conhecimento da própria consciência e do seu meio, ciência de si e do meio.

¹⁹ C.f. AQUINO, T. De. *Suma de Teologia*, I, q. 78, a. 4. Sobre a consciência nos animais não humanos: “É um fato que os animais se põe em busca de certos objetos ou fogem deles não apenas à medida que têm uma relação favorável ou desfavorável com tal sentido particular, mas também à medida que são úteis ou nocivas à natureza do indivíduo considerado em sua totalidade. Resta, então, que haja um poder sensível especial que tem por objeto essas relações não sensíveis, ‘intentiones insensatae’, a partir das quais as potências afetivas e motrizes poderão reagir” GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, p. 72-3. Diferentemente no homem, onde, “[...] ‘cogitativa’ deve desempenhar no psiquismo humano um papel extremamente importante. Entre o sentido, que diz respeito ao singular concreto, e a inteligência, que é a faculdade do universal abstrato, ela desempenha, de alguma maneira, o papel de mediadora. Interfere, assim, na constituição dos esquemas imaginativos que servirão de matérias à inteligência; e é ela que é encontrada quando se trata de adaptar os imperativos superiores da razão para a ação no mundo sensível” GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, p. 73.

objeto jogado a deriva; tem um mundo, ao qual se contrapõe e do qual se destaca através do pensamento e da ação²⁰.

Perguntar significa o início de um processo fundamental de transcendência a toda limitação imposta pela história e a cultura. Não é possível ao homem perguntar sem estar enraizado num contexto bem determinado, numa situação histórico-cultural. Isso porque todo ato intencional de perguntar é um dirigir-se “a”, *hic et nunc*, donde, pelo processo de um retorno a si mesmo, *reditio completa*, o homem se experimenta a si como sujeito e o mundo como seu objeto, por causa de sua inserção mundana e do ser apercebido previamente. Nesse sentido o homem não é posse absoluta do ser. É ser-junto-a-si com o outro-de-si. O ser humano é essencialmente relacional com a alteridade mundana e isto acontece porque é um ser espiritual-corporeizado. Toda pergunta e todo ato inteligível têm como ponto de partida a experiência com o mundo dado e transformado pelo pensamento e ação livre e, ao mesmo tempo, tendo como fundamento o infinito do ser que põe a pergunta em movimento no aqui e agora²¹.

Partindo do pressuposto que o homem é capaz de tematizar o ser em sua totalidade, há uma unidade relacional entre ser e conhecer, caso contrário, o conhecimento humano seria apenas produção de suas categorias transcendentais, como pensava Kant, e não teria sentido a pergunta pelo ser. “Neste conhecimento do mundo o homem já tem abraçado o ser na sua totalidade, quando o interroga e, portanto, na pergunta mais geral da metafísica é já inclusa uma relação entre ser e conhecer”²².

4. A unidade originária de ser e conhecer

A tese fundamental da unidade de ser e conhecer tem seu ponto de partida, de um lado, na pergunta metafísica realizada no espaço de contingência do mundo, como

²⁰ “L’uomo vive in un mondo di enti, che considera suoi oggetti. Egli non è solo in un ‘ambiente’, in cui si ritrova come una sua parte e en oggetto buttato alla deriva; ha un mondo, a cui si contrapone e da cui si distacca col pensiero e con l’azione”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 84. “È proprio della natura dell’uomo non vivere e non poter vivere nell’immediatezza di una natura pre-data, ma solo nella mediazione che fa della natura, cultura”. CORETH, E. *Antropologia filosofica*, p. 52.

²¹ C.f. AQUINO, T. De. *Suma Teologia*, I, q. 76, a. 2.

²² “In questa conoscenza del mondo, l’uomo ha già sempre abbracciato l’essere nella sua totalità, quando lo interroga, e quindi, nella domanda più generale della metafísica, è già incluso un rapporto tra essere e conoscere”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 65.

seu *locus*; de outro, no ser que possibilita a própria pergunta como horizonte prévio, não só isso, é também a finalidade da interrogação posta. “O ser é questionabilidade”²³.

O dirigir-se ao objeto em forma de pergunta implica que a intenção fundamental ao se perguntar não tem como fim um juízo fenomênico, portanto o saber sobre a estrutura do mundo no seu em-si, aquilo que subjaz o próprio fenômeno, como sua condição de possibilidade. O juízo é mais que uma síntese de conceitos, é um referir-se a um em-si, à verdade intrínseca do objeto, a uma realidade objetiva que transcende o ente no ente e que está dialeticamente em unidade com ele.

Para Rahner o conhecimento humano é uno, ser junto-a-si do ser, subjetividade. O poder ser conhecido e conhecer são afirmados pela capacidade de perguntar. Não se pergunta por aquilo que não se pode conhecer, a incognoscibilidade absoluta é absurda, anularia até a possibilidade de se indagar, o “que é absolutamente incognoscível não pode ser conhecido”²⁴.

É constitutivo da estrutura humana conhecer não apenas como ser-junto-a-si, mas como ser-junto-ao-outro-de-si, ser junto-a-si no mundo. Se o homem é abertura transcendental ao horizonte infinito do ser, ele pode conhecer tudo, a si mesmo, autoconhecimento como posse de si mesmo, experiência de si e do mundo. Daqui se entende que o problema central para Rahner não é o abismo entre ser e conhecer, esse abismo é suprimido pela original identidade pressuposta de ser e conhecer. Como a subjetividade pode conhecer a alteridade?

Fazendo experiência de seu próprio ser como conhecimento finito de possibilidade infinita de conhecimento. O homem faz experiência do seu ser como conhecimento, neste sentido, ser é conhecer e ser conhecido. Esse movimento implica que não há um conhecimento de si desligado do outro-de-si, experimentando-se a si faz-se a experiência do outro-de-si na unidade originária do ser. A estrutura fundamental do homem e do mundo, o que possibilita qualquer compreensão a respeito de qualquer coisa é o ser que é auto-reflexividade, autoposse, autotransparência, ser-junto-a-si.

Além disso ele vem por esta via a afirmar que todo ser, qual possível objeto de um conhecimento, possui um intrínseco ordenamento a um possível cognoscente como uma característica própria de todo existente, data necessariamente com a essência do ser. Portanto, ser e

²³ “L’essere è questionabilità”. *Ibidem*, p. 69.

²⁴ “che è assolutamente incognoscibile non può essere conosciuto”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 67.

conhecer [...] devem constituir uma unidade originária, ser ‘*unius generis*’ como se exprime Tomás²⁵.

O conhecimento é ser-junto-a-si do ser. Não é uma simples abstração de algo estranho ao intelecto que lhe vem ao encontro sem nenhuma co-relacionalidade estrutural. É “consciência ou subjetividade”²⁶, porque todo ente em-si é ato de ser que se dá a conhecer. O conhecimento é atualização da potência de inteligir.

Conhecer e ser, “*idem intellectus ad et intellectum et intelligere*”²⁷ estão em unidade originária. Conhecendo-se a si mesmo, o ser retorna sobre si, “*reditio super se ipsum*”²⁸, determinando-se no intelecto, no movimento de auto-reflexão, de acordo com o seu grau finito de ser. “De outro modo, colocando em questão o ser de cada ente, emerge imediatamente que esse é intrinsecamente cognoscível, portanto, se assim não fosse e se resultasse de tudo ignorado, não poderia se por como objeto de algum interrogar”²⁹.

Conhecer é unificar e afirmar a verdade transcendental do ente. É ato de auto-reflexão do ser, é onto-lógico. Essa afirmação tem um caráter de extrema importância, porque não é o indivíduo isolado, o cientificismo ou um idealismo subjetivo a conferir o sentido ao ente, este é verdadeiro em-si, refletido e afirmado pela subjetividade auto-reflexiva. O ente é *actus essendi essentiae* e participa da absolutividade unificante do ser.

A negação do horizonte da verdade do ser remete a uma contradição auto-implosiva, porque se refere a uma negação entre o ser e o ato do próprio pensamento. As afirmações de que “não existe verdade”, ou que “nada de verdadeiro se pode conhecer”, ou ainda, “até pode haver algo de verdadeiro, mas não se pode ter acesso” são absurdas, porque quem afirma a impossibilidade da verdade afirma um horizonte de verdade como condição de possibilidade do que intenta negar. A verdade do ser é uma

²⁵ “Oltre a ciò egli viene per questa via affermare che ogni essere, quale possibile oggetto di una conoscenza, possiede un intrinseco ordinamento a un possibile cognoscente come una caratteristica propria di ogni esistente, data necessariamente con l’essenza dell’essere. Allora però essere e conoscere [...] devono costituire una unità originaria, essere ‘*unius generis*’, como si esprime Tommaso”. RAHNER, K. *La Verità in Tommaso d’Aquino*, p. 47.

²⁶ “consciência o subjetivtà”. SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*, p. 200.

²⁷ RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 70.

²⁸ *Ibidem*, p. 70.

²⁹ “D’altra parte, mettendo in questione l’essere di ogni ente, emerge immediatamente che esso è intrinsecamente conoscibile, poichè, se così non fosse e se risultasse del tutto ignoto, non potrebbe porsi come oggetto di alcun interrogare”. SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*, p. 201.

realidade que se põe necessariamente, sem a qual não haveria ato de fala com sentido sobre o mundo.

Quando se afirma qualquer coisa ou mesmo no caso da dúvida universal ou de uma negação total, o que se faz é opor o ser ao ato de pensamento, o absoluto ao relativo. Nosso espírito é incapaz de pensar o nada absoluto, pois é incapaz de negação absoluta: não escapamos da verdade objetiva, colocamos sempre e categoricamente o ser³⁰.

O homem é o ente capaz de tematizar a unidade e a verdade do ser. Por um lado se identifica com o ser, porque tudo está no seu horizonte de compreensão, podendo tematizá-lo, pensá-lo em ato, tendo por mediação o mundo; por outro, é a infinita carência de ser, porque toda sua compreensão é um saber finito do infinito, nenhum conhecimento exaure a sua omniabrangência, embora sua espiritualidade seja caracterizada como a total abertura ao ser em sua absolutividade. “Omnes ens est verum: a cognoscibilidade é propriedade transcendental de todo ente, entendida tal transcendentalidade, antes de tudo, em sentido escolástico, como algo metacategorial”³¹.

5. A indeterminidade essencial do conceito de ser

A compreensão do ser, até aqui exposta, foi uma afirmação sobre a sua autopresença e autotransparência, pensamento do pensamento, auto-reflexão, fundamento do pensamento, do juízo e da transcendência humana, cuja necessidade é explícita em-si mesma para qualquer afirmação. No entanto, existe uma indeterminação do ser, devido a dois fatores: o primeiro é que nenhum ente finito o possui absolutamente. Sendo assim, a diversidade ontológica dos entes do mundo está de acordo com o modo de ser de cada ente, sua estrutura metafísica. Pensar os seres de acordo com essa realidade é admitir uma gradualidade por participação no ser, que significa que nenhum ente no mundo pode ter posse absoluta do ser. Os seres existem como finalidade própria no seu modo de ser; segundo, devido a incapacidade do homem apreender o ser em um único ato de conhecimento, a pergunta metafísica o atesta,

³⁰ OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre razão e fé*, p. 84.

³¹ “Omnes ens est verum: la conoscibilità è proprietà transcendente di ogni ente, intesa tale trascendentalità anzitutto, in senso scolastico, come qualcosa di metacategoriale”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 69.

revela-lhe como o ente, cuja posse de ser é finita, ser carente de ser. “A sua potência de ser é finita e por isto deve interrogar, não é propriamente e simplesmente junto a si. Mas, por esta razão, o conceito mesmo de ser, com o seu conteúdo, oscila”³².

O homem, como o ser inquirente, possui e não possui o ser. Pela pergunta metafísica conhece o ser e, no juízo, faz referência a um em-si. A pergunta não cessa de ser um lançar-se do ser inquirente ao fundamento último do inquirir, condição de possibilidade de todo perguntar. Surge a noção da impossibilidade da identificação unívoca do inquirente com o inquirido na sua infinitude. O ser é experimentado como aquele que se dá a conhecer e ao mesmo tempo é mistério. Se a realidade se apresenta muito mais complexa do que aparece e do que pode ser apreendida e experimentada, o ser que a fundamenta não pode ser um objeto que se apreende como os objetos no mundo, mas fundamento *omni* abarcante de toda apreensão. Toda pretensão de exauri-lo é abortiva. “A pergunta, enquanto pergunta particular, somente é possível porque algo previamente determinado se expõe à pergunta e enquanto se lhe manifesta [despertando a pergunta], mas também que se lhe oculta”³³.

Rahner, na esteira de Tomás de Aquino, afirma uma analogia do ser. Sem haver total identidade entre o conhecimento finito e infinito, nem radical diferença, como se pensamento e ser fossem totalmente contrapostos, a analogia é relação de semelhança entre os seres e o princípio universal e fundante de todo ser em geral, aquele sem o qual nenhum ser pode ser pensado como finito, relativo e contingente. “O conceito de ser é, neste sentido, análogo”³⁴.

A participação dos entes no ser não se dá de forma igual, mas por gradação. O que determina o maior ou menor nível de gradação ao ser é a “subjetividade” entitativa, “na qual todo ente particular retorna sobre si mesmo, é consciente de si e, portanto, ‘possui o ser’”³⁵. Quanto mais transparência a si, ser-junto-a-si, mais semelhança com o ser em-si, mais “possui ser”, maior verdade e unidade possui. A unidade na multiplicidade é o que faz cada ente ser o que é, conferindo-lhe o seu valor fundamental

³² “La sua potenza d’essere è finita e per questo deve interrogare, per questo non è propriamente e semplicemente presso a sè. Ma, per questa ragione, il concetto stesso di essere, con il suo contenuto, oscilla”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 73.

³³ ROCHA, A. S. R. *O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner*, p. 398.

³⁴ “Il concetto di essere è in questo senso analogo”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 77.

³⁵ “in cui ogni singolo ente ritorna su se stesso, è cosciente di sè e quindi ‘possiede l’essere’”. *Ibidem*, p. 77.

no seio da totalidade, graças a referência à Absoluticidade do ser. É inviável qualquer conceito exauriente do ser, devido a seu caráter transcendente, muito embora o homem o defina meta-categorialmente como *unum, verum et bonum* pela reflexão transcendental, que o caracteriza dentre todos os seres finitos, capaz de abstrair o ser em-si, tanto na sua particularidade, quanto na sua universalidade.

É importante, mais uma vez salientar, que a identidade de ser e conhecer no espírito finito não se dá de forma pura e absoluta. Essa identidade é processual, analógica, o conhecimento metafísico do homem não é absoluto e definitivo. O seu conhecimento é gradual, de acordo com o grau de verdade do ser. Somente o ser, cujo ente é posse absoluta de ser, *Actus Purus*, realiza plenamente todo conceito de ser.

6. Ser corpóreo-espiritual

Os saberes humanos sempre procuraram possuir um conhecimento estável a respeito do homem. Não faltaram definições diversas nas ciências, cujas tentativas esbarraram no fracasso de não dizer o que é o ser humano em toda a sua dinâmica. Todas as definições dadas a ele só o refletem fragmentariamente, porque visam uma dimensão de seu ser. Quando se reflete o homem, percebe-se que ele é um mistério, aberto ao Absoluto do ser que está além dele mesmo, seu fundamento. O Absoluto, que nunca é apreendido em-si em toda sua absoluticidade é, sobretudo, Mistério, no qual, o próprio homem se reconhece em sua misteriosidade. Portanto, para a autocompreensão humana de seu próprio ser é imprescindível a abertura a esse Mistério, diante do qual o homem sempre se encontra. “Pois bem, dito hábito, quer dizer, nossa natureza, somente se entende e se compreende se nos deixamos apreender livremente pelo incompreensível, [...] a condição da possibilidade de todo dizer apreensivo”³⁶.

A antropologia rahneriana afirma que o homem, uma realidade corpóreo-espiritual, ao fazer experiência de si mesmo, nunca a faz como um espírito desalienado de sua existência concreta. Quando toma posse de si, percebe-se como um ser de infinitas possibilidades de realizações, mas também finito e esta finitude se refere ao seu

³⁶ “Ahora bien, dicha habitud, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprehender libremente por el incompreensible, [...] la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo”. RAHNER, K. *Escritos de teologia III*, p. 134.

caráter histórico para o qual se abre e se vê implicado. Precisa realizar-se e isso só pode se dar na unidade que ele é, no campo histórico. Sua corporeidade expressa sua espiritualidade sujeita à história.

Não existe uma espiritualidade desencarnada que se predique do homem, pois é sempre ser transcendentalmente mediado pela matéria. Sua transcendência se manifesta em seu ser total, em suas relações históricas, na sua vida pessoal, trabalho. A matéria, nesta visão unitária do homem, não é objeto do estudo das ciências naturais, mas da ontologia metafísico-existencial, pois definível pelo exercício transcendental do espírito aberto ao princípio primitivo de todo ser, o Absoluto. Ela é uma totalidade definida como não transcendente por si mesma, indeterminada, transcendida no e pelo espírito.

É uma questão que pertence à Ontologia metafísica e existencial. Esta é que lhe pode dar resposta, porque ela sabe já o que o espírito é, partindo desta experiência metafísica, está capacitada para dizer o que é a matéria, isto é, algo fechado à transcendência no ser³⁷.

No âmbito do conhecimento a unidade corpóreo-espiritual pode ser entendida a partir de dois pontos fundamentais: o primeiro ponto é que conhecer é a comunicação entre a potência cognoscente e o cognoscível, cujo objeto se dá na inteligência. Existe a relação ontológica entre o conhecedor e o objeto material a ser conhecido, atestando que o conhecimento tem como ponto de partida a sensibilidade, condição de possibilidade do conhecimento espiritual. “Aliás, a percepção sensorial humana deve ser entendida apenas como condição de possibilidade do conhecimento espiritual. O espírito é que, destacando a sensibilidade de si próprio, a constitui como tal”³⁸. Segundo, a matéria exprime o espírito. Através dela o espírito pode se auto-expressar no mundo e receber as reações provindas de sua auto-expressão e também se experimentar como um ser finito e limitado, portanto “[...] por ser o espírito de tal maneira ligado à matéria que, diferenciando-a de si, ele a tem como um momento de seu próprio ser-espírito, de seu ser-espírito-consciente, isto é, de ser-espírito-do-homem”³⁹.

³⁷ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*, p. 49-50.

³⁸ *Ibidem*, p. 52.

³⁹ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*, p. 54.

7. A historicidade como síntese espaço-temporal

O homem é um ser de infinitas possibilidades e sua existência concreta se dá quando se autodetermina como ser histórico. Não existe homem real sem autoconstrução de si, sem história. Essencialmente é um ser histórico, porque existencialmente capaz de fazer história, unidade composta de matéria e forma.

A sua historicidade é a sua autoconstrução, o exercício de sua liberdade. Esse processo de autogênese não é realizado como um “eu puro”, mas como um ente entre os outros igualmente chamados a realizar-se historicamente. “A transcendentalidade e a liberdade são colocadas em ato na história. Também a história por sua vez é histórica e é em parte uma parte da auto-interpretação do homem que se atua em maneira histórica e também refletidamente”⁴⁰.

A impossibilidade do homem ser um “eu puro” se dá pelo fato que ele nasce num mundo histórico e se autodetermina na história, compartilhada com outras subjetividades, numa realidade espaço-temporal marcada pelo exercício da liberdade de outros. Nesse sentido a autoconstrução humana não pode ser entendida como um processo que parte do zero e sim de uma história recebida, de um legado assumido. A liberdade se dá nesse processo desafiador de ter diante de si um mundo histórico e de ser vocacionado a transformá-lo, através das decisões concretas dentro do horizonte da experiência que o homem faz do mundo, interpretando-o. Essas decisões têm como fundamento a constituição profunda do ser humano e realiza, porém nunca plenamente, a humanidade, na qual é subsistente. “O homem é real somente em uma humanidade”⁴¹. Em consonância a rejeição rahneriana do homem como um “eu puro”, com raízes profundamente heideggerianas, Lima Vaz afirma:

No homem, a consciência não é interioridade absoluta, puro espírito. Ela se dá a si mesma um corpo e não o corpo-objeto, sujeito às

⁴⁰ “La trascendentalità e la libertà vengono messe in atto nella storia. Anche la storia a sua volta è storica ed è una parte dell’autointerpretazione dell’uomo che si attua in maniera storica e con ciò anche già riflessamente”. RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla Fede*, p. 66. A rejeição do homem como “eu puro” tem suas raízes na filosofia de Heidegger que se contrapondo a Kant e ao neokantismo afirma ser o homem um ser existencialmente histórico, identificando a natureza humana à história, ou seja, o ser humano é projeto, nunca um fato, isto é “che l’uomo è ‘situato’ in maniera dinamica, che cioè è nel modo del poter essere o anche, come Heidegger dirá poco oltre, nella forma del ‘progetto’” VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, p. 22.

⁴¹ “L’uomo è reale solo in una umanità”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 174. “L’essere-nel-mondo non è mai un soggetto puro perché non è mai uno spettatore disinteressato delle cose e dei significato” VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, p. 34.

causalidades físicas e biológicas, mas é corpo em permanente gênese de significação, o corpo do gesto, da palavra, do sinal em suma⁴².

A historicidade é um existencial da natureza humana, fundamento da história, portanto uma realidade que não lhe é acrescentada, mas constituinte do seu ser. Neste sentido o homem pode ser definido como mundano – espacial –, temporal e histórico, realidades que entram na definição de seu ser sujeito livre, transcendental. Não existe homem que não seja histórico e que não transcenda às suas limitações históricas. Portanto,

esta mundanidade, esta temporalidade e esta historicidade são momentos existentes no homem, momentos que ele não só as possui – próximo e acrescentado a sua liberdade pessoal – mas que fazem parte da libera subjetividade da sua pessoa enquanto tal⁴³.

Na dinâmica histórica, o ser humano singular é resultado do processo de auto-realização da universalidade da natureza humana na matéria. O que é próprio da natureza humana é sua espiritualidade, livre e consciente, que vai se determinando na matéria deste indivíduo humano singular que, por sua vez, é um ente de infinitas possibilidades, chamado a efetivar-se historicamente. Realizando-se historicamente a forma se determina na matéria em muitos sujeitos. Esse processo é infinito, daí afirmar, dentro de uma mesma espécie uma variedade de indivíduos diferentes entre si. Na espécie humana, a intersubjetividade se dá nessa diferenciação, sustentada por uma unidade fundamental que mantém o que é propriamente humano: a linguagem, a comunicação, os sentimentos, a razão e a inteligência. O homem só se realiza como tal imerso num contexto intersubjetivo, onde reconhece as diferenças experimentadas nas inúmeras formas de ser e agir que partilha com os outros e que são fundamentais para sua autoconstrução. Esta é a história, na qual o homem está inserido e transforma. “Esta historicidade pertence ao homem em força da sua natureza de pessoa livre e autônoma

⁴² LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e história*, p. 225.

⁴³ “questa mondanità, questa temporalità e questa storicità sono momenti esistenti nell’uomo, momenti che egli non solo possiede – accanto e aggiuntivamente alla sua libera personalità -, ma che fanno parte della libera soggettività della persona in quanto tale”. RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla Fede*, p. 66. “Essendo la materia suo elemento essenziale egli costituisce da se stesso spazio e il tempo momenti intrinseci della sua esistenza”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 175. “C’è storia soltanto là dove l’uomo come essere libero e personale, prende decisioni e compie azioni ‘uniche’, insopprimibili, irripetibili” CORETH, E. *Antropologia filosofica*, p. 167.

que, enquanto tal, deve livremente atuar numa comunidade de pessoas iguais como realização total do seu ser pessoal no espaço e no tempo”⁴⁴.

8. Considerações finais

O pensamento de Rahner é um resgate da metafísica, mas em relação profunda com a antropologia de caráter transcendental. O que faz o homem não ser apenas mais um ser entre os outros no mundo, caracterizado simplesmente por suas necessidades biológicas, é sua natureza espiritual, uma natureza no mundo, encarnada, o que lhe faz pertencente à história e transcendê-la.

A demonstração dessa espiritualidade, definida como abertura transcendental ao ser, é a pergunta. Perguntar é se experimentar como um ser cognoscente que se lança a algo concreto. Quem pergunta, pergunta por algo e não nada, caso contrário, nenhuma pergunta poderia ser feita. Ora, o homem pode perguntar sobre tudo que está no seu horizonte de conhecimento, logo tudo que pode ser perguntado é ser. Admite-se o ser como condição de possibilidade de sua transcendência, pressupondo que nenhum ente que está no horizonte da pergunta consegue exaurir a totalidade do ser. Essa afirmação leva a assumir a existência do ser, aberto ao conhecimento humano e fundamento de todo conhecimento possível e, o homem, transcendentalmente aberto ao ser, coincidindo ser e pensar. Portanto, a metafísica é um saber finito sobre o infinito do ser, devido a limitação humana de abarcar toda a vastidão do real.

O ser tematizado pelo ato de perguntar é o horizonte último, onde o homem se auto-interpreta e interpreta todos os outros seres no mundo. Desta forma, a filosofia de Rahner se transforma em um forte questionamento ao relativismo, bastante pungente no desenrolar do século XX, tornando-se uma verdadeira reviravolta antropológica do pensar rumo ao ser.

⁴⁴“Questa storicità si ha nell’uomo in forza della sua natura di persona libera e autonoma che, in quanto tale, deve liberamente attuarsi in una comunità di persone uguali come realizzazione totale di suo essere personale nello spazio e nel tempo”. RAHNER, K. *Uditori della parola*, p. 176. “O tempo histórico é o tempo urdido pelas relações intersubjetivas”. LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e história*, p. 219.

Bibliografia

- ARISTOTELE. *L'Anima*, trad. Giancarlo Movia, Milano: Bompiani, 2001.
- CORETH, E. *Antropologia filosofica*, trad. Franco Buzzi, 7ª edizione, Brescia: Morcelliana, 2007.
- AQUINO, T. De. *Suma de Teología*, Cuarta Edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- D'AQUINO, T. *Sulla Verità*, trad. Fernando Fiorentino, Milano: Bompiani, 2008.
- GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, São Paulo: Paulus, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafísica*, trad. Franco Volpi, Milano: ADELPHI, 2012.
- RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*, São Paulo: Herder, 1968.
- _____. *La Verità in Tommaso d'Aquino*, p. 47, in: ID., *Nuovi Saggi V*, Tusculi: Paoline, 1975.
- _____. *Spirito nel mondo*, Trad. Massimo Marassi, Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- _____. *Escritos de teologia III*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- _____. *Corso fondamentale sulla Fede*, Torino: Paulus, 2005.
- _____. *Uditori della parola*, trad. Aldo Belardinelli, 2ª edição, Roma: Borla, 2006.
- ROCHA, A. S. R. *O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XL-4, Braga(1984), p. 387-418.
- LIMA VAZ, HENRIQUE C. de. *Ontologia e história*, São Paulo: Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*, São Paulo: Loyola, 1984.
- _____. *Sobre a fundamentação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Diálogos entre razão e fé*, São Paulo: Paulinas, 2000.
- SALATIELLO, G. *Filosofia della religione e filosofia cristiana*, p. 191-228, in: NKERAMIHIGO, T. – SALATIELLO, G. (orgs.) *Pensare la religione*, Napoli: Gregoriana, 2010.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 2000.

WITTGENSTEIN SOBRE HIPÓTESES E REGRAS

Daniel Soares da Silva¹

RESUMO: Este artigo visa a analisar a noção de “hipótese”, tal como aparece em alguns escritos da filosofia intermediária (1929-1936) de Wittgenstein, e a noção de “regra”, que desempenha um papel central nas considerações tardias de Wittgenstein a respeito do “seguir regras”. Para tanto, a primeira seção expõe alguns pontos relacionados à distinção, mantida por Wittgenstein durante o período assinalado, entre, por um lado, linguagem fenomenológica e fenomenologia e, por outro lado, hipóteses. A segunda seção examina um aspecto específico do modo como a noção de regra se faz presente nas considerações do chamado “segundo Wittgenstein”. Por fim, a título de conclusão, extraio sumariamente alguns paralelos notáveis relacionados às noções de “hipótese” e “regra”, tais como aparecem neste artigo.

Palavras-chave: Wittgenstein; Verificacionismo; Fenomenologia; Hipóteses; Regras.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the notion of “hypothesis” as it appears in some writings from Wittgenstein’s intermediate philosophy (1929-1936), and the notion of “rule”, which plays a central role in late Wittgenstein’s considerations on “rule-following”. For this, the first section exposes some points related to the distinction, which was held by Wittgenstein during the indicated period, between phenomenological language and phenomenology, on the one hand, and hypotheses, on the other hand. The second section examines a specific aspect of how the notion of rule is present in the considerations from the so called “The second Wittgenstein”. Finally, by way of conclusion, I briefly draw some notable parallels related to the notions of “hypothesis” and “rules” as they appear in this paper.

Keywords: Wittgenstein; Verificationism; Phenomenology; Hypotheses; Rules.

Este artigo² visa analisar a noção de hipótese, tal como aparece em alguns escritos do período intermediário (1929-1936) da filosofia de Wittgenstein, e a noção de

¹ Doutorando em filosofia na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Email de contato: daniel2s1@hotmail.com.

² Agradeço ao prof. João Vergílio Cuter, do departamento de filosofia da USP, pelo curso sobre verificacionismo e fenomenologia no pensamento de Wittgenstein, ministrado naquela instituição durante o segundo semestre de 2015, o qual se encontra na origem das considerações apresentadas neste artigo.

regra, que desempenha uma função central nas observações tardias de Wittgenstein a respeito do tema do “seguir regras”.

Assim, examino na primeira seção alguns pontos relacionados à distinção, mantida por Wittgenstein durante parte do período assinalado, entre linguagem fenomenológica e fenomenologia, por um lado, e hipóteses, por outro. Para tanto, tomo como base certos trechos das *Observações Filosóficas* e da *Gramática Filosófica*, do próprio Wittgenstein, além de Engelmann (2013) e de algumas passagens dos registros de Friedrich Waismann publicados em *Wittgenstein e o Círculo de Viena* (1973)³.

Na seção 2, ocupo-me de um aspecto específico do modo como a noção de regra se faz presente nas considerações do chamado “segundo Wittgenstein”. Nessa parte, o propósito é explorar, de forma abreviada, o papel e a natureza do recurso às regras no âmbito da concepção do significado que é criticada nas *Investigações Filosóficas*, atestando a importância de tal tema para essa fase do pensamento wittgensteiniano.

Por fim, a título de conclusão, estabeleço sumariamente alguns paralelos notáveis entre as noções de hipótese e regra, tais como anteriormente caracterizadas.

1. Fenomenologia e hipóteses

Qual é a relação entre fenomenologia e hipótese no interior do pensamento do Wittgenstein intermediário? O tema surge na sua filosofia dentro do contexto de revisão – do qual se pode encontrar a sua primeira manifestação no artigo *Algumas Observações sobre a Forma Lógica* (1929) – de certas teses do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921).

De fato, tendo percebido que as condições impostas pela armação formal de sua primeira obra – em especial, a exigência de independência lógica das proposições elementares – não permitem tratar satisfatoriamente proposições como as que atribuem gradações, Wittgenstein se vê levado a empreender uma “[...] investigação lógica dos

³ São de minha autoria, neste artigo, todos os trechos citados de obras em língua estrangeira ainda não publicadas em português.

fenômenos mesmos”⁴ e, com isso, acaba por reformular a própria noção de proposição elementar.

Como parte integrante desse movimento de crítica, Wittgenstein julga necessário também, pelo menos inicialmente, a elaboração de uma notação que seja capaz de complementar àquela introduzida no *Tractatus*. Na descrição de Engelmann:

No começo de 1929, Wittgenstein pensa que o simbolismo lógico do *T[ractatus]*, apenas, é uma ferramenta insuficiente para realizar a tarefa tractariana de dar os limites da linguagem e do pensamento. Ele então concebe a possibilidade de uma notação complementar (fenomenológica). Ainda que o esboço da linguagem fosse promissor, ela fracassou. Wittgenstein então (do final de 1929 em diante) desenvolveu uma noção ampla da gramática e das suas regras que, ele esperava, pudesse cumprir a tarefa de estabelecer os limites da linguagem e do pensamento⁵.

Esse projeto de criação de uma linguagem fenomenológica consistia no desenvolvimento de um simbolismo coordenado que objetivasse descrever a estrutura do campo da experiência imediatamente dada. Isso ocorre porque, durante essa fase, Wittgenstein se encontrava bastante próximo da posição de que os melhores candidatos ao lugar de proposições elementares – algo que, no *Tractatus*, não fora objeto de especificação por não ser considerado então assunto da lógica – devem ser encontrados no âmbito fenomênico.

Ainda segundo Engelmann:

Em seus escritos de 1929, Wittgenstein não define a ideia de uma “linguagem fenomenológica ou primária” e nunca oferece uma versão completa dela. Mais tarde, em 1932, ele diz que ela deva ser “a descrição (*Beschreibung*) da percepção sensível imediata sem qualquer adição hipotética” (MS 113, 123r de 05.19.1932; também BT, 491)⁶.

⁴ WITTGENSTEIN. Some Remarks on Logical Form. In: KLAGGE, J.; NORDMANN, A. (Eds). *Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*, p. 30.

⁵ ENGELMANN. *Wittgenstein's Philosophical Development*, p. 1.

⁶ *Ibidem*, p. 14.

O valor de uma tal linguagem parece se fundamentar no fato de que, ao passo que se pode estar equivocado quanto às características reais de um objeto material, um indivíduo qualquer não pode estar enganado a respeito das suas próprias impressões visuais ou auditivas, por exemplo. Em outras palavras, à diferença dos objetos materiais, cuja existência pode sempre ser colocada em questão, os conteúdos mentais não se mostram suscetíveis à dúvida, o que lhes garantiria existência necessária – um dos requisitos exigidos desde o *Tractatus* aos objetos lógicos correspondentes às proposições elementares.

Esse projeto de criação de uma linguagem fenomenológica complementar à notação do *Tractatus*, porém, não tardará a ser abandonado por Wittgenstein – o que pode ser constatado nas *Observações Filosóficas*, que atribuem à noção de gramática uma função central. Por fugir ao escopo deste artigo, não examinarei aqui as razões que estão na base de tal abandono. De todo modo, importa notar que, ainda que termine por renunciar à possibilidade de elaboração de um sistema de notação próprio capaz de representar a estrutura da experiência imediata, Wittgenstein não desiste dos ganhos explicativos trazidos pela distinção, que ganha relevo no bojo da sua investigação precedente, entre mundo físico e fenomenologia⁷. Ocorre agora que essa distinção deverá poder ser traçada desde o interior da própria linguagem comum, donde a proeminência que a noção de gramática passará então a adquirir gradualmente.

A esse propósito, é possível ler o seguinte num trecho das *Observações Filosóficas*:

Uma proposição é analisada logicamente de forma completa se a sua gramática é tornada clara – não importa em que idioma. Tudo que é possível e necessário é separar o que é essencial do que é não essencial na nossa linguagem – o que equivale à construção de uma linguagem fenomenológica. Fenomenologia como a gramática daqueles fatos sobre os quais a física constrói as suas teorias⁸.

Nesse quadro, a nossa linguagem é tomada como contendo uma oposição entre descrição física e descrição fenomenológica, sendo que, por física, o que se entende, em grandes linhas, é uma teoria sistematizada com vistas à simplificação das experiências

⁷ Ver, por exemplo, ENGELMANN. *Wittgenstein's Philosophical Development*, p. 44.

⁸ WITTGENSTEIN. *Philosophical Remarks*, p. 9.

fenomênicas. Dessa forma, o conjunto da gramática que abrange as proposições físicas não seria senão um modo possível – adotado em função de valores como a simplicidade e a relativa adequação empírica demonstrada até agora⁹ – para a regimentação do universo fenomênico. De fato, não parece de todo errado afirmar que, para o Wittgenstein dessa fase, os objetos do mundo físico podem ser tomados como entidades teóricas ou ficções lógicas, que constituiriam maneiras mais simples para a organização da experiência sensível. Assim, um objeto físico é como que hipostasiado, por assim dizer, não passando de um conjunto ordenado de expectativas fenomênicas.

Uma parte fundamental dessa nova perspectiva desenvolvida por Wittgenstein nesse momento é a doutrina do significado como verificação, que introduz o verificacionismo no núcleo mesmo das suas considerações filosóficas. Isso significa dizer que, para o Wittgenstein de então, há uma identificação essencial entre método verificacionista e sentido proposicional.

Com efeito:

Em 1929-1930, a verificabilidade das proposições se torna uma questão central na filosofia de Wittgenstein. [...] [Em] 1929 e depois, *como* uma proposição é comparada com a realidade é uma noção central. A “comparação com a realidade” é tomada como sendo determinada pelo modo ou método de verificação: uma proposição é considerada comparável com a realidade somente se ela puder ser, em princípio, verificada. [...]. Uma proposição indica, assim, não apenas as suas condições de verdade, mas também *como* se pode estabelecer a sua verdade [...]. Uma proposição *p* tem sentido somente se ela indicar um *método* para verificá-la, somente se ela “conta como é verificada”¹⁰.

Nessa concepção, uma proposição ou é considerada estrita, quando diz respeito apenas a presenças fenomênicas, que se distribuem em diferentes regiões ou espaços da experiência (espaço visual, auditivo etc.), cada um exibindo as suas próprias regras; ou a proposição é considerada ampla, quando vai além do âmbito da experiência imediatamente dada. Nesse último caso, as proposições são chamadas de “hipóteses”, o que marca o caráter acentuadamente ficcional ou teórico que os objetos do mundo físico possuíam.

⁹ *Ibidem*, p. 286.

¹⁰ ENGELMANN. *Wittgenstein's Philosophical Development*, p. 26.

Em relação a esse ponto, Waismann relata as seguintes palavras de um encontro com Wittgenstein:

O que podemos comprovar é sempre só *um* recorte. A hipótese é que o une esses diversos recortes uns com os outros (assim como uma curva une diferentes pontos). [...] Com a hipótese, pois, supomos *mais* do que nos é exigido na tarefa de descrever a experiência imediata¹¹.

Desse modo, hipóteses podem ser entendidas como regras para a construção de expectativas fenomênicas. De fato, como afirma Wittgenstein (segundo o relato de Waismann): “A hipótese não é uma asserção, mas uma lei para a formação de asserções”¹². Ou ainda, agora na *Gramática Filosófica*:

Alguém poderia obviamente explicar uma hipótese por meio de imagens. Quero dizer, alguém poderia, por exemplo, explicar a hipótese “há um livro deitado aqui” com imagens mostrando o livro no plano, elevação e vários cortes transversais. Uma tal representação oferece uma *lei*. [...]

Se as nossas experiências produzem pontos deitados numa linha reta, é uma hipótese a proposição que expressa que essas experiências são várias visões de uma linha reta¹³.

Para enunciar o ponto acima de uma outra forma, pode-se dizer que a compreensão de uma hipótese se revela equivalente ao entendimento das expectativas que a satisfazem e daquelas que não o fazem, pois uma hipótese estabelece o que se deve esperar no universo fenomênico caso determinadas ações sejam efetivadas. Sob esse aspecto, não seria incorreto apresentar o verificacionismo desse período da filosofia de Wittgenstein como consistindo então na ideia de que, para entender o sentido de uma hipótese, faz-se necessário conhecer as regras ou leis que permitam a construção das expectativas geradas por essa hipótese.

Deve-se observar, porém, que, no caso de uma hipótese, a rigor não é de todo correto falar de verificação (ou falseamento) *simpliciter*, pois é infinito o número de

¹¹ WAISMANN. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 141.

¹² *Ibidem*, p. 87.

¹³ WITTGENSTEIN. *Philosophical Grammar*, p. 219.

expectativas geradas que precisariam ser inspecionadas. Por outro lado, a ação de verificação de uma proposição fenomênica se dá de modo definitivo e consiste na mera constatação do fenômeno relevante. Contudo, tanto no caso das proposições fenomênicas quanto no caso das hipóteses, o sentido das sentenças se deixa captar por uma regra de verificação ou comparação com a realidade, cuja descrição se mostra equivalente a comandos ou instruções que, em princípio, outras pessoas poderiam executar caso queiram elas mesmas fazer a devida operação de verificação.

Em síntese, nessa fase do pensamento de Wittgenstein, no que diz respeito ao assunto deste artigo, a ideia sustentada é que cabe à análise da linguagem revelar o conteúdo hipotético presente no nosso discurso sobre os objetos, o qual, em última análise, refere-se a expectativas surgidas a partir do campo fenomênico. Aqui, é interessante observar que, nesse momento, é indispensável que a linguagem fale de experiências imediatas e acessíveis apenas ao sujeito. É a rejeição mesma dessa possibilidade um dos temas centrais da filosofia tardia de Wittgenstein.

2. Formas de vida e regras nas *Investigações Filosóficas*

No que se considera como a fase tardia do seu pensamento, Wittgenstein elabora uma crítica abrangente ao pensamento filosófico tradicional, a qual inclui aspectos relacionados à própria concepção que antes sustentara no *Tractatus Logico-Philosophicus*. É assim que, nas *Investigações Filosóficas*, o modelo referencialista da significação, de acordo com o qual o significado das palavras poderia ser explicado apontando-se para os objetos ou conceitos correspondentes, é colocado em questão.

No lugar dessa imagem clássica da referência, Wittgenstein chama a atenção para o modo como os nossos usos das palavras (os nossos jogos de linguagem) se inscrevem no conjunto maior das práticas da nossa comunidade, que são, em última análise, a fonte constituidora do significado. Nesse movimento, o princípio do contexto, de origem fregeana, tem o seu escopo de atuação alargado, passando a remeter a culturas e formas de vida inteiras e não mais se limitando a proposições de uma linguagem. A respeito desse assunto, podemos ler as seguintes palavras de um comentador:

Está mais próximo da concepção de Wittgenstein do uso de uma expressão concebê-lo como o papel distintivo da expressão em todas aquelas atividades humanas nas quais é ou poderia ser empregada. Isso pode ser visto como uma generalização da ideia, presente em Frege e no *Tractatus*, de que o significado de uma expressão é revelado na contribuição que ela faz para a verdade ou falsidade de todos os enunciados nos quais aparece. A nova direção do pensamento para a qual Wittgenstein estava se movendo, depois do seu retorno à filosofia em 1929, vai além de condições-de-verdade e de itens puramente linguísticos como enunciados para abranger a contribuição de uma expressão para o que quer que os seres humanos façam ao proferi-la ou a ela responder¹⁴.

Essa guinada em direção à ação e à descrição de formas de vida efetivas caracteriza a “abordagem antropológica” presente no pensamento filosófico tardio de Wittgenstein. Nesse sentido, esclarece Hacker:

Que os seres humanos usem linguagem, participem de jogos-de-linguagem, realizem atos de fala no contexto de suas atividades – esses são fatos antropológicos sobre a história natural do homem. O que justifica usar os epítetos “abordagem etnológica” ou “abordagem antropológica” ao se descrever a filosofia tardia de Wittgenstein é a perspectiva a partir da qual ele vê as questões conceituais. Diferentemente de Frege, Wittgenstein trata os conceitos não como entidades a serem descobertas, mas como técnicas de usar palavras¹⁵.

Em suma, na perspectiva das *Investigações Filosóficas*, a linguagem é associada à realidade da vida humana, sendo também entendida como instituição de natureza pública. Como consequência, aprender uma linguagem significará introduzir-se efetivamente às práticas concretas de um grupo ou comunidade, o que acarreta a exigência de haver experiências compartilhadas entre os membros do grupo.

É contra o pano de fundo dessa nova imagem sobre o significado que talvez se possa melhor avaliar um aspecto da discussão wittgensteiniana a respeito das regras. Nesse estágio do seu pensamento, Wittgenstein analisa essa noção sobretudo a partir da sua vinculação com o tema do “seguir regras”. *Grosso modo*, trata-se aqui de considerar como o nosso comportamento linguístico *não* é guiado ou orientado em função de um sistema de regras fixas, rejeitando assim o modelo explicativo que concebe a linguagem à imagem de um cálculo ou sistema com normas definidas de antemão.

¹⁴ STROUD. *Mind, meaning, and practice*. In: SLUGA, H.; STERN, D. (Eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, p. 301-302.

¹⁵ HACKER. *Wittgenstein: Comparisons & Context*, p. 114.

Em outras palavras, não se deve pensar que os nossos vocábulos adquirem significado em virtude de sua relação com regras; ou, em outras palavras ainda, cabe reconhecer que, num sentido substancial, a linguagem não deve ser entendida como uma atividade disciplinada por qualquer conjunto de regras que pudessem ser mapeadas previamente à própria aplicação ou uso da linguagem. Pois,

82. O que eu chamo “a regra de acordo com a qual ele procede”? – A hipótese que satisfatoriamente descreve o seu uso das palavras, que observamos; ou a regra que ele confere quando usa sinais; ou aquela que ele nos dá como resposta se lhe perguntarmos qual é a sua regra? – Mas e se a observação não revelar claramente nenhuma regra e a questão nada trazer à luz? – Pois ele de fato me deu uma explicação quando eu lhe perguntei o que ele quis dizer com “N”, mas ele estava preparado para voltar atrás com essa explicação e alterá-la. – Assim, como eu determino a regra de acordo com a qual ele está jogando? [...] ¹⁶.

Desse modo, não ocorre que a utilização de uma palavra seja “[...] em toda parte delimitada por regras”¹⁷. Ademais, achar que é necessário haver uma regra para interpretar ou determinar o que quer que seja é abrir espaço para que se insinue um regresso ao infinito; pois, se assim o fosse, para se compreender uma regra qualquer, não se precisaria de uma outra regra que lhe esclareça o significado? Essa última observação aponta para o que seria, na expressão de Kripke, o “paradoxo wittgensteiniano”, “[...] talvez o problema central das *Investigações Filosóficas*”¹⁸.

A análise de Kripke do assunto é controversa e, apesar de todo o seu interesse, não será examinada nesta oportunidade. Para ficar apenas na linha de ideias aqui apresentada, citarei o trecho das *Investigações* que sintetiza toda a força do paradoxo:

201. Esse era o nosso paradoxo: nenhum curso de ação poderia ser determinado por uma regra, porque todo curso de ação pode ser colocado em acordo com a regra. A resposta era: se todo curso de ação pode ser colocado em acordo com a regra, então pode também ser colocado em conflito com ela. E, assim, não haveria nem acordo nem conflito aqui.

Que há uma incompreensão aqui é mostrado pelo mero fato de que, nessa cadeia de raciocínio, nós colocamos uma interpretação atrás da outra, como se cada uma nos contentasse pelo menos por um momento, até que concebêssemos ainda uma outra atrás dela. Pois o que nós por meio disso mostramos é que há um modo de compreender

¹⁶ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*, p. 43.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸ KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p. 7.

uma regra que *não* é uma interpretação, mas que, de caso a caso da aplicação, é exibido no que chamamos “seguir a regra” e “ir contra ela”¹⁹.

Em linhas gerais, a ideia é que, para evitarmos o fato de que uma regra pode ser interpretada de maneira a ser compatível com qualquer circunstância – algo que o livro de Kripke, assim como no caso das observações contra a possibilidade de uma linguagem privada, desenvolve muito bem – e o regresso *ad infinitum* de regras para determinar outras regras, é necessário conceber um modelo alternativo para o entendimento da linguagem.

Assim é que, ao final, conclui-se que “[...] ‘seguir uma regra’ é uma prática”²⁰. Entram aqui todas as outras observações de Wittgenstein sobre como os nossos usos das palavras (os nossos jogos de linguagem) se inscrevem na efetividade das formas de vida, tal como anteriormente indicado. De fato, essa noção de significado como uso ocorre como alternativa à pergunta pelo significado nos moldes tradicionais, quando é posta de lado a concepção de que objetos são apontados por palavras ou a de que o significado é rigidamente definido por regras.

Tendo destacado, ainda que de maneira bastante geral, esse aspecto fundamental do tratamento do tema das regras na filosofia tardia de Wittgenstein, procedo na seção seguinte, a título de conclusão, a alguns paralelos – também bastante breves – entre a ideia de hipótese, examinada na seção 1, e a noção de regra, tal como aqui delineada.

3. Conclusão: hipóteses e regras

Na primeira seção, o objetivo foi examinar alguns aspectos da noção de hipótese, introduzida a partir da sua contraposição – central para Wittgenstein durante parte do período intermediário do seu desenvolvimento filosófico – com a ideia de uma fenomenologia.

Assim, ao passo que a linguagem fenomenológica ou primária se ancora na evidência imediata e inquestionável da experiência, o que garantiria o caráter necessário dos novos objetos simples, a linguagem física é dita hipotética, pois sempre vai além do

¹⁹ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*, p. 87.

²⁰ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*, p. 87.

que é apresentado no momento presente. Essa distinção entre fenomenologia e mundo físico será mantida por Wittgenstein mesmo depois do seu abandono do projeto de elaboração de uma notação complementar àquela introduzida no *Tractatus*.

Do que foi exposto, é possível destacar também que, para o Wittgenstein dessa fase, os objetos físicos são como que um grande conjunto de hipóteses, que se revelam modos mais simples para a organização do fluxo da experiência fenomênica. Nesse sentido, hipóteses são leis ou regras para a geração de determinadas expectativas, ou, nas palavras do autor, "[...] [u]ma hipótese é uma lei para formar proposições. Alguém poderia também dizer: uma hipótese é uma lei para formar expectativas"²¹.

Por esse motivo mesmo, a verificação de uma proposição física ou hipótese, em oposição à verificação de uma proposição fenomênica, nunca pode ser dar de forma completa, pois as expectativas relevantes se mostram infinitas.

No que diz respeito à filosofia do chamado "segundo Wittgenstein", que tem algumas de suas características abordadas na segunda seção, o papel da noção de hipótese e de regra muda totalmente de figura. Não se trata mais de sustentar uma distinção rígida entre mundo privado, definido pelas presenças fenomênicas, e mundo exterior, que seria de natureza hipotética. Além disso, não se considera mais que os objetos físicos sejam hipóteses de algum modo construídas a partir das expectativas fenomênicas. Nessa etapa do pensamento wittgensteiniano, a possibilidade mesma de se falar de experiências acessíveis apenas ao sujeito será rejeitada.

De fato, a linguagem é agora concebida como algo que se dá essencialmente no mundo público e em associação a uma forma de vida efetiva. Esse não é senão o "giro antropológico" da filosofia tardia de Wittgenstein, o qual indica que, na base do significado linguístico, deve-se encontrar a descrição de uma prática humana concreta. Nesse contexto, não tem mais espaço a noção de significado como subordinado a regras fixas.

Ao contrário, as referências ao conceito de regras são sobretudo críticas, na medida em que a suposição de que o comportamento linguístico é determinado pelas regras seria mera manifestação do apego a imagem tradicional – e inadequada – da linguagem, que vê o significado como decorrente da aplicação de certas normas fixadas de antemão. Na nova perspectiva, é como se as próprias regras fossem definidas pelas práticas, não havendo mais assim nenhum tipo de precedência da regra.

²¹ WITTGENSTEIN. *Philosophical Grammar*, p. 219

Bibliografia

- ENGELMANN, M. *Wittgenstein's Philosophical Development. Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- HACKER, P. *Wittgenstein: Comparisons & Context*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- STERN, D. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STROUD, B. "Mind, meaning, and practice". In : SLUGA, Hans.; STERN, David. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 296-319, 1996.
- WAISMANN, F. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- WITTGENSTEIN, L. "Some Remarks on Logical Form". In : KLAGGE, J.; NORDMANN, A. (Eds). *Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*. Hackett Publishing Company, p. 29-35, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. London: Willey-Blackwell, 2009.

O “MUNDO DO TEXTO” COMO CENTRO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon¹
Frederico Soares de Almeida²

RESUMO: O presente artigo objetiva uma apresentação parcial da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, mais especificamente a categoria de “mundo do texto”, sua temática central. Ricoeur define o “mundo do texto” como um mundo que um texto propõe, um mundo no qual o leitor pode habitar e projetar seus “possíveis mais próximos”. Portanto, será o “mundo do texto” que, em primeiro lugar, tornará um determinado texto significativo. Isso porque é ele que dará ao mesmo sentido e referência. A interpretação se torna possível graças a essa categoria aduzida por Ricoeur. O método empregado neste artigo é o da revisão bibliográfica.

Palavras-chave: “Mundo do Texto”; Hermenêutica; Interpretação.

ABSTRACT: This paper aims to present partially the philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur, in special his thoughts about the "world of the text", which consists for him in its central theme. Ricoeur defines the "world of the text" as a proposed world by the text, a world in which the reader can dwell and design his/her “nearest possibles”. So that category assumes the task of becoming a meaningful text. This is because it will give text its meaning and reference. The interpretation becomes possible on account of that category proposed by Ricoeur. The method used in this paper is the literature review.

Keywords: "World of the Text"; Hermeneutics; Interpretation.

Paul Ricoeur se projeta, certamente, como um dos grandes filósofos e pensadores franceses do pós-Segunda Guerra Mundial. Em face da multiplicidade de temas que ele aborda, o presente artigo se restringe a apresentar tão somente um aspecto vital de seu

¹ Mestre em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (bolsista pela CAPES); Especialista em Ciências da Religião e em Educação (Inspeção Escolar e Supervisão Escolar) e Licenciado em Pedagogia, ambos pela Faculdade de Educação e Tecnologia - Fetremis; Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília; Bacharelado em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (FATE-BH).

² Mestre e Bacharel em Filosofia, ambos pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (FATE-BH).

pensamento hermenêutico. A intenção, aqui, consiste em mostrar como a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur desenvolve a noção de “mundo do texto” e como seu pensamento hermenêutico, a partir dessa noção, orienta-se para o texto, fazendo emergir a compreensão de que o “mundo do texto” será o lugar onde o sentido textual irá se manifestar.

O trabalho da interpretação possui como tarefa, portanto, a descoberta do significado textual. É de acordo com essa perspectiva que Paul Ricoeur constrói sua noção de “mundo do texto”. Logo, este artigo pretende apresentar a noção de “mundo do texto” como ponto fundamental para a compreensão da hermenêutica ricoeuriana.

1. O “Mundo do texto”

A noção de “mundo do texto” constitui um aspecto central da hermenêutica de Paul Ricoeur. A construção dessa concepção tem como ponto de partida uma reflexão sobre a função referencial dos discursos não descritivos, tais como poemas e narrativas. Ricoeur compreende que seus estudos relativos ao “mundo do texto” partem da análise da inovação semântica introduzida na obra dentro do discurso poético, graças à metáfora, e, dentro do discurso narrativo, com base na intriga³. A inovação semântica alcança seu apogeu na poesia e na arte narrativa.

A preocupação com a linguagem é que conduz esse filósofo a centralizar toda a sua hermenêutica na noção de texto que exige o trabalho de interpretação. Este trabalho do leitor é antecipado por um movimento interpretativo no interior do próprio texto:

Antes de ser obra do leitor, a interpretação é um movimento em ação no próprio texto, cabendo ao leitor desvelar este dinamismo e em seguida prolongá-lo em sua própria existência. E prolongar significa extrair novas significações na linha do sentido fundamental do texto, o que Ricoeur chama de fusão entre o mundo do leitor e o mundo do texto, na linha do pensamento de Gadamer. O que interessa de modo particular a Ricoeur é a veemência ontológica da linguagem, sua capacidade de dizer o ser humano e o mundo, sendo a noção de mundo do texto um dos eixos estruturantes da hermenêutica textual, ao ser

³ Cf. RICOEUR. *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*, p. 32.

entendido como projeção de mundo e como mediação da compreensão de si⁴.

A expressão “mundo do texto” vincula-se fundamentalmente à tarefa hermenêutica. Esta tarefa consiste em acessar o “mundo do texto”, o mundo que se abre com o texto. A ligação é realizada no momento em que se utiliza a distanciamento pela escrita e a objetivação pela estrutura da obra, pois, conforme explicita Corá: “a capacidade do discurso mostra-se no visar às coisas, na aplicação à realidade e na busca de exprimir o mundo”⁵.

Em Ricoeur, a hermenêutica filosófica deverá ir para além da mera exegese de textos, num esforço para descobrir o “mundo do texto”. A hermenêutica, em seu aspecto textual, coloca o acento, não sobre a relação dialogal entre autor e leitor, nem sobre a decisão do ouvinte da palavra, mas, sim, sobre o “mundo do texto”. É a partir dele que a compreensão de si é modelada pela hermenêutica. Para Ricoeur, a linguagem não é para si mesma, mas se dá em vista do mundo que ela é capaz de abrir e descobrir. Portanto, a interpretação da linguagem não será distinta da interpretação do mundo.

De acordo com Ricoeur, a superação do historicismo psicologizante da hermenêutica romântica e do objetivismo coisificador das análises estruturais se dá através dessa noção denominada como “mundo do texto”⁶. A esse respeito, afirma que:

O traço que colocamos sob o título “Mundo do Texto” irá levar-nos ainda mais longe das posições da hermenêutica romântica, que são ainda as de Dilthey, mas também aos antípodas do estruturalismo que eu aqui recuso como o simples contrário do romantismo⁷.

De acordo com Ricoeur, a hermenêutica romântica buscava enfatizar a expressão de genialidade e, ainda, igualar-se a ela, tornando-se dela contemporânea. Nesse sentido, Dilthey fundou seu conceito de interpretação sobre a noção de compreensão, vale dizer, ainda, na apreensão de uma vida estranha que se exprimia através das objetivações da escrita⁸.

⁴ SALLES. Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto, p. 265.

⁵ CORÁ. *Hermenêutica e teoria da ação em “O si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*, p. 46.

⁶ Cf. SANTOS. Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa, p. 174.

⁷ RICOEUR. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*, p. 119-120.

⁸ Cf. RICOEUR. *Hermenêutica e ideologias*, p. 64.

Segundo Paul Ricoeur, é por este viés que se manifesta o caráter psicologizante e historicizante da hermenêutica romântica e diltheyana. Este caminho da hermenêutica romântica não é mais acessível, a partir do momento em que se leva em consideração a distanciação, por meio da escrita, e a objetivação, por meio da estrutura da obra.

A hermenêutica, para Ricoeur, não aspira à realização de uma investigação para descobrir as intenções psicológicas ocultas no texto. A hermenêutica deverá se preocupar em explicitar o ser-no-mundo revelado pelo texto. Nesse mundo, aparece a possibilidade de o intérprete poder adentrar e se apropriar das possibilidades proporcionadas por este universo. Em outros termos, a hermenêutica deve se ocupar do mundo proposto pelo texto, mundo no qual o leitor pode habitar.

Ricoeur compreende que a tarefa principal da hermenêutica escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura. Logo, ela não pode ser mais vista como uma procura por alcançar a inteligência do autor e não pode, também, restringir-se à reconstituição estrutural de uma determinada obra:

Tudo o que a hermenêutica pode acessar está no texto, não apenas em suas estruturas formais, nem na intenção do seu autor, mas no próprio texto, ou melhor, no mundo que se abre com o texto. Para tanto, é preciso compreender o tipo de relação referencial que o texto instaura. Como se deixa mostrar o mundo que está no texto⁹.

A noção de “mundo do texto” abarca, segundo Ricoeur, o que se chamou anteriormente de referência ou denotação do discurso. De acordo com ele:

[...] em toda a proposição podemos distinguir, com Frege, o seu sentido e a sua referência. O seu sentido é objeto ideal que ela visa, este sentido é puramente imanente ao discurso. A sua referência é o seu valor de verdade, a sua pretensão de atingir a realidade. Por esta característica, o discurso opõe-se à língua que não tem relação com a realidade, remetendo as palavras para outras palavras na roda sem fim do dicionário, apenas o discurso, dizíamos nós, visa às coisas, se aplica à realidade, exprime o mundo¹⁰.

A questão que agora surge diz respeito à dificuldade que se manifesta no momento em que o discurso se transforma em texto. Segundo Ricoeur, o problema reside no

⁹ SANTOS. Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa, p. 174.

¹⁰ RICOEUR. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*, p. 120.

entendimento sobre o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto. Para ele, é aqui que, primeiramente a escrita e, sobretudo, a própria estrutura da obra, alteram a referência, a ponto de torná-la inteiramente problemática¹¹;

No discurso oral o problema se resolve na função ostensiva do discurso. Em outras palavras, a referência se resolve no poder de apresentar uma realidade comum aos interlocutores; ou, se não se pode mostrar a coisa de que se fala, pelo menos se pode situá-la na relação espaço-temporal à qual também pertencem os interlocutores. Finalmente, é o *hic et nunc*, determinado pela situação do discurso, que busca oferecer a referência última de todo discurso. Contudo, na escrita, já não existe a situação comum entre escritor e leitor e, desse modo, as condições concretas do ato do apontar já não mais existem:

Para Ricoeur, quando um discurso se transmuta em texto, acaba por deslocar o horizonte referencial originário de seu evento. Na oralidade, a referência do discurso não chega a constituir de fato um problema, na medida em que se funda no caráter ostensivo da fala. Na pressuposição de que, no discurso falado, no mínimo, mesmo que não se possa mostrar diretamente a coisa mesma da qual se fala [...]. Na escrita, isso se perde. A relação referencial existente entre aquele que fala e aquele que escuta, não pode ser a mesma que há entre aquele que lê. No texto não há mais, nem situação comum, nem possibilidade do ato *dêitico*. O texto opera um recorte no discurso, cindindo sentido e referência, sendo capaz, apenas, de reter o primeiro, o sentido. A referência ostensiva está do lado daquilo que com o evento se esvai. Por isso o texto é o lugar privilegiado da significação, pois é lá que ela se mantém¹².

Com efeito, Ricoeur supõe que o discurso quer levar à linguagem uma experiência, uma determinada maneira de habitar e estar-no-mundo que o precede e pede para ser dita. Essa referência é aquilo sobre o qual fala o texto, que se acha exposto diante dele, os mundos que são propostos, abertos pelo texto, um pedido sobre uma nova forma de olhar para as coisas.

Ele acredita que a extinção do caráter mostrativo ou ostensivo da referência torna possível o fenômeno denominado literatura, “onde toda referência à realidade pode ser abolida”¹³. Com o surgimento de certos gêneros literários, que, apesar de vinculados à escrita, não são necessariamente tributários dela, a abolição da referência ao mundo dado é levada até suas mais extremas condições. Para Ricoeur, o papel de grande parte da

¹¹ Cf. RICOEUR. *Hermenêutica e ideologias*, p. 64.

¹² SANTOS. Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa, p. 175.

¹³ RICOEUR. *Hermenêutica e ideologias*, p. 64.

literatura é justamente este, a saber: desconstruir o mundo. Essa concepção diz respeito “à literatura de ficção, conto, novela, romance, teatro, assim como à literatura poética, em que a linguagem ou a própria literatura parece glorificada para si mesma a custa da função referencial do discurso vulgar”¹⁴.

Paul Ricoeur acredita que não existe discurso tão fictício que não vá ao encontro da realidade. Contudo, segundo ele, há outro nível mais fundamental do que aquele que procura alcançar o discurso descritivo, constativo, didático, a que chamamos de linguagem vulgar:

Aqui, a minha tese é a de que a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objetos manipuláveis, mas ao nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* (mundo da vida) e Heidegger pela de ser-no-mundo¹⁵.

É na dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e de poesia que, para Ricoeur, coloca-se a questão hermenêutica mais fundamental. Se não se pode mais construir uma definição hermenêutica por uma investigação de um outrem e das suas intenções psicológicas que se dissimulam por detrás do texto, e se não se quer restringir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que resta à interpretação? Ricoeur responde essa questão ao argumentar que interpretar consiste em explicitar o modo de ser-no-mundo revelado diante do texto.

Nesse cenário, Ricoeur recorre à sugestão heideggeriana relativa à compreensão. Lembra que a teoria da compreensão construída por Heidegger em *Ser e tempo* já não mais se vincula à compreensão de outrem. Portanto, afirma que:

Mas precisamente, é uma estrutura cujo exame vem após ao da *Befindlichkeit*, o momento do “compreender” responde dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde nos encontramos. Dessa análise, retenho a ideia de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar meus possíveis mais próprios. É o que chamo de mundo do texto, o mundo próprio a este texto único¹⁶

¹⁴ RICOEUR. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*, p. 121.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ RICOEUR *Hermenêutica e ideologias*, p. 66.

Ricoeur define o “mundo do texto” como um mundo que um texto propõe, um mundo no qual o leitor pode habitar, um mundo no qual há a possibilidade dele projetar seus “possíveis mais próximos”. É o “mundo do texto” que, em primeiro lugar, torna um determinado texto significativo, pois apenas ele concede sentido e referência. Com relação a essa categoria, David Pellauer comenta:

Trata-se de algo que o texto, por assim dizer, projeta não atrás, mas à frente de si. Dissemos que o discurso é sempre sobre algo. Os textos são, em última análise, sobre esse “mundo” que os leitores podem se imaginar habitando. Daí compreender um texto (ou qualquer instância de discurso) depende, para Ricoeur, de captar o mundo do texto (ou do que é dito) como um mundo que eu posso ou nós podemos imaginar habitando. Mas uma vez que o “eu” (ou nós) em questão difere no tempo, assim também o significado do texto de que alguém se apropria vai diferir de alguma forma de uma época para outra e de um lugar para outro, sem por tudo isso se tornar sem significado¹⁷.

A interpretação se torna possível, assim, graças a essa categoria hermenêutica. Ela une e comunica, pois, entre si dois sujeitos, o autor e o leitor. O que é apropriado na leitura de um texto específico é uma proposição de mundo, de novas possibilidades de ser e agir, a partir do universo que se desdobra diante do texto e do leitor, de modo que o leitor consegue interpretar um texto ao aproximar da obra literária uma situação constituída para além do próprio texto:

Primeiro, aquilo que é apropriado não é a intenção do autor, mas o significado do texto, ou seja, o mundo da obra à frente do texto. Ricoeur propõe que esta compreensão do texto está próxima do conceito de Gadamer da fusão dos horizontes. Segundo, a hermenêutica não é governada pelo receptor original do texto – “o significado do texto está aberto a qualquer um que saiba ler”, o que teria sido demonstrado convincentemente por Gadamer. Terceiro, a apropriação do significado de um texto não é determinada subjetiva ou relativamente apenas pelo leitor, que é o problema que Ricoeur encontra no conceito de aplicação de Gadamer. Em vez disso, o que se “torna próprio” é “o projeto de um mundo, pro-posição de um modo de ser no mundo que o texto abre à frente de si mesmo através de suas referências não ostensivas”¹⁸.

O “mundo do texto” não coincide, assim, com o da linguagem cotidiana. Nesse sentido, ele forma uma nova espécie de distanciação entre o real e o si mesmo. Essa não seria outra senão a distanciação que a ficção gera na realidade. Para Ricoeur, uma

¹⁷ PELLAUER. *Compreender Ricoeur*, p. 86-87.

¹⁸ SCHMIDT. *Hermenêutica*, p. 223-224.

narração, um conto, ou um poema não existem sem referente¹⁹ (cf. RICOEUR, 1991, p. 122). Contudo, esse referente está numa ruptura constante com o da linguagem cotidiana:

Pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade cotidiana; ficção e poesia visam ao ser, já não sob a modalidade do ser dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade quotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera no real²⁰.

Ricoeur procura mostrar que a ficção vem a ser o itinerário privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles, ao refletir sobre a tragédia, concedeu o nome de *mimesis* (imitação) da realidade²¹. A tragédia, com efeito, só imita a realidade, porque a recria através de um *mythos* que atinge sua mais profunda essência.

Paul Ricoeur põe-se à construção de uma teoria filosófica da interpretação que leve em conta a ação do ser humano. Sua hermenêutica terá como base o discernimento da “coisa do texto”, em vez da psicologia do autor. Segundo nosso autor, a “coisa do texto” é tão importante para sua estrutura como a referência o é para o sentido na proposição. No texto não se pode apenas ficar com a estrutura imanente, pelo sistema interno de dependência proveniente do entrecruzamento dos códigos que o texto põe em ação. Deve-se ir para além daí; deve-se buscar explicitar o mundo que o texto projeta.

2. Considerações finais

Para Paul Ricoeur, a hermenêutica não pode se reduzir a uma busca pela compreensão e apropriação do sentido dos textos. Ela deve ser um trabalho de compreensão do ser humano e do mundo no qual vive. Nesse horizonte, para Ricoeur, a totalidade da filosofia se converte em hermenêutica. O trabalho da interpretação deve ser penetrado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, buscando harmonizar o leitor com o texto, o qual se lhe tornou estranho, e incorporando

¹⁹ Cf. RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 122.

²⁰ *Idem.*

²¹ RICOEUR. *Hermenêutica e ideologias*, p. 66.

seu sentido na compreensão atual que um homem é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação pelo texto.

O que Ricoeur procura, agora, com o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica é interpretar no texto uma proposta de mundo, um projeto de mundo que o eu poderia habitar e em que poderiam ser projetados os seus “possíveis mais próximos”. Para Ricoeur, compreender-se significa compreender-se em face do texto e receber dele as condições de um si diferente do eu que brota do texto.

Bibliografia

CORÁ, E. J. *Hermenêutica e teoria da ação em “O si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*. S. M.: Universidade Federal de Santa Mária, 2004. Dissertação de mestrado não publicada.

PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. Trad.: M. Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICOEUR, P. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Portugal: Rés Editora, 1991.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. Trad.: Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*. Trad.: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SALLES, W. Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 259-278, mai.-ago. 2012.

SANTOS, F. dos. Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. II, n. 22, p. 157-181, jul.-dez. 2004.

SCHMIDT, L. *Hermenêutica*. Trad.: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2012.

SUMARES, M. *História e verdade*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 35, n. 3, p. 334-335, jul./set. 1979.

artigos

O QUE EXPÕE A TEORIA CRÍTICA: CONTRADIÇÕES, TENSÕES, DESENVOLVIMENTOS FALHOS?

Diana Piroli¹

RESUMO: Este artigo propõe apresentar como ao longo das três gerações da Teoria Crítica – Max Horkheimer, Jünger Habermas, Axel Honneth – foi-se modificando o vocabulário acerca do que ela deveria denunciar ou expor. Segundo Horkheimer, caberia à Teoria Crítica expor as *contradições* sociais do sistema de sua época, já o segundo Habermas expõe as *tensões* inerentes às sociedades complexas e, por fim, Axel Honneth, os *desenvolvimentos falhos* (ou desviantes) da ideia de liberdade. Cada autor, a sua maneira, aponta as possibilidades de atuação de uma teoria com pretensões de mudança social.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Contradições; Tensões; Desenvolvimentos Falhos.

ABSTRACT: This article aims to show how over the three generations of Critical Theory – Max Horkheimer, Jünger Habermas, Axel Honneth – happened a vocabulary's changing of what it should denounce or expose. According to Horkheimer the aim of the Critical Theory is to expose the social *contradictions* of the contemporary system, instead, the second Habermas, exposes the inherent *tensions* in complex societies, and finally, Axel Honneth, talks about the *failed/deviant developments* of the freedom's idea. Each author, in his own way, points out the possibilities of action of a theory with pretensions to social change.

Keywords: Critical Theory, Contradictions, Tensions, Failed Developments.

A *Teoria Crítica*, ao qual se refere hoje em dia, é mais ampla do que a mera referência ao Instituto de Pesquisa Social (ou também chamada Escola de Frankfurt). O motivo para tal é que a Teoria Crítica passa a ser vista como uma *metodologia* de se fazer pesquisa social e Filosofia, de forma que não mais é necessário ser membro do Instituto para fazer Teoria Crítica. Os membros mais conhecidos são: Adorno e Horkheimer (1º geração), Habermas (2º geração), e Axel Honneth (3º geração).

¹ Mestranda em Ética e Política vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: dianapiroli@hotmail.com.

O termo “crítica” foi consagrado por Kant em *Crítica da Razão Pura*. A TC conecta-se em parte com a proposta kantiana, pois ambas permitem criticar a si mesmas (*crítica imanente*²), nos seguintes sentidos: 1) questionam sobre a *possibilidade* de seu próprio projeto; 2) apontam seus próprios *limites*; 3) expõem *contradições* – no caso de Kant ele aponta falsas antinomias, já a TC analisa as contradições num sentido próximo a Marx; 4) visam apontar *condições* de possibilidade para efetivar seu próprio projeto.

A Filosofia de Hegel também irá analisar as dualidades e supostas contradições. Hegel é mais receptivo à ideia de contradição do que Kant, pois enquanto para este último o que havia eram *falsas contradições* (falsas antinomias) derivadas do mau uso da razão, para Hegel as contradições como *dualidades* são *motores* para movimentação da história. A *lógica dos conflitos* em Hegel é diferente da de Kant devido à própria estrutura da lógica hegeliana - dividida em três partes: *tese*, *antítese*, *síntese*. Para Hegel, não caberia à Filosofia mostrar que as contradições são falsos problemas que serão resolvidas com o correto uso da razão, mas que são conflitos racionais que serão resolvidos e *subsumidos* uns aos outros em uma instância superior (movimento de síntese).

À esteira da interpretação hegeliana da lógica dos conflitos está Karl Marx. Considerado um autor da “esquerda hegeliana”, Marx utiliza a estrutura dos conflitos expostas por Hegel, porém seu objetivo central é expor as contradições presentes no *modo de produção capitalista*. É célebre a expressão *o mundo parece estar grávido do seu contrário* utilizada por Marx em um discurso para o jornal *People’s Paper*:

Em nossos dias, tudo parece grávido do seu contrário: a maquinaria, com seu maravilhoso poder de encurtar e frutificar o trabalho humano, conduz ao excesso de trabalho e à fome; as novas fontes de riqueza, por algum feitiço estranho e incomum, tornam-se fontes de carência; as vitórias da arte parecem compradas com a perda do caráter. Ao mesmo tempo que a humanidade domina a natureza, o homem parecer tornar-se escravo dos outros homens e de sua própria infâmia.³

Seguindo Hegel, Marx em *O Capital* aponta que as contradições geradas por esse modo de produção não são irracionais, mas *racionais*, isto é, consequências *necessárias* da própria lógica do sistema. Cabe ressaltar que o termo “crítica” utilizado

² Sobre *crítica imanente* ver PINZANI, A. *As dificuldades de se fazer crítica social*. Texto apresentado no Seminário de Pós-Graduação em Ciência Política, 2015b. Disponível em: <<http://comunicacao.fflch.usp.br/node/4567>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2016.

³ MARX. *O Capital*, p. 1, tradução nossa.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

pela primeira geração da TC (Horkheimer) tem forte influência *marxiana*, afinal a crítica irá expor as contradições necessárias (e não acidentais) do sistema.

A contradição central apontada por Marx nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* é a de um sistema que promete liberdade e emancipação humana, porém *aliena* os indivíduos de diversas maneiras: do processo de produção, dos produtos produzidos, divide os indivíduos em classes (capitalistas e proletários), e principalmente aliena o indivíduo da humanidade, transformando-o em um mero instrumento à serviço do capital. Este sistema reduz a dimensão humana da atividade trabalho para uma mera dimensão biológica- instrumental de suprir as necessidades básicas.

Ao longo de *O Capital* Marx mostra como a opressão e exploração são necessariamente desdobramentos de um modo de produção capitalista. Ele parte de uma análise das categorias introduzidas pelo pensamento liberal de Adam Smith, David Ricardo, apontando como a lógica da divisão social do trabalho é operada dentro do capitalismo. O diagnóstico de Marx é que: 1) a redução do trabalho ao trabalho abstrato (mera força física) transforma a dimensão humana da atividade do trabalho, em um mero instrumento biológico para fabricação de mercadorias; 2) a divisão social do trabalho que deveria diminuir a quantidade diária de trabalho, ao contrário, faz aumentar a jornada; 3) a tecnologia e a ciência que deveriam estar aliadas ao projeto de emancipação humana, encontram-se à serviço do capital; dentre outras contradições.

Para Marx, *não há possibilidade de reconciliação* (síntese) entre essas contradições dentro de um sistema capitalista. Estas só podem ser superadas pela ascensão de um *novo* modo de produção socialista/comunista.

Embora Kant, Hegel e Marx não sejam *membros* da Teoria Crítica, as inspirações e desenvolvimentos da TC partiram dos pensamentos destes autores, o que permite encontrar convergências entre Horkheimer, Habermas, Honneth com os pensamentos de Kant, Hegel e Marx.

Neste artigo será enfatizado como ao longo das gerações da TC – especificamente no segundo Habermas de *Direito e Democracia* e em Honneth – a linguagem das contradições foram desaparecendo ou dando lugar ao vocabulário de *tensão entre facticidade e validade* (Habermas), e de *desenvolvimento falhos*

(*Fehlentwicklung*) em Honneth⁴. Aparentemente não há mais presente a ideia de *contradições* sociais, mas de *tensões* imanentes às sociedades complexas, e *desenvolvimentos falhos* (ou desviantes) do projeto de emancipação. Significa uma mera mudança de vocabulário ou um indicador das possibilidades onde a TC pode operar? A conclusão deste artigo se propõe a pensar sobre isto.

1. A Teoria Crítica enquanto expositora de contradições sociais (Horkheimer)

Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*⁵ Horkheimer diferencia ambas as metodologias científicas de se fazer teoria social (TC e TT). Ele aproxima o uso do termo “crítica” da maneira utilizada por Marx, porém não desconsidera o uso feito do termo por Kant:

14. Nas páginas seguintes esta atividade é chamada atividade “crítica”. O termo é utilizado aqui menos no sentido idealista kantiano da *Crítica da Razão Pura* do que na crítica dialética da economia política. Isto aponta para um aspecto essencial da teoria dialética da sociedade.⁶

Neste texto, Horkheimer não é tão contrário a Kant quanto em suas demais obras – como, por exemplo, em *Dialética do Esclarecimento* escrito juntamente com Adorno.

Como dito anteriormente, o termo “crítica da economia política” foi consagrado como subtítulo do *Capital* de Marx. De fato, há aproximações entre os usos, principalmente acerca da maneira como ambos os autores entendem uma “contradição”. Para eles, as contradições de um sistema capitalista são *racionais*, pois são partes necessárias da lógica do sistema, de forma que os principais diagnósticos de opressão e abuso tais como *alienação* do trabalho e *reificação* são produtos necessários da lógica de tal sistema, porém, não se deve desconsiderar a influência kantiana do termo “crítica” nas obras de Horkheimer.

Por que Horkheimer se dedicou a escrever algumas páginas em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* sobre a identificação de Kant de contradições sociais?

⁴ O termo *Fehlentwicklung* significa literalmente “desenvolvimento falho”, porém também se utilizará aqui a expressão “desenvolvimento deficitário”, uma vez que a falha do desenvolvimento é produto justamente do déficit de interpretação ou aplicação da proposta.

⁵ Utilizou-se aqui a versão em inglês *Traditional and Critical Theory* (2002), porém, no corpo do texto, optou-se por traduzir o título para português.

⁶ HORKHEIMER. *Traditional and Critical Theory*, p. 206, tradução nossa.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

Interessantemente Horkheimer não inicia o texto se referindo a Kant, mas a Descartes e os autores de origem positivistas. A referência ao autor se dá somente na metade para o final do texto, justamente na transição da exposição da TT para a TC. Kant é o último autor que Horkheimer utiliza para descrever o funcionamento da teoria tradicional, e também para começar a delinear a função da Teoria Crítica. Isso indica que Kant para Horkheimer poderia ser identificado como um autor que já indicaria essa *transição* na forma de se fazer teoria⁷.

O que conectaria Kant com o projeto da TC seria o fato que para ambos haveria presente esse caráter *dual* da sociedade: racional e obscura, porém como dito anteriormente Kant não teria desenvolvido essa dualidade tal com Hegel e seus herdeiros. Para Horkheimer, o pensamento kantiano traria consigo duas faces. Se por um lado, aponta a unidade e intencionalidade do seu projeto teórico, por outro, obscuridade e impenetrabilidade para explicar a realidade social de sua época⁸. Para o autor, já Kant teve dificuldade em explicar a realidade da sociedade de sua época, mais especificamente, a discrepância entre uma razão prática que é livre para se determinar, porém que identifica a sociedade como uma força *para além* do controle dos indivíduos:

A colaboração do homem na sociedade é o modo de existência que a *razão recomenda*, então eles [os indivíduos] aplicam suas forças nesta direção a fim de realizar a racionalidade. Mas, ao mesmo tempo, seus trabalhos e resultados são alienados de si, e todo processo de desprendimento de força-trabalho e vida humana, com suas guerras e misérias, aparentavam ser imutáveis forças da natureza, um destino que está *para além do controle humano*.⁹

Segundo Horkheimer, a *realidade* social em Kant seria composta ao mesmo tempo por aspectos racionais e irracionais (obscuros), e por isso poderia ser considerada aparentemente *contraditória*, porém somente Hegel teria desenvolvido e resolvido esta aparente contradição e Marx levado às últimas consequências.¹⁰ Os teóricos críticos, segundo Horkheimer, almejavam não só *eliminar* as contradições, mas também *as*

⁷ *Ibidem*, p. 205-206.

⁸ *Ibidem*, p. 203-204.

⁹ *Ibidem*, p. 204, colchete e tradução nossa.

¹⁰ *Idem*.

expor como *necessariamente* conectadas com a estrutura social vigente, isto é, não são meras falhas acidentais, mas frutos necessários do sistema em voga.¹¹

2. A Teoria Crítica enquanto expositora de Tensões (Habermas)

O pensamento de Jürgen Habermas – membro da segunda geração da Teoria Crítica – é marcado por *dois momentos* que não são antagônicos entre si, porém guardam certas diferenças de perspectiva.¹² O primeiro momento seria caracterizado pelos primeiros escritos de Habermas: *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, *A Teoria do Agir Comunicativo*¹³, já o segundo momento é marcado pela obra *Direito e Democracia*.

Coube ao *primeiro Habermas* diagnosticar os perigos subjacentes às sociedades complexas: colonização do mundo da vida, mera instrumentalização da democracia, invasão da racionalidade estratégica em instâncias típicas da racionalidade comunicativa, dentre outras expostas ao longo da primeira fase de seu pensamento crítico. Especialmente em *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, Habermas utiliza inúmeras vezes o vocabulário *contradição* em proximidade com o uso feito por Marx. O motivo para uso de tal vocábulo é que Habermas conecta o diagnóstico das crises (das sociedades primitivas, tradicionais, capitalistas) com as contradições inerentes à estrutura de organização do sistema vigente – tal como o pensamento marxiano:

As crises nos sistemas sociais não são produzidas através de mudanças acidentais no conjunto, mas através de imperativos sistêmicos *inerentes* estruturalmente, que são incompatíveis e não podem ser integrados hierarquicamente. *Contradições* estruturalmente inerentes podem naturalmente ser identificadas apenas quando formos aptos a especificar estruturas importantes para a existência contínua.¹⁴

Habermas em sua análise sobre as *crises*, reconstrói a conceituação do vocábulo desde seu uso pela medicina, passando pela estética, finalmente chegando até a economia com Marx. Ele amplia a investigação, mostrando que o *capitalismo tardio* –

¹¹ *Ibidem*, p. 206-207.

¹² Geralmente esses dois momentos se referem às denominações: primeiro Habermas, segundo Habermas.

¹³ Utiliza-se aqui a versão em inglês *The Theory of Communicative Action* (1984), porém, optou-se por traduzir o título em português ao longo do corpo do texto.

¹⁴ HABERMAS. *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, p. 13, itálicos nossos.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

forma posterior do capitalismo clássico-liberal - expande-se para além de *crises econômicas* abarcando também *crises no âmbito político* (crises de legitimidade e racionalidade) e sociais (crises de motivação). Porém, aqui não será aprofundada esta questão.

Diz Habermas que o uso do termo contradição como sinônimo de antagonismo, oposição ou conflito remete a Hegel e Marx¹⁵. Se na Grécia clássica, a contradição era entendida apenas em sentido *lógico* estrito (sem conexão com a história)¹⁶, a partir da modernidade, principalmente com Hegel, a ideia de contradição adquire o sentido de *antagonismo dentro da história*. Se a lógica clássica, vale-se do cálculo proposicional a fim de identificar a veracidade (ou não) das proposições, a lógica a partir de Hegel amplia o cálculo para além do cálculo proposicional, estendendo-se para a análise do discurso e das ações dentro da história.

A leitura dos conflitos sociais para Habermas se aproxima das de Hegel e Marx, uma vez que os conflitos sociais são entendidos como a *aparência* ou a maneira como se manifesta empiricamente a contradição. Para o entendimento *efetivo* (e superação) tais conflitos deverão ser analisados em relação à *estrutura organizacional do sistema* ao qual estão inseridos.

O segundo Habermas, isto é, o autor de *Direito e Democracia* abandona o vocábulo *contradição*, e passa a utilizar o termo *tensão*, o motivo para tal mudança provavelmente está ancorada em sua mudança de perspectiva de viés mais hegeliano-marxista para uma mais próxima ao liberalismo político e de Kant. No prefácio de *Direito e Democracia* Habermas justifica sua despedida da proposta hegeliana e marxista como se tivesse se decepcionado com a possibilidade de realização de tais perspectivas. Diz ele:

Não me iludo com os problemas e os estados de ânimos provocados por nossa situação. Todavia, estados de ânimo – e filosofias de estado de ânimo melancólicos – não conseguem justificar o abandono derrotista dos conteúdos radicais do Estado democrático de direito; eu proponho, inclusive, um novo modo de ler esses conteúdos, mais apropriado às circunstâncias de uma sociedade complexa. Caso

¹⁵ *Idem*, p. 41.

¹⁶ Em geral, a lógica grega clássica é baseada em três princípios fundamentais: princípio da identidade, princípio do terceiro excluído e princípio da não-contradição. Este último é formalizado pela seguinte regra $\neg (A \wedge \neg A)$. Em outras palavras, sobre algo é incorreto predicar que *é* e *não é* ao mesmo tempo sobre o mesmo aspecto.

contrário, eu deveria escolher um outro gênero literário – talvez o do diário de um escritor helenista, preocupado apenas em documentar para a posteridade as promessas não cumpridas de sua cultura decadente.¹⁷

Diante dessa suposta desilusão, Habermas passa a buscar uma *reconciliação* de uma sociedade racionalizada (desencantada e cindida à la Weber) não de modo hegeliano-marxista buscando uma saída ética ou uma mudança radical de modo de produção econômico, onde os lados antagônicos seriam reconciliados por uma instância superior, mas inspirado no projeto kantiano da positividade e legitimação do Estado de Direito. O projeto de reconciliação habermasiano terá como meio de conexão entre as esferas cindidas: o *direito*. Porém, não caberá neste artigo um desenvolvimento acerca do papel do direito segundo o autor. O objetivo é explanar a modificação do vocábulo utilizado pela Teoria Crítica: de “contradição” para “tensão”.

O título original em alemão do livro é *Faktizität und Geltung* e não *Direito e Democracia*, a discussão sobre o papel do direito dentro de uma democracia, embora importante, é um desdobramento da discussão sobre a tensão entre facticidade e validade. Segundo Pinzani, a ideia de *tensão* (*Spannung*) indica que há ao mesmo tempo uma *contraposição*, porém também um *encontro* (um misturar-se), pois:

O que é fático esconde sempre um componente de normatividade ou idealidade; e o que é ideal tem sempre também uma manifestação fática da realidade (no caso do direito: na realidade das ordens jurídicas particulares).¹⁸

Habermas dedica o primeiro capítulo do livro para apresentar não só a tensão entre facticidade e validade, mas também a sua proposta metodológica da *reconstrução crítica*. Em termos gerais, a tensão entre facticidade e validade significa uma tensão entre *fatos* e *normas*. Há vários níveis de tensão entre facticidade e validade. O mais elementar de todas é a tensão entre facticidade e validade *dentro da linguagem*. Habermas explica que quando se engaja dentro de um ato comunicativo já se pressupõe certas regras normativas. Sobre esta tensão ele desenvolveu anteriormente em *Teoria do Agir Comunicativo*, porém recapitula em *Direito e Democracia*. O importante nesta última obra é desenvolver a tensão entre facticidade e validade também no *direito* e na *política*. Quanto ao direito, principalmente, a *tensão entre positividade e legitimidade*,

¹⁷ HABERMAS. *Direito e Democracia*, v. I, p. 14

¹⁸ PINZANI, 2015a, p. 141.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

isto é, o direito como força coercitiva, mas também como racionalmente legítimo. Quanto à política, a *tensão entre poder comunicativo e poder administrativo* dentro da democracia, isto é, um poder que discute acerca de questões éticas, morais e pragmáticas, e o poder administrativo que objetiva escolher e efetivar sua decisão.

A modificação do vocábulo utilizado por Habermas *contradição (Widerspruch)* para *tensão (Spannung)* aparentemente não é à toa, pois também acompanha a passagem de sua perspectiva hegeliano-marxista para uma kantiana-liberal. Se a ideia de *contradição* trabalhada pelo primeiro Habermas (à lá Marx) apontava um antagonismo inerente à própria estrutura organizacional do sistema que não só tenderá a gerar crises (econômicas, políticas ou socioculturais) como também na impossibilidade de solução dos problemas, ela irá movimentar a sociedade para outra forma de organização; por outro lado, a ideia de *tensão* em seus diversos âmbitos (comunicativos, éticos, políticos, sociais) típicas de sociedades cindidas/desencantadas (à lá Weber) expressa antagonismos importantes a serem *preservados* em sociedades complexas e também em uma democracia. Em suma, as *contradições devem ser superadas* de alguma maneira pelo próprio sistema ou por um novo sistema, já as *tensões devem ser preservadas* (porém domadas ou orientadas) para o bom funcionamento de sociedades complexas e de uma democracia.

Habermas busca em *Direito e Democracia* outros dois autores para argumentar sobre o porquê as *tensões* devem ser preservadas (porém, domadas) e não superadas. O primeiro autor é Max Weber cuja análise da sociedade moderna, comparada às sociedades primitivas e tradicionais, expressa uma *cisão* entre política, religião, ética, moral - se outrora a política era explicada pela religião, a moral pela ética, e vice-versa, a partir da modernidade cada esfera foi autonomizada. Essa *cisão* é o que diferencia as sociedades modernas das anteriores, tal *cisão* teria sido fundamental para o surgimento de *sociedades complexas*, isto é, *sociedades plurais com alto grau de tensões e diferenciações* de concepções de felicidade. Porém, caberia à alguma instância o papel de manter um certo nível de reconciliação entre as diversas esferas e indivíduos cindidos. Weber apostou no *direito* como meio de integração social, isto é, como instância conciliadora, porém tal forma de direito expressada por ele (Weber) é um

direito meramente *positivo*, isto é, que impõe uma reconciliação sob ameaça do uso legítimo de violência¹⁹.

O poder legítimo em Weber se expressa como poder de caráter violento (*Gewalt*). Habermas entende a importância desse aspecto instrumental do poder como violência a fim de garantir a ordem social, porém há outra dimensão do poder também que deve ser considerada: o *poder em sua instância comunicativa*²⁰. Para tanto Habermas recorre à Hannah Arendt que diferencia poder de violência. Em *Crises da República* Arendt diferencia poder e violência. Segundo a autora, há constantemente uma confusão entre as terminologias poder e violência - poder enquanto *Macht* e poder enquanto *Gewalt*. O problema de tal confusão não é exclusivamente terminológica, mas traz consigo problemas históricos, uma vez que acaba se justificando o poder pela violência, e a violência pelo poder, quando na verdade são dimensões diferentes: o poder está ligado à atividade humana da *ação*, isto é, a expressão pública da opinião e comunicação, diferentemente da violência que se vale instrumentalmente de aparatos (armas) para impor sua vontade.

A atividade da *ação* para Arendt, em *A Condição Humana*, representa a atividade da expressão pública da opinião. A autora intencionalmente se vale do vocábulo *opinião* a fim de contrastar com o termo *verdade*. A política, de tipo democrática, é o campo de expressão da *opinião*, ou melhor, do *embate entre opiniões* cujo melhor argumento será o vencedor, diferentemente de um modelo político ideal como o de Platão, por exemplo, cuja opinião é apenas uma etapa presente na escala do conhecimento, devendo ser substituído por conhecimentos verdadeiros. Este artigo não se propõe a pensar até que ponto a leitura de Arendt sobre Platão é correta ou se uma democracia deve se desvencilhar da verdade. O objetivo é apontar que já Arendt identifica a expressão e embate de opiniões como *motor* de uma democracia, isto é, como atividade que confere o *movimento propício para o bom funcionamento da mesma*.

Um modelo democrático é permeado pela tensão entre opiniões distintas, como apontou Arendt. Este embate é o motor que confere o movimento à estrutura democrática, portanto *superar ou acabar com a tensão* entre opiniões seria o fim da

¹⁹ HABERMAS. *Direito e Democracia*, v. I, p. 101.

²⁰ *Ibidem*, p. 191.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

própria democracia. Habermas absorve este pensamento arendtiano²¹. Ele construirá *Direito e Democracia* pretendendo *manter* as diversas tensões que sociedades complexas trazem consigo, a fim de manter o ambiente político plural. Porém, o autor não desconsidera o *risco de dissenso* que é imanente à democracia, cabendo a necessidade de domar ou normatizar estas tensões (dissensos) pelo direito²².

Se por um lado, as tensões comunicativas são importantes democraticamente para testar a aceitabilidade racional/refletida ou simples aceitação de certos pressupostos considerados válidos, por outro lado, há constantemente um risco de dissenso inerente a esta tensão entre opiniões, uma vez que se o dissenso for demasiado, isto é, ocorrendo em várias instâncias simultaneamente, perde-se a *estabilidade social*. Habermas tem consciência de que os dissensos comunicativos não serão todos resolvidos pela instância comunicativa, cabendo então ao direito também o papel de positivar sua decisão.

3. A Teoria Crítica enquanto expositora de Desenvolvimentos falhos ou desviantes (Axel Honneth)

Membro da terceira geração da Teoria Crítica, Axel Honneth é conhecido pelo seu trabalho de *reconstrução crítica* das obras hegelianas, desde a reconstrução da teoria do reconhecimento do jovem Hegel em *Luta por reconhecimento* como também da filosofia do direito em *Sofrimento por indeterminação* e *O Direito da Liberdade*²³. Ao longo de sua carreira, Honneth também se dedicou a reconstruir a história da Teoria Crítica. Segundo ele, todos os membros da TC partilham da ideia de que “as sociedades

²¹ Certamente Hannah Arendt é uma das filósofas que exerceu grande influência sobre Habermas. Desde a publicação de *The Theory of Communicative Action* (1984) do autor alemão, discute-se sobre o nível de fidelidade que Habermas tem em relação às obras de Arendt. Embora o autor tenha se apropriado da *dimensão comunicativa do poder* em uma democracia, bem como o resguardo de um sistema político que valorize a *pluralidade* humana, certos autores alertam para uma crucial diferença entre ambos autores. Enquanto Habermas acreditava na possibilidade de um *consenso racional* sobre questões políticas, Arendt, ao contrário, desconfiava que certas convicções comuns pudessem ser frutos de crenças ideológicas provindas de movimentos de massa – como nos movimentos totalitários, por exemplo. Sobre esta e outras diferenças entre o pensamento de Habermas e Arendt ver CANOVAN, Margareth. A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt. *Political Theory*, p. 105-116.

²² HABERMAS. *Direito e Democracia*, v. I, p. 58-59.

²³ Utilizou-se o texto em inglês *Freedom's right*, porém, optou-se por traduzir o título, ao longo do corpo do texto, para português.

capitalistas modernas produzem práticas sociais, atitudes e estruturas que resultam em *deformações patológicas* das capacidades racionais”²⁴.

Por deformações patológicas ele denomina “desvios do ideal normativo”²⁵. Esses desvios seriam resultados de uma *má apropriação* ou *mau desenvolvimento* dessas ideias na *praxis*, seja lá por uma interpretação errada ou mal entendimento da proposta²⁶. Ao longo das publicações mais recentes de Honneth, torna-se recorrente o vocábulo *patologia* bem como termos com significação similar tais como *desvio*, *insuficiência*, *anomalias* ou *desenvolvimentos falhos* (*Fehlentwicklung*). Diferentemente das *contradições* que devem ser *superadas* (Horkheimer), das *tensões* que devem ser *preservadas*, porém *domadas* (Habermas), os *desvios* ou *desenvolvimentos falhos* deveriam ser *redirecionados* para o seu correto propósito.

Referindo-se primeiramente às *patologias da razão*, o autor relata que, desde a primeira geração da TC (Horkheimer e Adorno), já se denunciava a interpretação dominante da faculdade da razão como instrumento para calcular fins, minimizando ou desconsiderando outras dimensões de expressão da racionalidade como a racionalidade estética e comunicativa – o que caracterizaria como um desvio do correto entendimento sobre a razão. Em *O Direito da Liberdade* o autor explora as *patologias da liberdade* – seria patológico, segundo ele, interpretar a liberdade predominantemente como negativa/jurídica (ausência ou mínimo de impedimentos externos) ou unicamente como reflexiva/moral (atribuir-se autonomamente à própria lei). Em ambas, corre-se o risco dos indivíduos isolarem-se em suas esferas privadas de liberdade, desconectando-se do aspecto social da mesma enquanto liberdade social²⁷.

A *reconstrução crítica-normativa* tal como pretendida pelo autor é um *projeto de redirecionamento dos desvios* que parte de quatro pressupostos: 1º) analisa-se quais são os valores universais e ideias que já determinam a reprodução social da sociedade; 2ª) trabalha-se os conceitos de forma a não os isolar destes valores sociais; 3º) selecionam-se as instituições e práticas sociais que sejam capazes de realizar esses valores; 4ª) critica-se tais instituições e práticas quando não representam os valores que defendem de forma suficiente ou perfeita²⁸. O objetivo desta metodologia honnethiana é *redirecionar os desvios* para o seu caminho correto, ou melhor, caberia à TC, no

²⁴ HONNETH. *Pathologies of Reason*, p. 3, tradução nossa.

²⁵ *Ibidem*, p. 25, tradução nossa.

²⁶ HONNETH. *Freedom's Right*, p. 113.

²⁷ *Ibidem*, p. 66.

²⁸ *Ibidem*, p. 10.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

mínimo, expor esses desvios e desenvolvimentos falhos a fim de que possam ser redirecionados.

Honneth constata que, desde a modernidade, o valor universal que estrutura a sociedade é a *liberdade*, porém, ao longo do percurso do seu desenvolvimento houve más apropriações (desenvolvimento falhos ou desviantes) deste valor, gerando patologias. A má interpretação da *liberdade negativa* direciona os indivíduos a uma *juridicização* de todas as instâncias da vida, por exemplo, bem como também pode direcionar para um estado contínuo de *indecisão*, onde a vontade livre não se efetiva (sofrimento por indeterminação); já a má interpretação (ou mau desenvolvimento) da *liberdade reflexiva* pode levar os indivíduos ao *terrorismo moral* e também ao *moralismo*. Cabe ao teórico crítico, expor esses desvios, explica-los como tentativas falhas de realizar o valor da liberdade, tentando *reconnecta-los ao caminho correto* da realização do valor da liberdade.

Em *Luta por reconhecimento*, publicado anos antes, já se pode identificar esse movimento de *restauração do desvio ou falha* da normatividade através da luta social. Para Honneth, a luta social mais do que um instrumento importante para atingir o nível jurídico (assegurando ou ampliando direitos), ela também é necessária para *restituir* minimamente a lógica do reconhecimento rompida:

Nesse aspecto, o engajamento individual na luta política restitui ao indivíduo um pouco de seu autorespeito perdido, visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como vexação. Naturalmente, aqui se acrescenta ainda, com um efeito reforçativo, a experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançarem uma espécie de estima mútua.²⁹

As pretensões normativas de autorespeito e autoestima que outrora haviam sido rompidas, passam a ser *restauradas a partir do engajamento em uma luta social*.

Embora nas páginas finais de *O Direito da Liberdade* haja o posicionamento de Honneth sobre a importância da luta social pela promessa de liberdade, ainda assim a ideia de luta social não retorna com a mesma força como havia em *Luta por reconhecimento*. Interessantemente, o autor não mais “aposta suas fichas” no potencial emancipatório dos movimentos sociais e suas lutas, mas em outras instituições como as

²⁹ HONNETH. *Luta por Reconhecimento*, p. 259-260.

relações pessoais (família, relacionamentos íntimos, amizade), o mercado econômico, e o Estado democrático. Para ele, haveria nelas o potencial necessário para *redirecionar os desenvolvimentos falhos*, uma vez que em todas essas esferas, por serem intrinsecamente intersubjetivas, possuem um potencial de solidariedade a ser desenvolvido.

Considerações Finais

Parte-se do pressuposto que a mudança de vocabulário não é à toa, pois as palavras, mais do que um significado semântico, também apontam para um jogo linguístico como ensinou Wittgenstein. Ao jogar cotidianamente com palavras como “justiça”, “respeito”, “verdade”, “autonomia” as pessoas não visam tanto construir de forma clara e concisa suas significações conceituais - como num diálogo platônico por exemplo - mas *expressar comunicativamente suas pretensões* para com atitudes que levem em consideração a justiça, respeito, verdade ou autonomia numa relação intersubjetiva que estejam inseridas. Desta forma, nossas palavras não expressam somente *significados*, mas também *pretensões normativas* nas interações intersubjetivas. Cabe ao teórico captar essas pretensões normativas que estão sendo jogadas em sua época, desenvolvê-las a ponto de expor suas coerências e incoerências - diagnosticando tais incoerências como contradições, tensões ou desvios.

Contradições a serem superadas; tensões a serem mantidas (porém domadas); ou desvios para reconduzir. Poder-se-ia perguntar se há um certo abrandamento da Teoria Crítica ao longo do tempo, no sentido que, cada vez menos teria perdido sua função de crítica *radical* ao sistema tal como fez Marx, tornando-se uma crítica meramente *reativa*³⁰. Este artigo não seguirá esta perspectiva de análise, uma vez que se parte da perspectiva que cada autor escreve seu diagnóstico de acordo com as condições de possibilidade de seu tempo.

O sistema cuja Teoria Crítica se insere é o modo de produção capitalista. Segundo Marx, o que caracterizaria tal sistema é a relação D-M - D' - e também D - D' -, isto é, um sistema que objetiva investir dinheiro para gerar uma valorização deste dinheiro anteriormente investido, ou seja, um sistema que tem como finalidade a

³⁰ FLECK. *A Emancipação ociosa, ou, o que nos propõe a Teoria Crítica de Marx?*, p. 73.

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

valorização do valor (lucro)³¹. Porém, há fases diferentes de expressão deste sistema. Segundo Nancy Fraser, a era Fordista e a pós-fordistas (neoliberalismo) são dois exemplos de fases do desenvolvimento do capitalismo³².

Na *época Fordista*, conhecido como os anos dourados do capitalismo, o sistema ainda se expressava de maneira próxima ao que havia sido descrito por Marx como D-M-D', isto é, investia-se dinheiro em mercadorias, para vendê-las, e retornar o dinheiro investido junto com um valor à mais. *As fábricas ainda eram o cerne de um sistema capitalista e o trabalho categoria central de análise*. A riqueza crescia abundantemente através do crescimento do número de mercadorias produzidas e vendidas. Os diagnósticos das incoerências deste sistema ainda estavam próximo daqueles descritos por Marx: a exploração e alienação do trabalhador. *Horkheimer escreve nesta época* (os anos dourados do capitalismo), e seu diagnóstico ainda está próximo do de Marx, porém diferentemente deste autor, Horkheimer não foca na alienação do trabalhador, mas sim de uma possível “alienação” do consumidor, se assim se pode chamar. É célebre o texto sobre a indústria cultural escrito juntamente com Adorno, em que apontam que até a arte foi tornada majoritariamente objeto de produção em larga escala, e os consumidores embrutecidos para gostar de tal tipo de arte.

Habermas e Honneth, em contrapartida, escrevem suas obras na *época pós-fordista* marcada pelo advento da proposta neoliberal nos anos 70. Segundo Fraser, nesta nova fase do capitalismo o capital prefere, quando possível, não correr os riscos do mercado de produção³³ – seguindo a fórmula descrita por Marx D-D' em que o dinheiro encurta seu caminho de valorização não mais passando pelo estágio de mercadoria. *Neste novo modelo de mercado reina a atividade de compra e venda financeira*. Desprendendo-se um pouco da categoria trabalho, nesta nova forma de acúmulo o que justifica a riqueza não é tanto a quantidade de trabalho embutida, porém a coragem de se *arriscar* em novos empreendimentos financeiros. No neoliberalismo novamente a riqueza passa a ser justificada por uma virtude ética, não mais da frugalidade econômica, mas da *coragem de se arriscar*³⁴.

³¹ MARX. *O Capital*, p. 289-299.

³² FRASER. *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*, p. 123-124.

³³ *Ibidem*, p. 124.

³⁴ Ver BOLTANSKI, L. *The New Spirit of Capitalism*; DARDOT, P.; LAVAL, C. *The New Way of the World: on Neoliberal Society*.

Devido à essa mudança estrutural do capitalismo, as lutas sociais e os diagnósticos desta época acabam por se dissociar de um modelo mais próximo do marxismo. Segundo Fraser, as lutas sociais no neoliberalismo se distanciam de uma luta contra o sistema, e passam a ser lutas pela integração ao sistema – mesmo que de modo precário. Graças ao ofuscamento das ideias de luta de classes, e embate entre ideologias econômicas, surgem lutas para além de pretensões materiais e econômicas, como a emancipação via comunicação através de Habermas e a luta por reconhecimento por Honneth.

Horkheimer, Habermas e Honneth buscaram saídas emancipatórias diferentes para os problemas de um sistema capitalista. Horkheimer e Adorno apostaram na instância estética, Habermas na instância da comunicação, e Honneth na luta social ou nos engajamentos solidários das relações pessoais. De certa forma, todas essas são maneiras de restaurar instâncias da racionalidade que não sejam a racionalidade estratégica (razão como mero instrumento que calcula meios e fins).

Desde os sucessivos insucessos econômicos que ocorrem desde 2007, novos vocábulos surgem diariamente em nossa gramática como “crise”, “déficit fiscal/político” e “austeridade”. Alguns autores chegam a cogitar se este não seria o fim de um sistema capitalista ou senão fim do neoliberalismo e começo de uma nova fase do capitalismo cujas arestas ainda não estão muito claras³⁵. Certamente esta nova fase (ou sistema) carregará consigo ainda traços do neoliberalismo, mas com algumas novidades.

Caberão aos teóricos críticos analisar essa nova fase do sistema capitalista, verificando a maneira como diariamente se joga intersubjetivamente com as palavras – como “austeridade”, “crise” e suas conexões com as ideias de “emancipação humana” e “autonomia”. Como será que o projeto de emancipação humana será preenchido defendido em meio à austeridade, crises e o medo? Qual a linguagem que irá prevalecer neste novo modelo de sistema que está surgindo: a linguagem das contradições, das tensões ou desvios?

³⁵ Ver STREECK, W. How will capitalism end?; FISHER, M. *Capitalist Realism: Is There no Alternative?*

**o que expõe a teoria crítica:
contradições, tensões, desenvolvimentos falhos?**

Bibliografia

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Revisão de Adriano Correia. SP: Forense Universitária, 2014.

_____. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. SP: Perspectiva, 1999.

BOLTANSKI, L. *The New Spirit of Capitalism*. Londres: Verso, 2005.

CANOVAN, M. *A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt*. *Political Theory*. [S.l.]: Sage Publications, v. 11, n. 1, Feb., p. 105-116, 1983.

DARDOT, P. LAVAL, C. *The New Way of the World: on Neoliberal Society*. London: Verso, 2014.

FISHER, M. *Capitalist Realism: Is There no Alternative?* England: O Books, 2009.

FLECK, A. *A Emancipação ociosa, ou, o que nos propõe a Teoria Crítica de Marx? Trans/Form/Ação*. Marília: UNESP, v. 35, n.1, p.73-88, 2012.

FRASER, N. *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*. *New Left Review*. London: n.81, p. 119-132, May/June, 2013.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*. Volume I. Tradução Flávio Beno. RJ: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

_____. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. Volume. I. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*. RJ: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

HORKHEIMER, M. Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory: Selected Essays*. NY: The Continuum Publishing Company, 2002.

HORKHEIMER, M. ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. SP: Zahar, 1985.

HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014.

_____. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. NW: Columbia Press, 2009.

_____. *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rurion Soares Melo. SP: Esfera Pública, 2007.

_____. *Luta por reconhecimento: A Gramática moral dos conflitos sociais*. SP: Editora 34, 2003.

MARX, K. *O Capital*. Crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. SP: Boitempo, 2013.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. SP: Boitempo, 2004.

_____. *Speech at anniversary of the People's Paper*. 1856. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1856/04/14.htm>>. Acesso em: 13 de julho de 2016.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste, 2001.

PINZANI, A. *Filosofia Política III*. 2ª edição. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2015a.

_____. *As dificuldades de se fazer crítica social*. Texto apresentado no Seminário de Pós-Graduação em Ciência Política, 2015b. Disponível em: <<http://comunicacao.fflch.usp.br/node/4567>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2016.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste, 2005.

STREECK, W. *How will capitalism end?* NY: *New Left review*, p. 35-64, May/June, 2014.

O ATEÍSMO COMO NECESSIDADE NA OBRA DE HOLBACH

Elizângela Inocência Mattos¹

RESUMO: O presente texto tem por objetivo analisar como o Barão de Holbach (1723-1789) dissocia religião da vida moral. Em *Sistema da Natureza*, o autor demonstra a importância em conhecer o sistema ao qual a natureza se instaura. Nele, a conduta humana se move para a felicidade, de maneira que o ateísmo não decorre de escolha fortuita, mas uma efetiva necessidade.

Palavras-chave: Ateísmo; Necessidade; Natureza; Sistema; Materialismo.

ABSTRACT: This paper aims to analyze how the Holbach's (1723-1789) dissociates religion from moral life. In *Sistem of Nature*, the author demonstrates the importance of knowing the system to which the nature is established. In it, human behavior moves to happiness, so as turn the non-recurring atheism of fortuitous choice, but an actual need.

Keywords: Atheism, necessity, nature, system, materialism.

O século XVIII francês, tal como o materialismo, não teve um contentamento uniforme entre seus representantes², mas encontrou na razão o recurso para uma atuação efetiva a fim de romper com o preconceito e a superstição. Seria então a razão, o elemento a retirar o véu de toda ilusão e capaz de impedir que outras se insturassem?

Como apogeu do Iluminismo, a razão finalmente se revelou dinâmica e profética. O empirismo, [...] ficou ameaçado por uma razão metafísica e normativa: ele também começou a ser ultrapassado por uma razão que entendia que a verdade não era mais da ordem da essência, mas do

¹ Professora da UFT, Doutoranda no PPG-Filosofia da UFSCAR, com estágio sanduíche na Université Paris IV - Sorbonne. Bolsista CAPES - PDSE.

² Um século que uniu, “Escritores, filósofos, cientistas, seguindo caminhos separados. Enfrentamo-los e admiramo-los por este esforço do século XVIII, que reuniu em uma só pessoa, o filósofo, o escritor – e que escritores! –E o homem de ciência”. “Ecrivains, philosophes, hommes de sciences, suivent des chemins séparés. Admettons-le, l’écrivain – et quels écrivains! – et l’homme de science.” GOULEMOT, J.-M. *Adieu les Philosophes – Que reste-t-il des Lumières?*, p. 140.

futuro, uma razão que tentava reconstruir o livre movimento da natureza e em encontrar o sentido da vida³.

O materialismo francês do século XVIII caracteriza-se pela ruptura com toda forma de superstição e o enfrentamento aos ditames de uma moral alicerçada em elucubrações fortuitas. Mais ainda, funda-se em compreender e utilizar a racionalidade, condição *sine qua non* de uma vida em acordo aos ditames da natureza. Lança luz no obscuro preconceito e principalmente, propõe combater o fanatismo, que o alimenta, de maneira a amainar as diferentes formas de compreender o homem e suas idiossincrasias. “O materialismo e o ateísmo foram duas tendências do Iluminismo. A laicização do mundo resultava à negação de Deus.”⁴

A obra do barão de Holbach (1723-1789) compreende um esforço em romper com a superstição e preconceito, se utilizando fortemente da tese que separa a vida virtuosa do então *necessário* ateísmo. Dessa maneira, o presente texto tem como objetivo demonstrar o ateísmo holbaquiano a fim de fomentar a tese de sua condição necessária para a superação de toda e qualquer forma de preconceito ou velamento da razão que impediria o homem de reconhecer o sistema da natureza. Mas qual a razão em professar o ateísmo, em um momento onde a tolerância e a liberdade alcançaram destaque nas discussões? E qual a justificativa de uma conduta virtuosa por parte do ateu em uma sociedade? São questões que movem a exposição, pois o autor, ao demonstrar o sistema da natureza, pautou-se não somente em extirpar a superstição e o preconceito, mas efetivamente em suprimir a ignorância, que fomenta a intolerância religiosa. Para tanto, a reflexão proposta se detém em sua obra maior, *O Sistema da Natureza*⁵, publicado em 1770 sem, no entanto, furtar-se, quando oportuno, referir-se à outro texto do barão, *La Contagion Sacrée*, texto de 1768.

Dissociar religião de moral era fundamental, dado ser imprescindível, no sistema, supor uma predicação da natureza. Assim, a obra de Holbach, fiel ao tempo das

³“Avec l’apogée des Lumières, la raison se révèle enfin dynamique et prophétique. L’empirisme, [...] reste menacé par une raison métaphysique et normative: il commence aussi à être dépassé par une raison qui pressent que la vérité n’est plus de l’ordre de l’essence, mais du devenir, une raison qui s’efforce de recomposer le libre mouvement de la nature en retrouvant le sens de la durée.” DELON, M.; MAUZI, R.; MENANT, S. *De L’Encyclopédie aux Méditations*, p. 120.

⁴“Le matérialisme et l’athéisme constituent l’une des tendances des Lumières. La laicisation du monde aboutit à la négation de Dieu.” *Ibidem*, p. 143.

⁵ *Le Système de la Nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, foi publicado sob o nome de M. Mirabaud, em 1770, em dois volumes. O nome de Holbach como seu autor apareceu pela primeira vez na edição de 1821.

luzes e certamente um de seus representantes, primou pelo progresso da humanidade (ainda que professasse uma natureza determinista), e na felicidade coletiva a partir de ações que seriam úteis ao indivíduo.

Ao se opor a metafísica racionalista, o barão edificou uma obra pautada nas verdades da natureza e no movimento que a caracteriza, de maneira que o ateísmo constitui efetivamente condição para liberdade de espírito em um processo crescente de descristianização.

Nascido em Edesheim, em 8 de dezembro de 1723, Paul-Henri Thiry, Holbach teve grande aporte intelectual na edificação de sua tese, dado o fato, dentre outros, às reuniões que aconteciam em seu salão (que certamente fermentaram muitas de suas ideias), onde se encontravam intelectuais, homem de inúmeras relações sociais. Um dos pilares⁶ da *Enciclopédia*⁷ teve em Diderot um amigo⁸ fiel até sua morte. Sua obra ocupou um lugar privilegiado na então considerada filosofia clandestina, ou seja: escritos que de certa maneira incomodavam o *status quo*, assim como poderiam aliciar pensamentos subversivos, tais como as discussões antirreligiosas.

Nessa obra *anônima e incendiária*⁹, *O Sistema da Natureza*, Holbach descreve, em suas longas páginas, o edifício que compõe a natureza e as condições, se assim podemos nomear de início, para compreendê-lo. Dividido em duas partes, a obra trata na primeira delas da natureza e suas leis, da física, para em seguida tratar da ideia de divindade, da moral. Em ambas o propósito final é a felicidade do indivíduo. Obra capital do materialismo francês do século XVIII: “*O Sistema da Natureza* torna-se a pedra de toque de todo o movimento filosófico. Embora possa trazer descobertas científicas já realizadas e amalgamado comum a lógica impiedosa, tirou as suas conclusões.”¹⁰

⁶ NAVILLE. *D’Holbach et la Philosophie Scientifique au XVIIIe Siècle*, p. 23.

⁷ A análise de Pierre Naville aponta o intento da *Enciclopédia* como um projeto científico, técnico e literário realizado em grupo. No tempo de trabalho no dicionário dedicado por Diderot, Holbach esteve ao seu lado. A tese de uma obra que pudesse sintetizar as ciências e os saberes encontrou nele uma participação efetiva, que coletivamente, resultou em um marco na história do pensamento filosófico.

⁸ O texto de Denis Lecompte considera Holbach o “mestre de obras da *Enciclopédia*”, ainda que não seja possível mensurar exatamente sua contribuição, pois certos artigos foram assinados, outros foram publicados de maneira anônima. C.f. LECOMPTE. *Le Baron d’Holbach et Karl Marx de l’antichristianisme à un athéisme premier et radical*, p. 25.

⁹ “anonymous and incendiary”. CURRAN. *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*, p. 2.

¹⁰ “Le Système de la Nature devenait la pierre de touche de tout le mouvement philosophique. Bien qu’il n’apportât point de découvertes scientifiques il amalgamait avec une logique impitoyable les découvertes déjà faites, et en tirait les conclusions.” NAVILLE, *op.cit.* p. 109.

Ao apresentar o sistema e afirmar o homem como parte dele, Holbach trata da conduta humana, rejeitando para tanto toda forma de religião, sem romper com a moral, que deveria ser laica e independente do jugo religioso.

1. O ateísmo como condição na natureza

No *Sistema da Natureza*¹¹, Holbach descreveu a tese sobre a natureza em acordo com leis próprias, a despeito de qualquer verdade estabelecida. Seu pensamento sistemático refletido na escrita de um *sistema* marca uma característica de seu tempo.

No século 18, como em todos os momentos de grande movimento intelectual, todo filósofo teve a sua paixão, e por sua paixão seu sistema. Holbach não escapou à essa lei comum, basta abrir um de seus livros para reconhecer nele a paixão que o anima: é o da liberdade; liberdade em toda coisa, mas especialmente em matéria de política e religião, e mais ainda de religião¹².

Esse sistema comporta o homem que, componente da matéria organizada, apto a sentir e pensar poderia alcançar o conhecimento e tomar as ações em acordo aos interesses. Uma máquina composta de temperamento, constituição orgânica e química, capaz de inferências em diferentes graus pela educação; seria puramente físico, afetado *a posteriori*, pela predicação, o que o definiria, em certas condições, que por vezes difeririam de sua composição primeira.

A fim de elucidar o ateísmo, uma necessidade sem a qual o sistema da natureza não pode ser apreendido, o autor pergunta no título do capítulo: *O ateísmo é compatível com a moral?* A apreensão da vida moral e a utilidade das ações para uma vida virtuosa não resultariam do ateísmo ou uma vida religiosa. Em separar efetivamente a crença da vida moral, demonstrou que o intento de um Estado laico necessita do conhecimento da natureza. Para além de toda abstração, mas pensando seu efeito na vida prática, Holbach

¹¹ Para a referência ao *Système de la Nature*, utilizamos a edição publicada pela Fayard. D'Holbach. *Système de la Nature*, tomes I et II. Paris: Fayard, 1990.

¹² “Au 18e, comme en tout temps de grand mouvement intellectuel, tout philosophe avoit sa passion, et pour sa passion son système. D'Holbach n'échapa pas à cette loi commune, et il ne faut qu'ouvrir un de ses ouvrages pour reconnaître en lui la passion qui l'anime: c'est celle de la liberté, de la liberté en toute chose, mais surtout en matière de politique et de religion, et plus encore de religion.” DAMIRON, *Mémoire sur D'Holbach*, p. 10.

coloca as coisas em seu devido lugar e não uma em decorrência da outra, rompendo dessa maneira com o círculo vicioso de tomá-las em conjunto, moral e religião.

Mais ainda, é importante frisar, o sistema dissocia o ateu a figura de alguém que *por isso*¹³ não poderia ser virtuoso. De outro modo, o ateu pode ser virtuoso, pois são fatos que não se coadunam, pois reconheceria suas necessidades diante do conhecimento da natureza e do papel exercido pela experiência. Assim, seria preciso compreender:

Que um ateu é um homem que conhece a natureza e as suas leis, que conhece a sua própria natureza, que sabe o que ela lhe impõe: um ateu tem experiência, e que a experiência prova que a cada momento, que o vício pode prejudicá-lo, que seus pecados mais secretos, que suas disposições mais secretas podem se detectar e se mostrar: *a experiência*¹⁴ *revela-lhe que a sociedade é útil para a sua felicidade; que o seu interesse por isso exige que a pátria que o protege e o permite desfrutar em segurança dos bens da natureza; tudo lhe mostra que para ser feliz, ele precisa ser amado; seu pai é para ele o melhor dos amigos; que a ingratidão o afasta de seu benfeitor; que a justiça é necessária para manter toda associação, e que nenhum homem, seja qual for o seu poder, não pode estar satisfeito consigo mesmo, quando ele se reconhece objeto de ódio público*¹⁵.

A passagem em destaque demonstra que para o filósofo, evidentemente, ser ateu não impede o homem ser virtuoso, reconhecer a vida em sociedade, mais uma vez, a partir do conhecimento da natureza, da experiência e do interesse. Ademais, a felicidade se instaura no exercício permanente do convívio com os outros, em considerar valores morais necessários para a sociedade. Dessa maneira, a virtude¹⁶ constitui para o homem o caminho para a felicidade.

Um ponto interessante a mencionar nesta exposição, é o papel desempenhado pela necessidade no contexto holbaquiano. Ao tratar da origem de nossas ideias sobre a divindade, o autor escreveu que o homem, em seus primeiros momentos de vida, fora marcado por necessidades, o que confere a ela um importante elemento, senão fundador,

¹³ Grifo nosso.

¹⁴ Grifo nosso.

¹⁵ “Q’un athée est un homme qui connoît la nature et ses loix, qui connoît sa propre nature, qui sçait ce qu’elle lui impose: un athée a de l’experience, et cette expérience lui prouve à chaque instant, que le vice peut lui nuire, que ses fautes les plus cachées, que ses dispositions les plus secretes peuvent se déceler et se montrer au grand jour: cette expérience lui prouve que la société est utile à son bonheur; que son intérêt exige donc qu’il s’attache à la patrie qui le protege et qui le met à portée de jouir en sûreté des biens de la nature; tout lui montre que pour être heureux, il doit se faire aimer; que son père est pour lui le plus sûr des amis; que l’ingratitude éloigneroit son bienfaiteur de lui; que la justice est nécessaire au maintien de toute association, et que nul homme, quelque soit sa puissance, ne peut être content de lui même, quand il sçait être l’objet de la haine publique.” HOLBACH. *Système de la Nature*, p. 333.

¹⁶ *Idem*.

de muitas das crenças atribuídas ao longo da vida. Com o ateu ou o fatalista não ocorre de maneira diferente, dado que todo seu sistema é fundado tão somente nela.

Ao distinguir as ações do ateu e do religioso, Holbach justifica que elas independem da crença. Eis o indício claro do argumento, de que um ateu pode ser virtuoso e o inverso em igual medida, um religioso ser uma pessoa ligada ao vício. Não haveria nada de extraordinariamente diferente nos vícios de um ateu em comparação com o religioso.

Há algo que independe do fato de o indivíduo ser religioso ou ateu, pois, como já apontado, o conhecimento da natureza e a atenção na experiência fazem ser desnecessárias toda e qualquer possibilidade da crença em Deus. As ações de ambos se pautam não no que declaram ser, mas antes, no que dizem suas próprias inclinações e princípios, que muitos, por vezes, atribuem a outro em lugar de si mesmo. Resta primeiramente, analisar as justificativas do religioso e o que fundamenta suas crenças.

Em seguir os ditames do céu, o religioso tende a atribuir suas ações a delegações exteriores a si mesmo, mais ainda, redimindo sua liberdade de arbítrio de toda responsabilidade pela ação praticada. O ateu não tem a possibilidade em justificar suas ações atribuindo a elas desígnios exteriores. A religião constitui um entrave para a razão, impedindo ao indivíduo, (não obstante o conforto que lhe presta) dar livre curso a própria capacidade de julgar e compreender o mundo em que vive. A ordem da natureza permite romper efetivamente com a religião, como se dessa forma tirasse um véu encobridor de onde o ateísmo seria certamente a necessidade fundamental.

A resposta à pergunta título do capítulo é afirmativa, pois o ateísmo é compatível com a moral, não têm relação de dependência e não poderia oferecer dano a sociedade. Ao contrário, a religião no contexto holbaquiano constitui dano, em fortalecer a si mesma a partir da fragilidade e do desconhecimento da natureza.

A tese fundamental de Holbach pode ser resumida em poucas palavras: a história e a experiência da humanidade provam que as religiões sobrenaturais são sem utilidade moral, politicamente perigosas, contrárias ao progresso da razão científica, viciosas em sua origem, seus representantes; chegou então o momento de substituí-los com um sistema de crenças naturais, de acordo com dados reais da natureza, e útil para o homem e a sociedade¹⁷.

¹⁷«La thèse fondamentale de D’Holbach peut se résumer en peu de mots: l’histoire et l’expérience de l’humanité prouvent que les religions surnaturelles sont sans utilité morale, politiquement dangereuses, contraires au progrès de la raison scientifique, vicieuse dans leur origine, leurs représentants; l’heure est

A conduta moral não é, portanto, decorrente da religiosidade, mas antes, algo que atende aos interesses, que compete a utilidade de cada um. Se um homem tem uma conduta incorreta, deve-se primeiramente a uma desordem da máquina por parte da natureza e também decorrência de seus interesses, atrelados a exagerada poção de egoísmo nas ações. A educação poderia atenuar essa diferença, tal como o efetivo papel da experiência.

A virtude não corresponde a um atributo inato, dado o sistema da natureza, ser matéria e movimento. Ao individuo o que é efetivamente seu: a responsabilidade em lidar e superar a própria ignorância, em dedicar-se ao conhecimento dos fatos para assim, instruindo-se, considerar o útil e o necessário para sua felicidade.

Os homens não são mais que a sua organização, modificados pelo hábito, pela educação, por exemplo, pelo governo, pelas circunstâncias duráveis e momentâneas. Suas ideias religiosas e seus sistemas imaginários são forçados a ceder ou se acomodara os seus temperamentos, suas inclinações, seus interesses¹⁸.

Ao¹⁹ tratar da história da superstição, em *La Contagion Sacrée* (1768), Holbach oferece um quadro dos efeitos das opiniões religiosas, partindo de uma análise sobre a origem da superstição, base para a crença religiosa. Nela, uma relação de poder e submissão se estabelece e alimenta o poder do objeto de culto, pois: “O homem se comporta em relação a Deus como o inferior para o superior, como o sujeito ao seu soberano, como o filho para com seu pai, como um escravo ao seu mestre²⁰.”

Essa relação de inferioridade justifica a força da crença elevando a figura de deus a um plano distinto do humano, a saber, superior e por isso, extremamente digno de crença e culto.

donc venue de les remplacer par un système de croyances naturelles conforme aux données réelles de la nature, et utile à l’homme et à la société”. NAVILLE, P. *op.cit.*, p. 333.

¹⁸ “Les hommes ne sont que ce que les fait leur organisation, modifiée par l’habitude, par l’éducation, par l’exemple, par le gouvernement, par les circonstances durables et momentanées. Leurs idées religieuses et leurs systèmes imaginaires sont forces de ceder ou de s’accomoder à leurs tempéramens, à leurs penchans, à leurs intérêts.” HOLBACH. *Système de la Nature*, p. 341.

¹⁹ A edição utilizada no presente texto é a publicada em 2006. Cf. D’HOLBACH, *La Contagion Sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*. Paris: Coda, 2006.

²⁰ “l’homme se comporte envers son dieu comme l’inférieur envers le supérieur, comme le sujet envers son souverain, comme le fils envers son père, comme l’esclave envers son maître, HOLBACH. *La Contagion Sacrée ou Histoire Naturelle de la Superstition*, p. 10.

Ademais, em ignorar a experiência e o conhecimento da natureza, o homem tende a permanecer no lugar propício da crença, dado que, como apontado acima, há uma condição de inferioridade em relação a Deus, e não obstante²¹, estando diante de um sofrimento e da própria *ignorância* têm os subsídios necessários para fomentar a crença.

Essa ignorância constitui de fato o alicerce pelo qual se constrói e fortalece os argumentos da religião, pois de outra maneira, não seria possível justificar verdades constituintes da natureza.

De qualquer forma, aqueles que inventaram deuses e cultos para as nações fizeram primeiro foi personificar a natureza e suas funções, e a esconder sob o véu de mistério e da alegoria. Não foi o suficiente pintá-la com a poesia, era ainda necessário falar aos sentidos das pessoas e lhes mostrar objetos materiais que fixassem a atenção e que representassem os poderes invisíveis ao que lhe foi dito para adorar²².

Sem dúvida, a fragilidade, o sofrimento cotidiano e a ignorância do pleno funcionamento da natureza e seu movimento constituem justificativas que tornam verdadeiros os argumentos da religião.

Faz-se necessário, indubitavelmente, combater e extirpar a superstição a fim de permitir a caminhada em direção ao conhecimento da natureza. A religião consiste então um impedimento para o progresso, pois sua força reside em subestimar a força humana de maneira a tornar-se imprescindível. A autoridade divina, como tal, compreende em obscurecer a razão para que a mesma permaneça condicionada as suas verdades.

O conhecimento da natureza remete ao ateísmo, pois dessa maneira o indivíduo não delega (a fim de justificar as próprias ações), a algo exterior fatos tão somente de sua autoria. Princípios do ateísmo e sistema da natureza são sinônimos, pois o conhecimento deste último remete ao primeiro, conseqüentemente. Se o ateísmo é condição para o sistema, qual seria o entrave? Como já apontado, a fragilidade humana, o sofrimento e a ignorância fomentam (desde cedo) o credo. Ademais, um elemento extremamente pernicioso para pensar a laicização da moral deveria ser superado efetivamente a partir da instrução: a superstição.

²¹ Pois, “Todo homem que respira, que teme e ignora está disposto a credulidade”. “Tout homme qui souffle, qui tremble et qui ignore, est disposée à la crédulité.” *Ibidem*, p. 14.

²² “Quoi qu’il en soit, ceux qui inventèrent des dieux et des cultes pour les nations ne firent d’abord que personnifier la Nature et ses fonctions, et la cacher sous le voile du mystère et de l’allégorie. Ce ne fut pas assez de la peindre à l’aide de la poésie, il fallut encore parler aux sens du peuple et lui montrer des objets matériels qui fixassent ses regards et qui lui représentassent les puissances invisibles qu’on lui disait d’adorer.” HOLBACH. *La Contagion Sacrée ou Histoire Naturelle de la Superstition*, p. 38.

A superstição constitui forte entrave à liberdade humana, freio que impede o pleno exercício da razão e da experiência. Mais ainda, o alimento para o preconceito e mola propulsora de toda violência decorrente de crenças que mais afastam o indivíduo de sua natureza. Daí o papel do filósofo, em alcançar o leitor ávido por superar essa condição que Holbach insiste. Há por isso um otimismo no autor, em fomentar o progresso da humanidade, eliminando a superstição e o preconceito, a partir da instrução e o conhecimento da natureza. Eis a importância que delega às obras que corroboram ao esclarecimento. Elas não poderiam, ao comprometerem-se com a verdade, serem danosas para sociedade. Assim,

Nenhuma obra pode ser perigosa, sobretudo se ele contém verdades. Não seria mesmo se contivesse princípios evidentemente contrários à experiência e ao bom senso. O que resultaria de um livro que nos dissesse hoje que o sol não é brilhante, que o parricídio é legítimo, que o roubo é permitido, que o adultério não é um crime? A menor reflexão nos faria perceber a falsidade destes princípios, e toda a raça humana se colocaria contra eles²³.

Superar a religião implica advogar em nome do indivíduo livre, diante do conhecimento da natureza e consciente das ações, alicerçado na razão que não mais empreende a sujeição religiosa para justificá-las.

Há, contudo, na riqueza da obra, dois momentos que constituem, como apontado por Blanchot²⁴, antinomias presentes no sistema. De um lado, o determinismo da natureza, em delegar atributos que não se modificam com seu pleno conhecimento, mas sustentam a liberdade do indivíduo diante das imposições exteriores a ela. Engendra um fatalismo que, tomando o homem como parte do sistema, onde a matéria é a verdade e o movimento sua condição essencial, não preveria uma alteração de lugar por parte do ser livre. E por outro lado, Holbach defende a instrução e o conhecimento da natureza a fim de combater o preconceito e a superstição. Essa superação reconhece o papel da

²³“Nul ouvrage ne peut-être dangereux, sur-tout s’il contient des vérités. Il ne seroit pas même s’il contenoit des principes évidemment contraires à l’expérience et au bon sens. Que résulteroit-il en effet d’un ouvrage qui nous dirait aujourd’hui que le soleil n’est point lumineux, que le parricide est legitime, que le vol est permis, que l’adultère n’est point un crime? La moindre réflexion nous feroit sentir le faux de ces principes, et la race humaine toute entière réclamerait contre eux.” HOLBACH. *Système de la Nature*, p. 374.

²⁴ BLANCHOT, Le Baron d’Holbach. Nesse texto, publicado em 27-28 de novembro de 1943 no *Journal des Débats*, o autor faz referência, como ponto de partida do texto, ao livro de Pierre Naville, *Paul Thiry d’Holbach et la Philosophie Scientifique au XVIIIe Siècle*. Sem diluir a antinomia da obra, para Blanchot, d’Holbach mostra um certo pessimismo no fatalismo que a obra engendra, ao passo que, acredita em uma razão vitoriosa (libertadora), a partir do conhecimento da natureza.

experiência diante de um sistema determinado, eis a veia iluminista do barão edificando a antinomia.

O que é particularmente interessante sobre Holbach, são as antinomias que o rigor do seu sistema deixa muito vivas e, ao contrário de outros autores, ele não busca reduzir. De acordo com a tradição enciclopédica, o barão, diante dessa nova aquisição que é o homem, quer dispor de toda ordem dominante de acordo com fins utilitários²⁵.

Não é possível tomar a antinomia presente na obra como um modo de desmerecer a grandeza de seus argumentos. O filósofo das luzes enxergava no fatalismo da natureza a possibilidade de uma vida justa a partir da consideração do ateu virtuoso, não obstante considerasse o movimento inerente dela, e o papel da instrução a fim de diminuir a ignorância. O ateísmo corrobora a efetiva responsabilidade do indivíduo, para longe de toda condição negativa do ateu, uma reviravolta, pois somente ele poderia ter consciência das próprias ações e agir em acordo ao que lhe seria útil. Positivo e negativo na obra, características físicas e morais, o papel do temperamento e da experiência compõem o enredo holbaquiano.

Este monismo materialista se desenvolve em Holbach num ‘fatalismo’ definido como a segurança de que tudo acontece a partir de regras inexoráveis decorrentes das propriedades da matéria e se aplicando ao mundo físico como ao mundo moral. Mas contra a representação mecanicista rigorosa que faz da matéria uma coisa inerte, ele afirma o movimento como essencial à ela, e não que ele é simplesmente inerente, e muito menos que ele é dado exteriormente por Deus²⁶.

Seu fatalismo, que considera a matéria em movimento, reconhece o fato de o homem ser afetado cotidianamente, sob condições as mais adversas, de ideias que o auxiliam a mover-se atenuando as dificuldades da vida. Dessa maneira, o homem é e se move, sob duas condições: aquilo que é de sua constituição físico-química e do que o afeta, dado que justifica a importância da experiência e o papel da instrução.

²⁵“Ce qui est particulièrement intéressant chez D’Holbach, ce sont les antinomies que la rigueur de son système rend très vives et que, contrairement à d’autres auteurs, il ne cherche pas à réduire. En accord avec la tradition encyclopédique, le baron, de cette nouvelle acquisition qu’est l’homme, veut tout de suite s’emparer pour en disposer selon des desseins utilitaires.” *Ibidem*, p. 504.

²⁶“Ce monisme matérialiste se développe chez D’Holbach en un ‘fatalisme’ défini comme l’assurance que tout se déroule selon les règles inexorables découlant des propriétés de la matière et s’appliquant au monde physique comme au monde moral. Mais contre la représentation mécaniste stricte qui fait de la matière une chose inerte, on affirme que le mouvement est essentiel à la matière, et non qu’il lui est simplement inhérent, et encore moins qu’il lui est ajouté extérieurement par Dieu.” BOURDIN. *Les Matérialistes au XVIII Siècle*, p. 21.

A preocupação em compreender efetivamente que moral e religião são distintos é fundamental, em nome da laicização crescente e pelo intento de uma razão que fosse a medida do possível livre. Contudo, se por um lado há um esforço no reconhecimento da experiência e da instrução, o entrave ainda é mesmo a constituição do próprio indivíduo, daí por vezes a dificuldade em separar moral e religião, pois:

Podemos sem dúvida sermos ateus e virtuosos, mas seria uma combinação de conceitos que não convêm senão aos filósofos; o comum dos mortais não poderia pretendê-lo. Eram extremamente necessárias uma ameaça e uma consolação, ainda que fictícias, para resultar em um comportamento que não fosse nem perigoso e nem vilão²⁷.

Dessa constituição do próprio indivíduo resulta a necessidade ou não dessa consolação, a que se refere Chaussinand-Nogaret. O fatalismo alcança os atributos morais e a dificuldade é ainda maior em pensar um indivíduo livre, quando sua felicidade reside exatamente nessa *ameaça e consolação*.

Ao analisar o estilo filosófico de Holbach, Alain Sandrier toma a obra do barão como a tribuna do ateísmo virtuoso²⁸, de maneira que o espírito de pesquisa e curiosidade intelectual fomentou o estudo da natureza em todos os detalhes.

Provavelmente nunca foi dito com tanta prolixidade a irreligião sob todas as suas formas. Isto é o que explica a sua facilidade com a caneta: o barão baseia-se em um "paradigma" irreligioso conhecido que ele declina com a facilidade de um herdeiro seguro da relevância e rigor do seu ponto de vista crítico²⁹.

A crítica holbaquiana aos argumentos da religião e a superstição, ecoam na defesa em justificar o ateísmo como necessidade para se apreender o sistema de natureza, razão para superar o preconceito e a condição menor do homem diante das verdades

²⁷ “On pouvait sans doute être athée et vertueux, mais c’était une combinaison de concepts qui ne convenait qu’aux philosophes; le commun des mortels ne pouvait y prétendre. Il fallait à tout prix une menace et une consolation, fût-elle fictive, pour le rassurer dans un comportement qui ne fût ni dangereux ni crapuleux.” CHAUSSINAND-NOGARET. *Les Lumières au Pêril du Bûcher – Helvetius et D’Holbach*, p. 230.

²⁸ “(...) tribuna à l’athéisme vertueux”. SANDRIER, A. *Le Style Philosophique du Baron D’Holbach – Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, p. 14.

²⁹ “Jamais sans doute ne s’était dite avec tant de prolixité l’irreligion sous toutes ses formes. C’est d’ailleurs ce qui explique sa facilité de plume: le baron s’appuie sur un ‘paradigme’ irreligieux rodé qu’il declina avec l’aisance d’un héritier assuré de la pertinence et de la rigueur de son point de vue critique.” CHAUSSINAND-NOGARET. *Les Lumières au Pêril du Bûcher – Helvetius et D’Holbach*, p. 537.

estabelecidas que impedem seu conhecimento. O fatalismo da obra reconhece assim a possibilidade de uma ascensão do indivíduo a partir da instrução, da superação àquilo que julga desnecessário à vida.

2. Conclusão

A obra de Holbach se pareceu à frente de seu tempo e tendo, pela tradição filosófica um esquecimento devido ora pela própria condenação da mesma ou pela virulência de suas teses, compreende um autor importante para se alcançar uma das veias do século XVIII francês. Bayle teorizou sobre a possibilidade³⁰ do ateu virtuoso, ao passo que o barão demonstra sua efetiva necessidade, caracterizando um processo evolutivo, ainda que permeado pelo determinismo que a natureza engendra em si mesma.

A fim de corroborar seu ateísmo, estudou profundamente os caminhos e as verdades da religião e ao combater cada um de seus alicerces, conseguiu efetivamente defender o indivíduo ateu e virtuoso, dado que, como exposto, pelo processo de laicização ao qual passava a Europa, e pela descristianização que a obra suscita, seria fundamental, a fim de romper de uma vez o elo que impedia este dueto, a saber, a superstição, pautada na ignorância e no processo histórico onde as verdades da igreja eram imperativas.

Em colocar as coisas em seu devido lugar, ou antes, em separar moral e religião efetivamente, o barão considera uma moral laica para se pensar as ações humanas, destituindo-as de todo cunho religioso pelo qual a moral tenderia a se justificar. Assim, moral e religião não se fundamentam sob o mesmo aspecto, são distantes e quando juntos, perigosos para o indivíduo e a sociedade em que vive.

A atualidade de seu pensamento situa-se no intento, em pactuar com um processo de emancipação do indivíduo, libertando-o das amarras do preconceito e da superstição, atacando fortemente a base mais forte de sua condição, defendendo um ateísmo necessário, pois libertador. Se o pensamento livre é almejado, o conhecimento da natureza como fundamento primeiro é condição para se apreender o estado consciente do ateu.

³⁰ O trabalho de Lussu discute essa aproximação, discutindo o debate acerca do ateu virtuoso a partir de uma moral laica e um ateísmo intelectual. Ao demonstrar como d'Holbach ultrapassa Bayle, a obra enfatiza a tese do barão, de que somente o ateu pode ser, efetivamente, virtuoso. Cf. LUSSU. *Bayle, Holbach e il Dibattio Sull'Ateo Virtuoso*, p. 139.

o ateísmo como necessidade na obra de holbach

Dessa maneira, “seria útil fazer um balanço da nossa tradição atea e releras obras de Holbach lhe restituindo toda a sua *violência*³¹ *libertadora*³².”

Ademais, em reconhecer o interesse como fundador das ações, o barão coloca o útil como elemento a justificar as ações humanas. A moral cristã, ao advogar pela virtude e o bem comum, inibe o egoísmo natural, escondendo o papel do interesse, fato primeiro de qualquer ocasião. O ateu pode ser virtuoso, quando a ação lhe for útil e primar pela felicidade, objetivo último da vida humana. Nessa profissão de fé do ateísmo, o barão extirpa o mal encobridor da verdadeira conduta moral: a religião, que com suas verdades constitui o efetivo perigo para a natureza e a compreensão de seu sistema.

A antinomia presente na obra corrobora a questão central que ocupou o filósofo: o homem, com suas idiossincrasias, integrante de uma natureza determinista, mas que, a despeito do movimento que engendra, da ordem e desordem presentes, almeja o esclarecimento deste no intento de uma sociedade livre do preconceito, movido pelo interesse daquilo que lhe é útil. Sua crítica antirreligiosa, corrobora necessidades efetivas para o homem de seu tempo: superar a ignorância em lugar de um sistema pautado no obscurantismo. Diante disso, sua obra corrobora o ideal iluminista. O ateísmo é efeito da instrução nesse contexto, de maneira que liberta o homem da asfixia do pensar que a religião engendra; um pensamento transformador, sem dúvidas, e favorável ao progresso da humanidade.

Esclarecedor, Holbach demonstra que o ateísmo é uma necessidade fundamental, pois resulta eliminar os impedimentos do indivíduo: a ignorância, a superstição e o fanatismo; elementos danosos para ele e a sociedade. Assim, o conhecimento é libertador, o que permite superar as verdades sob as quais a religião se constitui que se empreende em impedi-lo de conhecer o sistema ao qual faz parte, a natureza.

Bibliografia

BLANCHOT, M. Le Baron d’Holbach. *Chroniques Littéraires du Journal des Débats. Avril-1941 – Août-1944*. Paris: Gallimard, 2007.

³¹ Grifo nosso.

³² “Il serait utile de prendre la mesure de notre tradition athée et de relire les oeuvres de D’Holbach en leur restituant toute leur violence libératrice.” BOURDIN. L’Athéisme de D’Holbach a la Lumière de Hegel, n. 24, p. 226.

BOURDIN, J.-C. L'Athéisme de D'Holbach a la Lumière de Hegel. *Dix-Huitième Siècle*, n. 24, p. 213-226, 1992.

_____. (présenté). *Les Matérialistes au XVIIIe Siècle*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.

CHAUSSINAND-NOGARET, G. *Les Lumières au Pêril du Bûcher – Helvetius et d'Holbach*. Paris: Fayard, 2009.

CURRAN, M. *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. New York: Royal Historical Society Publication, 2012.

DAMIRON, M. *Mémoire sur D'Holbach*. Paris: Typographie Panckoucke, 1851.

DELON, M.; MAUZI, R.; MENANT, S. *De L'Encyclopédie aux Méditations*. Paris: Flammarion, 1998.

GOULEMOT, J.-M. *Adieu les Philosophes – Que reste-t-il des Lumières?* Paris: Éditions du Seuil, 2001.

HOLBACH, P.-H. T. *Système de la Nature*. 2 Tomes. Paris: Fayard, 1990.

_____. *La Contagion Sacrée ou Histoire Naturelle de la Superstition*. Paris: Coda, 2006.

LECOMPTE, D. *Le Baron d'Holbach et Karl Marx _ de l'antichristianisme à un athéisme premier et radical*. Tome I. Lille: Éditions du Cerf, s.d.

LUSSU, M. L. *Bayle, Holbach e il Dibattio Sull'Ateo Virtuoso*. Genova: Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1997.

NAVILLE, P. *D'Holbach et la Philosophie Scientifique au XVIIIe Siècle*. Paris: Gallimard, 1967.

SANDRIER, A. *Le Style Philosophique du Baron D'Holbach – Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Champion, 2004.

SUBLIME ABISMO: OS LIMITES DAS FACULDADES NO SISTEMA CRÍTICO KANTIANO

Francisco Augusto Canal Freitas¹

À Profa. Virgínia de Araújo Figueiredo

“A razão humana é, por natureza, arquetônica”²

RESUMO: A tarefa crítica proposta por Kant consiste em investigar o fundamento e os limites das faculdades do ânimo, realizada nas três Críticas e levada a cabo na Introdução da última. Após assegurar a autonomia das faculdades, Kant procura uma unidade, um princípio articulador, e o encontra na Faculdade do Juízo. Todavia, a forma da vinculação entre as faculdades não é completamente esclarecida pelo filósofo: se consiste em uma unidade fundamental ou finalística. Há um abismo entre as faculdades que Kant intenta superar, conferindo-lhes uma unidade sistemática, contudo problemática e indeterminada.

Palavras-chave: Kant; Juízo; Belo; Sublime.

ABSTRACT: The critique task proposed by Kant consists in the research of the scope and limits of the mind faculties, developed in the three Critiques and accomplished in the Introduction of the last one. After establish the autonomy faculties, Kant looked for unity, an articulating principle, and found it in the Faculty of Judgment. Nevertheless, the relation between the faculties is not completely explained by the philosopher: if it consists in a fundamental or finalistic unity. There is an abysm between the faculties that Kant try to overcome by giving them a systematic unity, even it's problematic and undetermined.

Keywords: Kant; Judgment; Beautiful; Sublime.

Pode-se dizer que Immanuel Kant não é somente filósofo, mas também um grande arquiteto. O conjunto de suas obras, sobretudo seu projeto crítico, pode ser considerado como uma imensa construção conceitual onde não é difícil perder-se, devido à sua extensão e riqueza de detalhes, composta por inúmeros cômodos, separados por largas paredes, que se comunicam por portas e corredores, uns talvez desconhecidos, outros que talvez conduzam a uma parte inacabada ou a uma saída inesperada. Em torno desse

¹ Professor do CEFET-MG. Doutorando da PUC-SP. Email de contato: franciscoaugustocf@gmail.com.

² KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. 246 [A474/B502].

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

edifício construiu-se uma cidade textual com diversas vias interpretativas, umas com sentidos contrários, outras que se entrecruzam, por onde passam seus habitantes, pesquisadores e curiosos. Um mundo, enfim, compreendido em dois campos, da liberdade e da necessidade, investigados pelas *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Razão Pura*, respectivamente, e ligados por uma ponte³ sobre a qual se pode parar para contemplar, pensar e discutir a beleza e a unidade do mundo, uma passagem descoberta pela *Crítica da Faculdade do Juízo*. Esta ponte é para alguns⁴ a porta de entrada ou o lugar para onde convergem os planos de seu projetista.

O projeto crítico consiste, antes de tudo, na investigação das condições de possibilidade, do fundamento e dos limites de qualquer construção teórica ou prática, a fim de garantir a sustentação necessária à magnitude que se pretende levantar, bem como assegurar sua solidez e concretude. O caráter prospectivo do conjunto crítico encontra-se bem delineado e exposto na *tentativa de fechamento* do sistema kantiano, notadamente a Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde Kant diz de fato encerrar sua inteira tarefa crítica⁵: “Esta crítica é a propedêutica de toda Filosofia”⁶. Desse modo, Kant pretende distinguir seu projeto crítico de uma filosofia propriamente dita, ou seja, a Filosofia é pensada como um *sistema* de conhecimentos racionais, enquanto a crítica investiga filosoficamente sua possibilidade. Isto se traduz em linguagem arquitetônica nos seguintes termos:

Pois se um tal sistema, sob o nome geral de metafísica alguma vez deve realizar-se (cuja execução completa é em todos os sentidos possível e sumamente importante para o uso da razão pura) , então a crítica tem que ter investigado antes o solo para este edifício tão profundamente [...], para que não se afunde em parte alguma, o que inevitavelmente acarretaria o desabamento do todo.⁷

A Filosofia, como sistema do conhecimento, divide-se em *teórica* e *prática*, de acordo com seu conceito (liberdade e necessidade) e de acordo com seu objeto (natureza

³ Cf. KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, “Introdução, III. Da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo”, p. 20-3.

⁴ Cf. DELEUZE. *A filosofia crítica de Kant*; ARENDT. *Lições sobre filosofia política em Kant*; TERRA. *Passagens*.

⁵ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, Prólogo, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 12-3.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

e costumes). A cada uma dessas partes correspondem faculdades de conhecimento distintas: o *entendimento*, como conhecimento teórico, ocupa-se de conceitos de natureza segundo leis de necessidade e se exerce sobre objetos sensíveis; ao passo que a *razão*, em seu uso prático, como filosofia moral, ocupa-se do conceito de liberdade segundo a possibilidade de uma ação sob um princípio supra-sensível.

A divisão do mundo corresponde a uma divisão interna de faculdades, capacidades da mente, cada qual com seu campo e legislação próprios. Parte-se, na verdade, de um campo (*Feld*) amplo de conhecimento, para um território (*Boden*) de conhecimentos possíveis, até um domínio (*Gebiet*) legislativo específico⁸. “A razão e o entendimento possuem por isso duas legislações diferentes num mesmo território da experiência, sem que seja permitido a um interferir na outra.”⁹

Posto que haja no mundo uma natureza (sensível) segundo princípios de causalidade e necessidade, e ainda outra (supra-sensível) segundo princípios de liberdade e vontade, o problema que se coloca para Kant, e que talvez o tenha levado à escrita da terceira *Crítica* como tentativa de solucioná-lo, é uma questão um tanto abissal: “O que é o homem?”¹⁰. A primeira resposta considera-o como “cidadão de dois mundos”, porém não resolve o problema de como um ser que tem sua finalidade em si mesmo pode existir em um mundo que não apresenta uma finalidade interna. Como poderiam coexistir e conciliarem-se estas duas naturezas opostas? Trata-se, afinal, da tentativa de reconciliação entre homem e mundo, e antes, do homem consigo mesmo, enquanto ente ao mesmo tempo sensível, natural, e suprassensível, racional.

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como supra-sensível, [...] contudo o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰ Esta pergunta sintetiza as outras duas: “o que posso saber?” e “o que posso esperar?” ou “o que posso fazer?”, referentes às duas primeiras *Críticas*, respectivamente.

¹¹ *Ibidem*, p. 20. Deleuze explica isto de modo conciso: “o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim imposto pela sua lei.” DELEUZE. *A filosofia crítica de Kant*, p. 78.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

Se, por outro lado, se pensar esta divisão internamente, quer dizer, entre as faculdades do sujeito, como poderiam cooperar entre si e como seria possível uma unidade do sujeito? O fundamento desta unidade não pode ser conhecido nem possui um domínio específico, mas torna possível a passagem de um para outro.¹² Haveria no sujeito uma capacidade a tornar pelo menos possível, pensável, a liberdade no mundo sensível? Tal faculdade é, denominadamente, o Juízo, e “constitui um termo médio entre o entendimento e a razão”¹³.

Antes de discutir sua peculiaridade, cabe distinguir as duas acepções da palavra “faculdade” empregadas por Kant. Faculdade primeiramente designa as capacidades superiores de conhecimento que têm fundamento e legislação próprios; distinguem-se em três: o *Entendimento*, “faculdade do conhecimento do *universal* (das regras)”; o *Juízo*, “capacidade da *subsunção do particular* sob o universal”; a *Razão*, “faculdade da *determinação* do particular sob o universal (da derivação a partir de princípios)”¹⁴. Faculdade também designa as capacidades da mente que não podem ser deduzidas de um princípio comum, quer dizer, não apenas com respeito à forma de representação e à legalidade próprias, mas também sobre a condição *a priori* de sua possibilidade e efetividade; distinguem-se em três formas de combinação das anteriores: a *faculdade de conhecimento*, onde o entendimento é legislador; o *sentimento de prazer e desprazer*, vinculado à faculdade do Juízo; a *faculdade de apetição*, onde a razão é legisladora.¹⁵

No conjunto das faculdades, no primeiro sentido do termo, o Juízo não possui

uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis; em todo caso um princípio simplesmente subjetivo, o qual, mesmo que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma característica deste, para o que só este princípio poderia ser válido.¹⁶

A faculdade de julgar, que deve encontrar para o particular o universal, divide-se em dois tipos: juízo *determinante*, para o qual o universal é dado *a priori* pelo

¹² *Idem.*

¹³ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴ KANT. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. *Os Pensadores*, p. 265.

¹⁵ Apesar dessa intrincada trama, Kant afirma que “geralmente só ficamos conhecendo as nossas faculdades pelo fato de as experimentarmos”. KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 22, n. 11.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

entendimento, não possuindo autonomia; e juízo *reflexivo*, para o qual só o particular é dado, com isso, constituindo um princípio válido somente para ele mesmo. O princípio da faculdade de juízo reflexivo é pensar para as leis empíricas particulares (que ficam indeterminadas pela lei universal do entendimento) uma unidade, “para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares”¹⁷. Pois observar na natureza uma diversidade de leis mecânicas sem conexão interna, ou considerá-la um mero *agregado* de leis particulares, ou simplesmente admitir um caos completo, e semelhantemente pensar o sujeito como um mero aglomerado de leis e mecanismos internos sem uma vinculação fundamental *a priori*, segundo Kant, isso não estaria de acordo com os princípios de conhecimento e de liberdade, tampouco seria pensável tal natureza e tal sujeito. Entretanto, a atribuição de uma unidade sistemática ao mundo é apenas uma Idéia da faculdade do juízo, uma suposição não verificável, que serve de lei apenas para si mesma.

O conceito originariamente proveniente do Juízo e próprio a ele é, pois, o da natureza como arte, em outras palavras, o da técnica da natureza quanto a suas leis particulares. [...] pois a representação da natureza como arte é uma mera Idéia, que serve de princípio à nossa investigação dela, portanto meramente ao sujeito, para trazer ao agregado de leis empíricas, como tal, onde possível uma conexão, como em um sistema, na medida em que atribuímos à natureza uma referência a essa necessidade nossa.¹⁸

É, portanto, uma *necessidade* do sujeito pensar uma unidade de si mesmo e, por analogia, uma unidade e finalidade no mundo. Tal *pressuposição* é o princípio da faculdade de julgar, o que reforça a imagem desta faculdade como uma ponte entre razão e entendimento, fundamentalmente separados por um abismo, pois tal fundamento é insondável. O que parece mais estranho nesta *pressuposição necessária* é a correspondência da faculdade de julgar reflexiva com o sentimento de prazer e desprazer¹⁹, na medida em que a realização de uma intenção está ligada ao prazer. Não se

¹⁷ *Ibidem*, p. 24.

¹⁸ KANT. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, p. 266.

¹⁹ “Daí também que nós nos regozijemos (no fundo porque nos libertamos de uma necessidade), como se fosse um acaso favorável às nossas intenções, quando encontramos uma tal unidade sistemática sob simples leis empíricas, ainda que tenhamos necessariamente que admitir que uma tal necessidade existe, sem que, contudo, a possamos descortinar e demonstrar”. KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 28.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

trata aqui da realização de uma vontade segundo o conceito de liberdade, mas do princípio do juízo reflexionante, que dá a si mesmo sua lei e que por isso é chamado de faculdade heautônoma²⁰.

O que Kant quer dizer propriamente com juízo reflexivo? “*Refletir (Überlegen)*, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.”²¹ Portanto, a pressuposição de uma unidade na diversidade de leis e uma finalidade na natureza não é uma determinação da faculdade do juízo, mas uma reflexão, isto é, “o Juízo mesmo faz *a priori* da *técnica da natureza* o princípio de sua reflexão, sem no entanto poder explicá-la ou determiná-la”²². Trata-se de “um conhecimento artificial”²³ pensar a natureza como técnica, pois o fim não está posto no objeto, mas meramente no sujeito. “Assim, é o *Juízo* que é propriamente técnico; a natureza é somente representada como técnica, na medida em que concorda com aquele seu procedimento e o torna necessário.”²⁴

Em que consiste e como ocorre o prazer proveniente do uso desta faculdade, Kant define do seguinte modo:

Prazer é um *estado* da mente, no qual uma representação concorda consigo mesma, como fundamento, seja meramente para conservar esse próprio estado (pois o estado de poderes-da-mente favorecendo-se mutuamente em uma representação conserva-se a si mesmo), ou para produzir seu objeto.²⁵

Há internamente uma relação entre as faculdades cuja harmonia afeta o estado de ânimo geral do sujeito, uma disposição que dá a forma de cada juízo, seja *teórico*, *estético* ou *prático*²⁶. O juízo reflexivo *estético* abarca o primeiro livro da terceira *Crítica* e no

²⁰ “Essa legislação teríamos de denominar propriamente *heautonomia*, pois o Juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei.” KANT. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, p. 279.

²¹ *Ibidem*, p. 270.

²² *Ibidem*, p. 272.

²³ *Ibidem*, p. 273.

²⁴ *Ibidem*, p. 276.

²⁵ *Ibidem*, p. 283.

²⁶ *Ibidem*, p. 280.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

juízo de gosto Kant descobre a forma do princípio da faculdade de juízo em geral.²⁷ A beleza, propriamente pronunciada pelo juízo de gosto, provoca um “livre jogo” entre as faculdades do ânimo, na medida em que o entendimento não fornece nenhum conceito que determine o objeto. A beleza na natureza revela uma unidade e uma finalidade *sem fim*, pois a natureza é julgada *como se* tivesse sido feita em conformidade a um fim (mesmo que não se saiba qual) e conforme ao sujeito *como se* fosse feita simplesmente para lhe provocar prazer.

A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cujo acordo contém o fundamento deste prazer, torna o conceito pensado adequado para uma mediação da conexão dos domínios do conceito de natureza com o conceito de liberdade nas suas conseqüências, na medida em que este acordo promove ao mesmo tempo a receptividade do ânimo ao sentimento moral.²⁸

Enquanto no juízo determinante há uma hierarquia entre faculdades, em que uma é legisladora e as demais operam subordinadamente ao princípio daquela, a disposição proporcional, harmoniosa entre as faculdades no Juízo deve preceder toda hierarquização²⁹, isto é, a reflexão é anterior a qualquer determinação³⁰. Trata-se de uma relação não pré-estabelecida. Ainda que Kant procure por uma vinculação *a priori* das faculdades, a relação não pode ser previamente determinada, pois para que haja tal determinação deve haver antes uma disposição livre entre elas, quer dizer, para que haja hierarquização deve haver antes simetria e autonomia, de modo a garantir um fundamento e um princípio próprios para cada faculdade – nisto consiste a tarefa crítica. Esta liberdade e limite das faculdades como pré-condição de toda relação demonstra-se também por via negativa: pelo conflito ou desarmonia entre as faculdades. O desacordo aparece mais explicitamente na experiência do sublime, em que imaginação e razão se contrapõem, ampliam seus limites e tornam a concordar entre si. A duplicidade nesta relação – acordo

²⁷ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*. §35. O princípio do gosto é o princípio subjetivo da faculdade do juízo em geral.

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

²⁹ Segundo Deleuze, “a última *Crítica* descobre mais profundamente um acordo livre e indeterminado das faculdades como condição de possibilidade de toda relação determinada.” DELEUZE. *A filosofia crítica de Kant*, p. 73.

³⁰ Ainda segundo Deleuze, “é a própria reflexão sem conceito que nos prepara para formar um conceito de reflexão.” *Ibidem*, p. 72.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

e desacordo, ambos livres – demonstra que não há uma harmonia pré-estabelecida, uma hierarquia determinante de conjunções e disjunções, mas que cada uma, em seus limites, exerce suas funções, e em suas relações, amplia seus limites. Assim, cada acordo e desacordo entre faculdades caracteriza um tipo de experiência percebida subjetivamente, reflexivamente, um sentimento na disposição do ânimo.

Se, por um lado, conforme Kant caracteriza na *Crítica da Razão Prática*, sua tarefa consiste na “determinação de uma faculdade particular da alma humana segundo suas fontes, conteúdos e limites”, começando por suas partes, por outro, há que se pensar no modo da relação entre as partes. “Mas há ainda um segundo cuidado, que é mais filosófico e arquitetônico, a saber, de compreender corretamente a idéia do todo e a partir dela abarcar com a vista, em uma faculdade racional pura, todas aquelas partes na sua relação recíproca mediante a derivação das mesmas do conceito daquele todo.”³¹ Este todo consiste no sistema geral das faculdades do ânimo, cuja articulação e princípio regulador Kant procura esclarecer na Primeira Introdução à terceira *Crítica*. Assim, só é possível compreender as duas primeiras *Críticas* na ponte que é lançada entre elas, com o fechamento do sistema, do mesmo modo que, para que haja verdadeiramente uma crítica das faculdades do sujeito e cada qual seja posta em seus limites, é necessário antes visualizar o todo, isto é, pensar a unidade da mente como um sistema de faculdades.

Se se consideram as partes para um tal todo possível como já completamente dadas, a divisão ocorre *mecanicamente*, em decorrência de uma mera comparação, e o todo se torna um *agregado* (mais ou menos como se tornam as cidades quando, sem levar em conta a polícia, um território é dividido entre colonos que se apresentam, cada qual segundo suas intenções).³²

A ponte lançada entre o reino da necessidade e o reino da liberdade, mantendo-se a separação existente entre eles, externamente entre mundo e homem, e internamente entre faculdades do ânimo, para tornar possível sua reconciliação, continua problemática.

A resistência ou a promoção não é entre a natureza e a liberdade, mas sim entre a primeira como fenômeno e os *efeitos* da última como

³¹ KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 16.

³² KANT. Primeira Introdução à Crítica do Juízo, p. 295.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

fenômenos no mundo sensível; e mesmo a *causalidade da liberdade* (da razão pura e prática) é a *causalidade* de uma causa da natureza subordinada àquela (do sujeito como ser humano, por conseguinte considerado como fenômeno) de cuja *determinação* o inteligível, que é pensado segundo a liberdade, contém o fundamento de um modo afinal inexplicável.³³

Esta ponte pode ser uma mera exigência do sujeito de que haja uma unidade nele mesmo e no mundo, entre ele e o mundo, mas uma exigência que se mostra necessária para a própria compreensão, ainda que lançada sobre uma incompreensibilidade. A pergunta “o que é o homem?” deve, pois, ser reconduzida ao âmbito da terceira *Crítica* em que a experiência da harmonia entre homem e mundo e, internamente, entre as faculdades, parece resolver o problema: a experiência da beleza.

Kant afirma que somente o homem é capaz de contemplar a beleza, ao passo que o agrado vale também para animais irracionais e a perfeição para seres espirituais. Isto porque os homens são “entes animais mas contudo racionais, mas também não meramente enquanto tais (por exemplo, espíritos), porém ao mesmo tempo enquanto animais.”³⁴ Esta segunda definição do homem apresenta-o como uma síntese entre animalidade e racionalidade, não de modo arbitrário, isto é, submetido a um ou outro princípio, mas uma relação harmoniosa. Segundo José Henrique Santos, há três momentos, relativos às três *Críticas*, que conduzem a divisão do homem a uma síntese:

No primeiro momento [*Crítica da Razão Pura*], o homem é um objeto entre outros no mecanismo da natureza (mundo fenomenal); no segundo [*Crítica da Razão Prática*], é sujeito moral *fora* da natureza (ordem noumenal), e no terceiro momento [*Crítica da Faculdade do Juízo*], síntese dos dois primeiros, ele como que volta à natureza, mas para dar-lhe o sentido teleológico que a ciência não lhe poderia reconhecer, integrando-a, finalmente, na concepção moral do universo.³⁵

Esta síntese ou harmonia não *pré-estabelecida*, mas estabelecida em uma experiência através do juízo (estético ou teleológico), conduz a considerar o agir moral como possível e necessário mesmo no mundo regido por leis naturais, não apenas no

³³ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 39, n. 16.

³⁴ *Ibidem*, p. 54.

³⁵ SANTOS. O lugar da *Crítica da faculdade do juízo* na filosofia de Kant, p. 81.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

mundo dos fins, mas, como pretendia Kant, para realizar o reino dos fins na Terra. Quer dizer, o homem, como único ente capaz de introduzir no mundo fenomênico leis da causalidade suprassensível e com isso produzir nova sequência de acontecimentos segundo a liberdade, poderia realizá-lo não de modo impositivo, isto é, por determinação da vontade *contra* as necessidades, mas *em acordo* com a natureza.³⁶ A preocupação de Kant é justamente *de que modo* isso é possível, *como* realizar essa passagem entre o mundo noumênico e o fenomênico, pois se há um “abismo intransponível”³⁷ entre eles. Para isso, todavia, requer-se que a legalidade da natureza “concorde pelo menos com a possibilidade” da legalidade da liberdade.

O efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal [*Endzweck*]; o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição da possibilidade do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano). A faculdade do juízo que pressupõe *a priori* essa condição, sem tomar em consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins* da natureza, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele último conceito. Na verdade desse modo é conhecida a possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo.³⁸

A possibilidade de tal passagem não está garantida, mas é a condição necessária para a existência moral do homem no mundo em harmonia (não em conflito) com as leis naturais, através do conceito de *conformidade a fins* do juízo reflexivo, o qual atribui à natureza uma necessidade interna do sujeito, de encontrar no mundo não meramente um agregado de leis empíricas, mas uma unidade sistemática de leis empíricas, e assim, uma finalidade na natureza, apenas pensável, porém incognoscível. A relação entre conformidade a fins (princípio *a priori* da faculdade do juízo) e fim terminal (princípio *a*

³⁶ Ainda segundo José Henrique Santos: “A liberdade supõe a necessidade das leis naturais, pois um mundo dominado pelo acaso seria caótico e imprevisível, e nenhuma ação poderia ter continuidade e gerar consequências. Deste modo, a liberdade não se pode exercer sem a necessidade, mas, vinda de um mundo interior, ela escolhe o tempo e o espaço de sua intervenção – e o faz mediante a intervenção do próprio corpo, exercendo-se seja sobre outros corpos orgânicos, seja sobre corpos puramente físicos.” SANTOS. O lugar da *Crítica da faculdade do juízo* na filosofia de Kant, p. 86.

³⁷ Cf. supra, nota 8.

³⁸ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 40.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

priori da razão) permite pensar a existência humana, enquanto ser natural, conforme a sua destinação moral, isto é, torna possível, pensável, o fim terminal na duração da existência, o suprasensível realizar-se enquanto fenômeno, em outras palavras, a transcendência experimentada na imanência.

O encontro harmonioso do homem com o mundo, entre natureza e liberdade, entre necessidade e agir moral, sem a subordinação de um pelo outro, é o que Kant denomina de felicidade: “Felicidade é o estado de um ente racional no mundo, para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade.”³⁹ A concordância da felicidade com a moralidade é o que Kant denomina de “sumo bem” e sua promoção consiste no fim último da existência.

A fim de não recair na hipótese (segundo Kant, hipostasiada) da harmonia pré-estabelecida entre homem e mundo, a qual asseguraria *a priori* (metafisicamente) tal vinculação, novamente a pergunta “o que é o homem?” deve ser reconsiderada, levando em conta a divisão insuperável e insolúvel entre suas duas realidades. A resposta pode ser reconduzida ao âmbito de outra experiência estética que permite reconhecer o abismo (exterior) entre homem e mundo e (interior) entre suas faculdades, a saber, o juízo sobre o sublime. Assim, reformulando a resposta, o homem é o único capaz de sublimidade, enquanto ente animal (sensível) mas contudo racional (supra-sensível), mas também não meramente enquanto tal (por exemplo, espírito), porém ao mesmo tempo enquanto animal⁴⁰ – quer dizer: enquanto apenas animal, submetido à natureza corpórea, sucumbiria à experiência, e enquanto meramente racional, ser puramente livre, não sentiria o temor necessário diante da grandeza e poder da natureza, em uma palavra, da morte⁴¹.

Na experiência do sublime, a natureza é percebida em sua ilimitação, como caos e deserdem, portanto contrária a fins, e como ameaça à corporeidade humana, a qual pode

³⁹ KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 224.

⁴⁰ Uma resposta completa, que envolve o belo e o sublime, seria: nenhum animal, nenhum espírito, somente o homem é capaz do estético!

⁴¹ O temor diante da morte, ao mesmo tempo que inevitável, conduz a repensar a existência e seu fim último – o que no sublime é experimentado como sentimento, como consciência de si –: a possibilidade da morte e a afirmação da vida, do homem enquanto ser racional (moral) porém finito. Na *Antropologia*, Kant diz: o “medo à idéia de *ter morrido* (isto é, de estar morto) [...] – Essa ilusão não pode ser destruída, pois está na natureza do pensamento, como uma fala de si para si mesmo. O pensamento: *eu não sou*, não pode *existir*; pois se não sou, tampouco posso me tornar consciente de que não sou. [...] *negar* o sujeito mesmo, pelo que então este aniquila a si mesmo, é uma contradição”, KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 65-6.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

sucumbir à sua violência⁴². Esta ilimitação da natureza é percebida pela faculdade da imaginação, incapaz de intuir uma totalidade, uma unidade para a pluralidade, pois o sublime é o “absolutamente grande”, “é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno”⁴³. Esta grandeza é a unidade estética, fornecida pela faculdade do juízo, que é o máximo que a imaginação pode alcançar em sua progressão ao infinito, mas que nessa sua atividade não encontra um limite; não obstante, o infinito não é intuível, não é objeto dos sentidos, mas uma idéia da razão, e a ânsia da imaginação em alcançá-lo esbarra em sua própria incapacidade⁴⁴. O desprazer que advém deste impasse da imaginação torna-se prazer mediante a intervenção da razão, que reconduz a imaginação ao seu limite e novamente amplia-o para um uso suprassensível. Assim, a primeira violência, promovida pela imaginação ao tentar ultrapassar seus limites, é submetida a uma segunda violência em que a razão a coage a fim de limitá-la e ampliá-la para seu uso. Há um duplo movimento de atração e repulsa em que o ânimo é *movido*, sofre um abalo de seus limites na apreensão do objeto.

O excessivo para a faculdade da imaginação (até o qual ela é impelida na apreensão da intuição) [o infinito], é, por assim dizer, um abismo, no qual ela própria teme perder-se; contudo, para a idéia da razão do suprassensível não é também excessivo, mas conforme a lei produzir um tal esforço da imaginação: por conseguinte, é por sua vez atraente precisamente na medida em que era repulsivo para a simples sensibilidade.⁴⁵

A imaginação é ao mesmo tempo ilimitada e insuficiente para expor uma idéia do infinito (que é uma idéia da razão), e neste desacordo com a razão produz-se um desprazer, uma “inibição das forças vitais”. Ao passo que o prazer é a consciência da harmonia entre as faculdades, a fim de mantê-las neste estado, o desprazer é o conflito

⁴² O sublime na natureza seria, segundo Virgínia de Araújo Figueiredo, a encarnação do segundo “espectro” que persegue Kant, o “caos empírico”, afastado somente pela idéia de finalidade. “Talvez a natureza disforme, ‘sublime’, que não nos abriga enquanto seres naturais, possa também fornecer-nos um exemplo daquele caos empírico, encarnação do segundo espectro, afugentado apenas pela bela natureza, a qual, considerada do ponto de vista técnico ou artístico, apresenta-se regulada pelo princípio da finalidade”. FIGUEIREDO. Os três espectros de Kant, p. 73.

⁴³ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 96.

⁴⁴ Outra definição do sentimento do sublime diz: “sentimento da inadequação de sua faculdade da imaginação à exposição da idéia de um todo, no que a faculdade da imaginação atinge o seu máximo e, na ânsia de ampliá-lo, recai em si, mas desta maneira é transposta a uma comovedora complacência”. KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 98.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 104.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

interno entre elas, isto é, do sujeito consigo mesmo no uso de suas faculdades, que tende a ser evitado. Esta primeira violência impingida pela imaginação, na tentativa de encontrar uma totalidade para a infinitude, uma unidade para a diversidade de fenômenos, em uma simultaneidade da multiplicidade do mundo sensível, é um abalo sentido pelo ânimo como um todo, pois

a compreensão da pluralidade na unidade, não do pensamento mas da intuição, por conseguinte do sucessivamente apreendido em um instante, [...] anula a condição temporal no progresso da faculdade da imaginação e torna intuível a simultaneidade. Ela é, pois, (já que a sucessão temporal é uma condição do sentido interno e de uma intuição), um movimento subjetivo da faculdade da imaginação, pelo qual ela faz violência ao sentido interno, a qual é tanto mais perceptível quanto maior é o quantum que a faculdade da imaginação compreende em uma intuição.⁴⁶

O sublime é a compreensão do infinito como totalidade. Mas esta concepção estaria em contradição consigo mesma se não houvesse uma passagem do sensível para o suprassensível, pois há uma “impossibilidade de pensar o infinito como simplesmente dado”⁴⁷. Assim, a imaginação é reconduzida a seus limites pela razão, pois a infinitude e a totalidade são idéias da razão e não são intuíveis; com isso, a razão faz uma violência à imaginação para pô-la em seus limites e ao mesmo tempo ampliá-la para um uso suprassensível, adequá-la ao que é ilimitado na razão, “o todo absoluto”⁴⁸.

Esta segunda violência, que é ao mesmo tempo limitação e ampliação da imaginação, passagem do sensível ao suprassensível, conduz do desprazer ao prazer, pois “é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la convenientemente para o seu domínio próprio (o prático) e proporcionar-lhe uma perspectiva para o infinito, que para ela é um abismo.”⁴⁹ Esta dupla violência traduz-se em um duplo movimento da imaginação (contração e expansão), da razão (de limitação e ilimitação), e, por fim, do ânimo (repulsa e atração), em que é fortalecido através de seu enfraquecimento, promovendo o prazer mediado pelo desprazer. Quer dizer, “a faculdade

⁴⁶ *Ibidem*, p. 105. Se a continuidade é a forma temporal da intuição interna, qual seria (se houvesse) a forma espacial? Por certo, isto seria uma espacialização do sentido interno: a imagem do abismo entre as faculdades.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 111.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

da imaginação obtém uma ampliação e um poder maior do que aquele que ela sacrifica e cujo fundamento, porém, está oculto a ela própria; ao invés disso, ela *sente* o sacrifício ou a privação e ao mesmo tempo a causa à qual está submetida”⁵⁰, a causa moral. Em outras palavras, *a ampliação da imaginação torna o abismo infinito em fundamento prático.*

Essa alternância entre desprazer e prazer, entre inibição e vivificação do ânimo, em termos antropológicos, “o jogo das afecções contrárias é [...] estímulo à vida”⁵¹. O sentimento do sublime, promovido por este duplo movimento, de conflito e acordo entre imaginação e razão, ao mesmo tempo em que mantém o abismo que as separa, lança uma possível ponte entre o sensível e o suprasensível. Trata-se de uma *conformidade a fins subjetiva*, pois “a mesma violência que é feita ao sujeito através da faculdade da imaginação é ajuizada como conforme a fins com respeito à destinação interna do ânimo”⁵², ou seja, o uso prático da razão. Por isso o sentimento do sublime aproxima-se do sentimento moral e conduz a ele. “O sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma idéia, *que é lei para nós, é respeito.*” Em outras palavras, “o sentimento do sublime na natureza é respeito por nossa própria destinação, [...] o que por assim dizer torna-nos intuível a superioridade da determinação racional de nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima da sensibilidade”⁵³. O respeito pela grandeza da natureza é transformado em respeito pela superioridade da razão diante da sensibilidade. Assim, o sublime produz uma passagem entre o sensível e o suprasensível, promove o sentimento moral mediado por uma experiência sensível.⁵⁴

Todavia ainda não fica claro se esta passagem entre o estético e o ético, ou melhor, se a ponte que o estético lança entre o teórico e o prático fundamenta-se *a priori* e é condição de possibilidade de toda articulação, quer dizer, se esta vinculação *a priori* é efetiva ou mera possibilidade, pressuposição necessária para a unidade subjetiva, ou ainda, se esta unidade é condição de possibilidade dos usos das faculdades ou se é apenas presumida. Esta unidade, portanto, pode ser considerada de dois modos: como *unidade*

⁵⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁵¹ KANT. *Antropologia*, p. 129.

⁵² KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 105.

⁵³ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁴ Para Deleuze, o sublime é o sentimento de uma unidade *indeterminada* das faculdades. “Tal é o acordo – discordante – da imaginação e da razão: não é apenas a razão que tem uma ‘destinação suprasensível’ *mas também a imaginação*. Neste acordo, a alma é sentida como a unidade suprasensível indeterminada de todas as faculdades; somos nós próprios referidos a um foco, como a um ‘ponto de concentração’ no suprasensível”. DELEUZE. *A filosofia crítica de Kant*, p. 58.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

fundamental, em que as faculdades gerais do ânimo podem ser reconduzidas a uma única faculdade, da qual as outras derivam; ou como *unidade final*, ou seja, uma relação entre as faculdades com vistas a uma finalidade interna das mesmas.

A primeira hipótese poderia ser confirmada através do quadro de exposição das faculdades onde Kant divide as faculdades gerais do ânimo em *faculdade-de-conhecimento*, *sentimento de prazer e desprazer*, e *faculdade-de-desejar*. “O exercício de todas elas, porém, tem sempre por fundamento a faculdade-de-conhecimento”⁵⁵. A ambiguidade do termo “faculdade” poderia levar a tal equivocidade na redução de todas as faculdades a uma só. Porém, como foi dito ao início, *faculdade-de-conhecimento* também designa um uso superior, um acordo entre as faculdades superiores, que são: entendimento, juízo e razão. O próprio Kant adverte: “Por certo houve filósofos que pela profundidade de seu modo de pensar merecem, de resto, todo louvor, que procuraram explicar essa diferença [entre as faculdades] como apenas aparente e reduzir todas as faculdades à mera faculdade-de-conhecimento.” Porém, a tentativa “de introduzir unidade nessa diversidade de faculdades, é vã.”⁵⁶ Ainda que Kant tenha admitido na primeira *Crítica* a possibilidade de uma raiz comum às faculdades, não chega a afirmá-la peremptoriamente, mas se resguarda na dúvida: “Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento”⁵⁷. Esta raiz comum seria a faculdade da imaginação.

A segunda hipótese leva a pensar numa relação em que as faculdades não se subsumem a uma única, mas considera a possibilidade de uma vinculação finalística em seu uso. Esta relação, não de fundamento, mas de conexão para um fim comum, é a passagem que Kant procura, como via de mão única, da razão especulativa para a prática, do domínio da lei da natureza para o domínio da lei moral, do sensível ao suprassensível, ou melhor, da intervenção da liberdade no reino da necessidade. Assim, nessa perspectiva unidirecional do uso das faculdades, todas parecem concordar ou convergir para o uso prático da razão, para a destinação moral do homem. Pois “todo o cultivo de nossas

⁵⁵ KANT. *Primeira Introdução*, p. 297.

⁵⁶ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 41.

⁵⁷ KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. 34-5 [B 29].

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

faculdades tem de ter em vista o prático e unificar-se nele como em seu objetivo”⁵⁸, como adverte Kant ao início da terceira *Crítica*.

Não obstante, como foi observado, essa passagem não está garantida *a priori*, mas pela faculdade do juízo é apenas tornada possível. Há uma variação muito sutil na avaliação de Kant a esse respeito, da Primeira para a Segunda Introdução da terceira *Crítica*. Como observa Adriano Perin,

ao passo que a argumentação da Primeira Introdução sustenta que a faculdade do juízo de fato **estabelece** ou **deve estabelecer** uma passagem entre os domínios teórico e prático e, assim também, proporciona um **vínculo** entre eles, a argumentação da Segunda Introdução garante que a faculdade do juízo assegura não a passagem em si, mas sim a **possibilidade** da mesma.⁵⁹

Mas esta possibilidade de vinculação e passagem entre as faculdades com vistas à moralidade parece uma exigência da própria razão, como a faculdade que contém as idéias de unidade e finalidade; uma exigência de concordância interna, de não-contradição da razão, que se estenderia a uma exigência de unificação das demais faculdades. Pois “as antinomias coagem a contragosto a olhar para além do sensível e a procurar no suprassensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*; pois não resta nenhuma outra saída para fazer a razão concordar consigo mesma.”⁶⁰

Por outro lado, não se pode negar a autonomia das faculdades, postulada por Kant, senão acarretaria na dissolução da crítica. Ainda que se trate de “uma única e mesma razão” que opera de modo autônomo nos domínios teórico e prático, o abismo entre o sensível (domínio do teórico) e o suprassensível (domínio do prático) é inegável, e para a passagem, portanto, requer-se uma vinculação ulterior, realizada pela faculdade do juízo, que, ainda que não possua um domínio próprio e legisle somente para si mesma, torna ao menos possível lançar uma ponte sobre o abismo. Assim, a faculdade do juízo

⁵⁸ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p.5 1.

⁵⁹ PERIN. Por que Kant escreve duas introduções para a *Crítica da faculdade do juízo?*, p. 131. [negritos do autor]

⁶⁰ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 186.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

dá a si própria a lei com respeito aos objetos de uma complacência tão pura, assim como a razão faz com respeito à faculdade de apetição; e ela vê-se referida, quer devido a esta possibilidade interna no sujeito, quer devido à possibilidade externa de uma natureza concordante com ela, a algo no próprio sujeito e fora dele que não é natureza e tampouco liberdade, mas que, contudo, está conectado com o fundamento desta, ou seja, o supra-sensível no qual a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum (*gemeinschaftlichen*) e desconhecido.⁶¹

Permanece o problema de como é encontrada uma unidade das faculdades de modo que constituam um sistema e não um mero agregado. Afirmar tacitamente que elas provêm de uma mesma raiz poderia conduzir a afirmações metafísicas que ultrapassam os domínios da razão. Por isso Kant chega a apontar para a possibilidade de uma união prévia, *a priori*, mas que não pode ser completamente descortinada, pois jaz em um fundamento obscuro e desconhecido. Apesar de seu caráter abstruso, a unidade sistemática das faculdades designa sua articulação segundo um princípio comum.

De acordo com Valério Rohden: “Cada sistema (digamos, o sistema teórico, o sistema prático, o sistema estético) está articulado segundo uma ideia. Mas o conhecimento humano parece ser o grande sistema em que todos os sistemas se articulam entre si”⁶², pois, como afirma Kant, “não só cada sistema está por si articulado segundo uma ideia, mas também todos eles estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano.”⁶³

Assim, se o sistema do conhecimento humano pode ser identificado com a *faculdade-de-conhecimento* superior, que unifica entendimento, razão e juízo, e assim unifica os demais sistemas (teórico, prático e estético), então haveria uma convergência ou uma ideia reguladora comum para todas as faculdades, e o ânimo, como força vital, seria o conjunto de todas elas, a unidade sistemática dos demais sistemas. Mas ainda resta saber qual a forma da unidade entre as faculdades, como elas se vinculam, como se unificam, quais acordos e desacordos se estabelecem, como se articula o sistema, se desde um todo prévio regulativo de todas as atividades, como uma legislação sob a qual as outras se exercem, ou se cada vinculação tem sua própria legalidade; ademais, não se

⁶¹ *Ibidem*, p. 198.

⁶² ROHDEN. A Função Transcendental Do *Gemüt* Na *Crítica Da Razão Pura*, p. 18.

⁶³ KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. 406 [B 863].

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

resolveu como realizar a passagem do teórico para o prático, apenas indicado pela experiência do sublime.

Que a faculdade do juízo torne possível tal operação não se pode depreender a partir disso que ela seja o fundamento comum das demais faculdades, bem como que a imaginação seja a raiz comum entre entendimento e sensibilidade: não é fundamento, é ponte. Para Kant, isto permanece obscuro, insondável, um fundamento abissal, que permite a delimitação crítica dos limites das faculdades e sua vinculação sistemática.

Contudo, subjaz o abismo.

Bibliografia

ARENDDT, H. *Lições sobre filosofia política em Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1991.

FIGUEIREDO, V. de A. *Os três espectros de Kant. O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, nº 18, pp. 65-100, 2004.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Illuminuras, 2006.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1980.

KANT, I. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PERIN, A. *Por que Kant escreve duas introduções para a crítica da faculdade do juízo?. Kriterion*, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, p. 129-147, Junho, 2010.

ROHDEN, V. *A função transcendental do Gemüt na Crítica da razão pura. Kriterion*, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, p. 7-22, Junho, 2009.

SANTOS, J. H. *O lugar da Crítica da faculdade do juízo na filosofia de Kant. Kriterion*, Belo Horizonte, v. 38, n. 95, pp.73-91, Junho, 1997.

**sublime abismo:
os limites das faculdades no sistema crítico kantiano**

TERRA, R. R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

SOBRE A ORIGINALIDADE DO ARGUMENTO DO SONHO CARTESIANO

Maíra de Souza Borba¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é tentar compreender a inovação cartesiana presente no argumento do sonho, esclarecendo seu escopo, seu objetivo e suas possíveis origens céticas. Para tanto, faz-se necessária a comparação entre o argumento cartesiano e aqueles apresentados por filósofos anteriores a ele, na tentativa de esclarecer suas semelhanças e diferenças, e compreender em que medida Descartes se apropria de elementos provenientes do ceticismo. Concluímos que a mais provável inspiração cartesiana seja Montaigne, e que essa influência é mais evidente no *Discurso* que nas *Meditações*.

Palavras-chave: Descartes; Ceticismo; Argumento do sonho; Originalidade.

ABSTRACT: The aim of this article is to try to understand the Cartesian innovation present in the dream argument, clarifying his scope, his purpose and his skeptical origins. Therefore, it is necessary to compare the Cartesian argument and those presented by philosophers before him, in an attempt to clarify the similarities and differences, and understand how Descartes reappropriates elements from the skepticism. We conclude that the most likely Cartesian inspiration is Montaigne, and that this influence is most evident in the *Discourse* than in the *Meditations*.

Keywords: Descartes; Skepticism; Dream argument; Originality.

René Descartes (1596-1650) é sem dúvida um dos mais importantes filósofos da modernidade. Forte influência na história da filosofia, Descartes é reconhecido como o pai do racionalismo. Contudo, ainda que o racionalismo seja de fato um traço marcante da filosofia cartesiana, em sua busca por estabelecer os princípios inabaláveis da filosofia, Descartes recorre a elementos céticos. Obviamente, chamar Descartes de cético seria um exagero, mas de acordo com seu método, como não se pode apenas reformar a filosofia,

¹ Recém Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais em co-tutela com a Université Paris I - Panthéon Sorbonne. Professora adjunta da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. email: maira.borba@ufms.br.

deve-se reconstruí-la em bases sólidas, a destruição de tudo que se conhecia em termos filosóficos e de todos os preconceitos do senso comum se mostra necessária. Tal objetivo só pode ser cumprido por intermédio de uma dúvida cética, a mais radical e abrangente possível.

A dúvida apresentada por Descartes busca elementos nos céticos e alguns de seus argumentos são encontrados tanto nos antigos quanto nos renascentistas. Todavia, há argumentos que lhes parecem originais, e que, ainda que possam ter se inspirado nos céticos, não são integralmente encontrados neles. Muito se discute a esse respeito, pois é difícil determinar quais foram de fato as influências de Descartes e se, o seu objetivo, ao fim dogmático, modificaria até mesmo o sentido da dúvida. A possível originalidade da dúvida cartesiana não é consenso entre os historiadores da filosofia, há, por exemplo, quem acredite na presença até mesmo do Deus enganador, argumento cartesiano mais radical, nos antigos². Contudo, é importante salientar que a empreitada cartesiana, ainda que muito influenciada pelo ceticismo, possui traços de originalidade que ultrapassam os argumentos céticos em si mesmos, não sendo apenas na formulação desses argumentos que reside a sua novidade, mas todo o seu contexto que difere radicalmente daquele dos céticos anteriores a Descartes.

Dentre os argumentos expressos pelo filósofo em sua dúvida, um especial chama nossa atenção: o argumento do sonho. Fundamental no processo da dúvida cartesiana, ele é um clássico da história da filosofia que já foi apresentado de diferentes formas por diversos filósofos. A princípio, é um argumento cético que coloca em dúvida as percepções dos sentidos ou o conhecimento que podemos ter das coisas. Um argumento epistemológico já apresentado por Platão, Sexto Empírico, Montaigne, entre outros. Entretanto, ao ser apresentado por Descartes o argumento ganha uma nova dimensão, uma face até então desconhecida, ou inexplorada é revelada pelo filósofo: a sua capacidade de questionar a existência do mundo exterior. Descartes expõe o argumento do sonho nas *Meditações* da seguinte maneira:

Em verdade com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentando junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo

² GOUIER (1999); GROARKE (1984); PORCHAT (1994).

este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonhos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo. Sonhemos, portando, e que aquelas coisas particulares – que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, estendemos a mão e coisas semelhantes – não são verdadeiras e talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo.³

A partir desse argumento, Descartes alcança outro patamar com sua dúvida, ela deixa de lado um ceticismo de propriedade e dá lugar a um ceticismo existencial. Nesse ponto, fica expressa, pela primeira vez, a radicalidade da dúvida que Descartes pretendia empreender.

A princípio, defendemos que o argumento do sonho de Descartes é diferente daqueles apresentados por seus predecessores, pois somente em Descartes ele ganha o poder de questionar a existência do mundo exterior. Todavia, é necessário analisar as versões que lhe são anteriores para chegarmos a uma conclusão definitiva sobre o assunto. Para tanto, tomaremos como exemplo os argumentos expostos por Platão (*Teeteto*), Sexto Empírico (*Esboços do Pirronismo*), Cícero (*Academica*) e Montaigne (*Apologia*), que são os que nos parecem mais relevantes.

I

Começaremos, portanto, por Platão que, embora não seja propriamente um cético, apresenta em seus diálogos elementos que serão caros ao ceticismo. Em seu *Teeteto*, Platão expõe, por meio das palavras de Sócrates, um exemplar do argumento do sonho que se insere no contexto de uma discussão sobre a doutrina de Protágoras, segundo a qual toda percepção seria verdadeira⁴. Ele seria, a princípio, um exemplo de possível questionamento feito à tese defendida por Protágoras, pois provaria a existência de

³ DESCARTES. *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 25 (AT, VII, 19).

⁴ Em linhas gerais, podemos dizer que Protágoras defendia um relativismo segundo o qual o homem seria a medida de todas as coisas.

percepções falsas. Entretanto, Sócrates pretende demonstrar ali justamente o contrário, revelando que nas duas situações é possível que tenhamos percepções verdadeiras. Assim, se válida, momentaneamente, a teoria de Protágoras, pois sonho e vigília teriam seus objetos próprios de percepção, determinados pela condição do sujeito cognoscente.

Sócrates: [...] Ainda não falamos dos sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações. Como bem sabes, a opinião unânime é que todos esses casos concorrem para refutar a doutrina exposta agora mesmo (aquela de Protágoras), visto se revelarem de todo ponto falsas em tais casos nossas sensações, e muito longe de serem as coisas como se nos afiguram, nada, pelo contrário, existe tal como parece.

Teeteto: Só dizes a verdade, Sócrates.

Sócrates: Se é assim, meu filho, que novo argumento poderá aduzir quem diz que a sensação é conhecimento e que o que parece a cada um de nós é para todos precisamente como parece ser?

Teeteto: Sinto-me acanhado, Sócrates, de declarar que não sei como responder [...] mas para dizer a verdade, não poderei contestar que os loucos e os sonhadores não formam, de fato, opiniões falsas, como no caso de se imaginarem deuses os primeiros, ou de pensarem os outros, durante o sonho, que têm asas e que podem voar.

Sócrates: E não te ocorre, também, outra objeção no que respeita ao sono e a vigília?

Teeteto: Qual?

Sócrates: A que, a meu ver, já debes ter ouvido com frequência, sobre o argumento decisivo que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se nesse momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados e entretidos a conversar?

Teeteto: Em verdade, Sócrates, sinto-me indeciso na escolha do argumento, pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito em sonhos; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é admirável a semelhança com o que se passa no estado de vigília.

Sócrates: Como vêes, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou dormindo. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos estados sustenta nossa alma que são absolutamente verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo ponto diferente, mas em ambos os casos com igual convicção.⁵

⁵ PLATÃO, *Diálogos*, p. 58-50.

Desse modo, apesar de Sócrates lançar a questão a respeito da indistinguibilidade entre sonho e vigília, ela não chega a ser trabalhada no *Teeteto*, afirma-se que disputas a respeito do tema seriam possíveis, mas a questão é apenas indicada. Isso porque o objetivo platônico não é apresentar uma versão do argumento do sonho, mas antes mostrar sua insuficiência para questionar a doutrina de Protágoras, pois, como afirma Sócrates, uma pessoa acordada seria diferente da mesma pessoa dormindo, o que faz com que as percepções sofridas pela mesma pessoa em estados diferentes, gerem produtos distintos. Desse modo, o argumento do sonho não mostra que existem percepções falsas, mas que tanto as percepções ocorridas nos sonhos, quanto as ocorridas em vigília podem ser verdadeiras.

Ainda assim é importante notar que Platão aponta para a possibilidade de não sermos capazes de distinguir sono e vigília e de nossas representações parecerem verdadeiras, no momento em que ocorrem em ambos os estados, afirmando até mesmo que essa possibilidade seria “ouvida com frequência”, o que leva a crer que esse argumento já fosse conhecido na antiguidade clássica.

É difícil determinar ao certo se o argumento de Platão foi a fonte inicial do argumento do sonho empreendido posteriormente pelos céticos. É fato que seus escritos eram conhecidos na antiguidade e que os céticos antigos, assim como os modernos estavam familiarizados com a doutrina platônica. Contudo, por ser um elemento bastante pontual, presente em um texto específico, não se pode dizer necessariamente que ali se encontra a base do argumento lançado pelos céticos.

Já no caso de Sexto Empírico, o argumento do sonho se coloca em um contexto completamente cético. Após indicar os dez modos da suspensão do juízo de Enesidemo, Sexto passa a demonstrá-los lançando mão de diversos exemplos nos quais eles se aplicam. O argumento do sonho se insere no quarto modo, o das circunstâncias, que afirma que as nossas impressões a respeito das coisas podem variar de acordo com determinadas circunstâncias, ou, condições. Nesse caso, as condições dizem respeito ao sujeito cognoscente que quando sonha tem determinadas impressões que não ocorrem em vigília.

O sono e a vigília também suscitam impressões diferentes, já que nós não imaginamos no sono, ou quando dormimos, o que imaginamos quando estamos acordados, de maneira que a existência ou não existência das nossas impressões não é absoluta, mas relativa, de acordo com a nossa condição de sono ou vigília. Provavelmente, então, nos sonhos vemos coisas que, quando acordados, são irreais, ainda que não

totalmente irreais, pois elas existem nos nossos sonhos, assim como as realidades do estado de vigília existem, ainda que inexistentes nos nossos sonhos⁶. (Tradução nossa)⁷

É interessante notar que em momento algum se questiona o fato de não se poder distinguir entre sono e vigília, a distinção é, nesse caso, assumida por Sexto. O que ocorre na verdade é a comparação entre dois estados bem definidos: o do sono por um lado, e o da vigília por outro. O que não se pode definir é se as impressões que ocorrem em um estado são mais verdadeiras, ou reais, do que as que ocorrem no outro. Do mesmo modo que quando sonhamos temos impressões que são irreais se comparadas ao estado de vigília, as impressões que temos quando acordados não ocorrem nos sonhos. Embora, o foco desse argumento seja completamente diferente do questionamento lançado por Platão no *Teeteto*, pois sua intenção é lançar uma dúvida cética e não corroborar a doutrina de que toda percepção é verdadeira, o resultado acaba por não ser tão distinto assim. Em ambos os casos o que fica determinado é a possibilidade de as percepções que temos nos sonhos serem tão verdadeiras quanto as que temos em vigília. Diante de duas condições distintas, não se pode afirmar que uma seja melhor ou mais verdadeira que a outra, mas sabe-se que são condições distintas e pode-se distingui-las claramente, o que, como veremos adiante, não ocorrerá em Descartes.

Annas e Barnes, em seu livro *The modes of scepticism*⁸, apontam para uma diferença entre os argumentos de Platão e Sexto, afirmando a maior proximidade de Descartes com o argumento apresentado por Platão. De acordo com os autores:

O enigma de Sexto e o enigma do Platão são distintos. Platão, como Descartes, pergunta-se como conseguimos saber quando estamos dormindo ou acordados, ou como distinguimos entre aparências do sono e aparências da vigília – Descartes parece sugerir que *se* ele pudesse saber se ele estava acordado ou não, *ai* ele poderia julgar se estava ou não realmente sentado na frente do fogo. Sexto, por outro lado, tacitamente assume que podemos distinguir entre as aparências do sono e as aparências da vigília, e ele argumenta que mesmo se sabemos

⁶ “Sleeping and waking, too, give rise to different impressions, since we do not imagine in sleep, nor when asleep what we imagine when awake; so that the existence or non-existence of our impressions is not absolute but relative, being in relation to our sleeping or waking condition. Probably, then, in dreams we see things which to our waking state are unreal, although not wholly unreal; for they exist in our dreams, just as waking realities exist although non-existence in dreams.”

⁷ EMPIRICUS. *Outlines of scepticism*, p. 104.

⁸ ANNAS; BARNES. *The modes of scepticism*.

que estamos acordados, nós não conseguimos dizer se estamos ou não realmente sentados na frente do fogo. Pois, por que deveríamos preferir as aparências do estado de vigília às aparências do sono?⁹ (Tradução nossa)¹⁰

De fato, Platão levanta a hipótese de não se poder distinguir sono e vigília, mas não é nessa possibilidade que seu argumento irá se amparar. É apenas uma maneira de introduzir os questionamentos existentes no que diz respeito a essa comparação. O que Platão faz de fato é demonstrar que em ambos estados podemos ter percepções verdadeiras, o que, nesse aspecto, o aproxima mais dos pirrônicos que de Descartes.

Ainda entre os antigos, encontramos em Cícero uma nova expressão desse argumento. Nos *Academica*, o argumento do sonho também se coloca de uma forma que inicialmente não se questiona propriamente a distinção entre sono e vigília. Assume-se que possamos reconhecer essa distinção. Todavia, o que não seria correto é afirmar que as representações que temos dormindo sejam mais fracas que aquelas que temos acordados:

A sua afirmação foi de que as representações vistas por pessoas adormecidas, ébrias e loucas são mais fracas do que aquelas vistas por pessoas acordadas, sóbrias e sãs. Como? (...) Como se alguém pudesse negar que um homem tenha, acordado, pensamentos com os quais ele sonhou (...). Mas não é esse ponto que está em questão; o que estamos perguntando é como se aparentavam essas coisas no momento em que foram vistas¹¹. (Tradução nossa)¹².

A princípio o argumento se parece bastante com aquele de Sexto, mas por se colocar num contexto onde o objetivo é derrubar a impressão cataléptica dos estóicos, dá-

⁹ “Sextus’ puzzle and Plato’s puzzle are distinct. Plato, like Descartes, wonders how we can tell whether we are asleep or awake, or how we can distinguish between sleeping appearances and waking appearances. (Descartes seems to imply that *if* he could tell whether or not he was awake, *then* he could judge whether or not he was really sitting in front of the fire.) Sextus, on the other hand, tacitly assumes that we can distinguish between sleeping appearances and waking appearance, and he argues that even if we know that we are awake, we cannot tell whether or not we are really sitting in front of the fire. For why should we prefer waking appearances to sleeping appearances?”

¹⁰ ANNAS; BARNES. *The modes of Scepticism*, p. 86.

¹¹ “Your assertion was that presentations seen by people asleep and tipsy and mad are feebler than those of persons awake and sober and sane. How? (...) As if anybody would deny that a man has woken up thinks that he has been dreaming (...) But there is not the point at issue; what we are asking is what these things looked like at the time when they were seen.”

¹² CÍCERO. *Academica*, p. 88.

se mais importância ao fato de que no momento em que se sonha, as impressões que temos nos parecem verdadeiras. Assim, para Cícero e para os acadêmicos, ainda que as impressões que temos no estado de vigília fossem mais verdadeiras que aquelas dos sonhos, ainda que isso fosse comprovado, só poderíamos saber disso no momento em que acordamos, pois enquanto estamos no sonho, nossas impressões ali presentes nos parecem tão ou mais verdadeiras que aquelas da vigília. Ao fim das contas, Cícero acaba por não estar tão próximo de Sexto quanto parece a princípio, pois afirma a dificuldade de, no momento em que se sonha, fazer a distinção entre sono e vigília, fazendo disso o foco de seu argumento.

Embora Cícero não dê o mesmo salto que Descartes dará posteriormente, ele deixa o caminho aberto para que isso aconteça. Ao afirmar que no momento do sonho as impressões parecem tão verdadeiras como aquelas que temos no momento da vigília, Cícero fica a um passo de afirmar a possibilidade, levantada por Descartes, de tudo ser um sonho, pois se no momento em que sonhamos, não somos capazes de fazer a distinção, é possível que saíamos de um sonho e entremos em outro sucessivamente de modo a nunca podermos distinguir. Obviamente, não foi essa a conclusão de Cícero, ele acreditava que no momento em que se acorda do sonho a distinção entre sono e vigília passa a ser clara. Talvez até mesmo pelas preocupações que circundam a obra de Cícero e seu ceticismo, esse salto não fosse, naquele momento, possível. Mas, se Descartes encontrou elementos nos cétricos antigos para constituir seu próprio argumento do sonho, certamente foi em Cícero e não em Sexto.

Passando para os cétricos modernos, o argumento mais significativo se encontra na *Apologia de Raimond Sebond* de Montaigne e é expresso da seguinte maneira:

Os que comparam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos, nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo. Se ela dorme durante o sono cochila mais ou menos quando estamos acordados, em um e em outro caso, permanecemos nas trevas mais profundas. Durante o sono, não vemos com nitidez, mas acordados tampouco a perfeita claridade. (...) Recebendo a nossa razão e a nossa alma as ideias e os sentimentos que nascem em nós quando dormimos, e prestando-se a eles, como o faz com o que concebemos de

dia, como duvidar de que, em pensando e agindo, sonhamos? E estar acordado seja uma forma particular de sono¹³. (tradução nossa)¹⁴.

O argumento de Montaigne é, sem dúvida, o mais complicado, pois sua semelhança com aquele de Descartes é inegável, ainda que não sejam argumentos idênticos. O ato de comparar a vida a um sonho é inerente aos dois argumentos, mas novamente há uma diferença no que diz respeito ao enfoque dado por cada um. Montaigne insiste em comparar sono e vigília de modo a afirmar que as representações que temos nos dois estados são duvidosas, o movimento feito por ele no argumento do sonho consiste em, como fazem os antigos, equiparar sono e vigília no que diz respeito à validade de suas representações. A diferença é que ao invés de elevar o sono ao mesmo status da vigília, afirmando que as representações que temos quando dormimos podem ser tão verdadeiras quanto aquelas que temos quando acordados, Montaigne rebaixa as representações do estado de vigília àquelas dos sonhos, afirmando que nem dormindo, nem acordados nossas representações são suficientemente claras para nos revelar a verdade. Admite-se que a vida pode ser como uma espécie de sonho, mas isso é feito tendo em vista a obscuridade dos sonhos, não a sua irreabilidade. Além disso, Montaigne afirma que há uma diferença entre sono e vigília, essa diferença que parece ser conhecida e percebida por todos, embora, não seja uma grande diferença, como ele mesmo diz, não deixa de ser uma forma de distinguir entre um estado e outro. Não é o caso de não se saber se estamos acordados ou dormindo. A possibilidade aventada é de que a nossa vida seja como uma espécie de sonho, que os momentos em que estamos acordados sejam na verdade momentos de sono, não o mesmo tipo de sono que temos quando dormimos, mas um tipo particular de sono no qual, assim como no sono propriamente dito, não temos percepções claras das coisas. A diferença é que quando sonhamos estamos dispostos a

¹³ “Ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison, à l’aventure plus qu’il ne pensaient: Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultes, ne plus ne moins que quand elle veille. Mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes, que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive. Oui, comme de la nuit à l’ombre: là elle dort, ici elle sommeille – Plus et moins. Ce sont toujours ténèbres et ténèbres Cimmériennes. Nous veillons dormann, et veillant dormons, je ne vois pas si clair dans le sommeil. Mais quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. (...) Nous raison et nostre ame, recevant les fantasies et opinions qui luy naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu’elle faict celles du jour, pourquoy ne mettons nous en doubte si nostre penser, nostre agir, n’est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir.”

¹⁴ MONTAIGNE. *Essais*, p. 596.

admitir as impressões como falsas, o que não fazemos com frequência no que diz respeito às impressões da vigília.

A intenção de Montaigne é fornecer um argumento que coloque em dúvida as impressões do estado de vigília, o que o mantém no âmbito de um ceticismo de propriedades, não existencial. Para tanto, o filósofo inova no modo de comparar sono e vigília. Não se pode dizer que esse argumento seja semelhante aos que vimos anteriormente. Entretanto, ele ainda não é capaz de desempenhar o papel do argumento do sonho cartesiano. É um argumento forte e perspicaz, mas ainda não questiona a existência do mundo exterior.

O argumento cartesiano continua sendo mais radical, pois ao comparar a vida a um sonho, Descartes afirma não a simples possibilidade de nossas representações não corresponderem à realidade, mas a possibilidade de que não exista uma realidade, de que a vida não passe de ilusão, de que nenhuma de nossas representações corresponda à realidade pelo simples fato de não existir realidade, de não haver mundo exterior, de que tudo esteja apenas em nossa própria mente. A dúvida nesse caso não concerne às aparências, mas a própria existência das coisas. Ademais, Descartes se encontra numa situação em que ele se vê incapaz de distinguir entre sono e vigília. Se existe o estado de vigília, não há evidências que sejam capazes de nos levar a distinguir de forma clara e distinta em qual estado nos encontramos. Segundo Edwin Curley, a versão montaigneana do argumento do sonho difere da de Descartes justamente nesse ponto, pois Montaigne privilegia as experiências mais vívidas, o que seria negado por Descartes.

A possibilidade de que Descartes tenha sido influenciado pelo argumento cunhado por Montaigne existe, pois há ali uma comparação entre sono e vigília que pode abrir a possibilidade de que não exista realidade. Não é de fato o que Montaigne propõe, mas ao analisar o argumento, alguém que tivesse em mente um ceticismo mais radical, que tivesse a intenção de gerar um novo grau de dúvida, esse alguém poderia ser capaz a partir de ali extrair elementos que servissem ao seu propósito.

Charles Larmore¹⁵ defende que é de fato em Montaigne que Descartes encontra o seu argumento do sonho. De acordo com o autor, o argumento do sonho cartesiano não é em si, propriamente inovador, pois a novidade cartesiana presente na primeira Meditação não estaria na dúvida, mas na intenção com a qual ela é colocada e no seu papel de

¹⁵ LARMORE, C. *Scepticism*.

desacreditar a concepção de conhecimento de Aristóteles e ao mesmo tempo mostrar a imunidade da sua própria concepção de conhecimento frente ao ceticismo. Embora Larmore defenda que Montaigne, na maior parte do tempo, não estende a dúvida ao mundo exterior, ele acredita que, em algumas passagens, o filósofo parece recair nesse tipo de dúvida. Assim, ainda que o argumento do sonho na *Apologia* não desempenhe esse papel, o autor levanta a possibilidade de que de alguma forma Montaigne tenha enxergado essa possibilidade, mesmo que não a tenha explorado, o que pode ser fruto do seu próprio ceticismo, que tinha uma preocupação prática e era visto por ele como um modo de vida. Nas palavras de Larmore:

Tipicamente, ele (Montaigne) questionava se as coisas são realmente como as recebemos, e não se existem, em absoluto, coisas externas. Em uma passagem perto do fim de *Apologia*, contudo, ele assimilou aparências a impressões (paixões) que estão localizadas nos nossos sentidos, que se distinguem de objetos e que teriam que ser comparadas a objetos, se se admitisse o conhecimento de objetos. Aqui a terceira interpretação, que limita as aparências somente ao estado mental do sujeito, é apropriada. Neste ponto, o ceticismo dele seria estendido, como o de Descartes, à existência mesmo do mundo exterior. No entanto, o ceticismo de Montaigne não era, em geral, tão radical quanto o de Descartes. Em regra, ‘aparências’ significava a maneira como as coisas aparecem, provavelmente porque ele considerava o ceticismo um modo de vida, o que seria difícil de sustentar se fosse suspenso o juízo sobre a existência de tudo que está além da própria mente.¹⁶ (Tradução nossa)¹⁷

Paganini¹⁸ também acredita que o ceticismo de Montaigne difere do dos antigos no que diz respeito ao questionamento da existência do mundo exterior e que, embora ele não alcance o patamar cético que Descartes alcançará mais tarde, ele representa um passo necessário, uma espécie de meio termo entre os antigos e Descartes. De acordo com o autor, a partir de elementos encontrados nos antigos, como Sexto, Montaigne reorganiza

¹⁶ “Typically, he (Montaigne) questioned whether things are indeed as we receive them, and not whether there are any external things at all. In one passage near the end of the *Apologie*, however, he equated ‘appearances’ with ‘impressions’ (*passions*) which are located in our senses, which are different from objects, and which would have to be compared with objects, if there were to be knowledge of objects. Here the third interpretation, which limits appearances to one’s own mental states, is appropriate. At this point, his skepticism extended, as would Descartes’s, to the very existence of the external world. However, Montaigne’s skepticism was for the most part not as radical as Descartes’s. As a rule, ‘appearances’ meant the way things appear, probably because he considered skepticism as a way of life, which would be difficult to sustain, if judgement were suspended about the existence of everything besides one’s own mind.”

¹⁷ LARMORE. *Scepticism*, p. 1148.

¹⁸ PAGANINI. *Skepsis: Le debat des Modernes sur le Scepticism*.

a questão cética por meio da disputa, que opôs estóicos, neo-acadêmicos e pirrônicos, a respeito do valor de verdade da representação (*fantasie*). Tendo esse debate como ponto de partida, Montaigne teria, à luz das interpretações de Sexto, alcançado esse meio termo.

Montaigne não faz nada além de encontrar o verdadeiro fundo cético que se esconde sob as aparências do dogmatismo negativo típico da Nova Academia. Ao eliminar a demarcação dos estóicos – e, antes deles, dos aristotélicos – entre estados normais e anormais, e entre sonho e vigília, o cético torna impossível a apreensão da verdade objetiva. O que resulta disso é um subjetivismo marcado por um traço fenomenista muito forte, segundo o qual a única realidade que é diretamente acessível ao sujeito é constituída de suas próprias representações, sem que exista nenhum acesso direto à realidade externa¹⁹. (Tradução nossa)²⁰.

Assim, sono e vigília se encontram em pé de igualdade quanto ao valor das representações que eles dão dos objetos. Isso devido ao fato de serem causas produtoras de representações que se resumem aos fenômenos próprios ao sujeito e distintos da realidade.

II

Até agora, falamos das possíveis relações entre o argumento do sonho de Descartes e aqueles dos céticos que lhes foram anteriores. Entretanto, o próprio Descartes nos apresenta duas versões distintas do argumento, uma no *Discurso do método* e uma nas *Meditações*, o que faz com que o argumento do sonho cartesiano seja alvo de muitas controvérsias entre os comentadores. Grande parte deles acredita que o argumento do *Discurso* questiona claramente a existência do mundo exterior, sendo, portanto,

¹⁹ “Montaigne ne fait que rejoindre le fond sceptique véritable qui se cache sous les apparences de dogmatisme négative typique de la Nouvelle Académie. En brouillant la démarcation des stoïciens, et avant eux des aristotéliens, entre états normaux et anormaux, ainsi qu’entre le rêve et la veille, le sceptique rend impossible l’appréhension de la vérité objective. Il en résulte un subjectivisme marqué d’une empreinte phénoméniste très forte, selon laquelle la seule réalité qui est directement accessible au sujet est constituée de ses propres représentations, sans qu’il y ait aucun accès direct à la réalité externe.”

²⁰ PAGANINI. *Skepsis*, p. 35.

metafísico. Na contramão, encontra-se Ferdinand Alquié²¹, que apresenta uma teoria que embora, possa ser questionada em vários pontos, nos parece mais plausível a respeito dessa questão.

Vimos anteriormente como o argumento se apresenta nas *Meditações*, vejamos agora sua formulação presente no *Discurso*.

E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. (...) Pois, de onde sabemos que os pensamentos que ocorrem em sonhos são mais falsos do que os outros, se muitos não são amiúde menos vivos e nítidos²².

No *Discurso*, a formulação do argumento não é tão precisa como nas *Meditações* o que abre a possibilidade de Descartes não ter ali enxergado o potencial desse argumento ou de não ter sabido utilizá-lo de forma precisa. Lendo cuidadosamente o argumento presente nessa obra não é difícil perceber a diferença dele em relação ao outro. Ali, Descartes parece permanecer no campo da verdade e da falsidade, não da existência. Ele afirma não ser possível afirmar que os pensamentos que temos nos sonhos são mais falsos que os que temos na vigília (como o senso comum tende a compreender). Assim, sono e vigília são equiparados de modo a não se poder afirmar a veracidade de um e a falsidade do outro. Pode ser que nenhum pensamento seja verdadeiro, ou seja, que nenhum tenha correspondência com a realidade, ainda assim, supõe-se a existência de uma realidade que sirva como critério de verdade aos pensamentos. Não se coloca a possibilidade de não haver sequer essa realidade. Pelo menos essa possibilidade não aparece explicitamente no texto. O que não exclui totalmente a possibilidade de Descartes já possuir um pensamento metafísico naquela época, talvez sua real intenção fosse realmente de questionar a existência do mundo exterior e, ao colocar a possibilidade de tudo ser falso, ele queira dizer que possa não existir nada, mas lendo esse trecho do *Discurso*, sem se pensar nas *Meditações*, é difícil se chegar a essa conclusão.

²¹ ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

²² DESCARTES. *Discurso*, p. 46 (AT, VI, 32).

Ferdinand Alquié tem uma interpretação interessante a esse respeito, que se encontra no interior de uma tese segundo a qual há uma evolução no pensamento de Descartes que culmina na descoberta metafísica do homem que só ocorre inteiramente nas *Meditações*. Segundo Alquié, o argumento do sonho apresentado no *Discurso* seria limitado. De acordo com o autor, não é estabelecida nenhuma distinção fundamental entre sonho e vigília, “a oposição aqui [no *Discurso*] se dá entre ideias claras e ideias confusas, a verdade é situada no plano das essências e das relações, nenhum problema existencial é verdadeiramente colocado em jogo”²³. Além disso, para Alquié, o contexto da obra favorece sua interpretação, pois as preocupações cartesianas nesse momento não eram metafísicas, mas científicas. Interpretação, esta, que o autor apoia principalmente nas cartas pessoais de Descartes, nas quais não há indícios, até o momento do *Discurso*, de grandes preocupações metafísicas. Enfim,

A dúvida do *Discurso* não é metafísica nem pelas razões que ela invoca (porque ela não repousa sobre a hipótese de um Deus enganador, mas sobre o fato do erro) nem por seu objeto (porque a existência do Mundo exterior não é colocada em questão, e então não será estabelecida em seguida). Ela se porta apenas sobre as verdades de ordem científica, sobre as relações²⁴. (Tradução nossa)²⁵

Por outro lado, Enéias Forlin²⁶ acredita que há dúvida metafísica no *Discurso* e é justamente o argumento do sonho que desempenha esse papel. Segundo o autor,

A julgar, pois pela posição que o argumento do Sonho ocupa no *Discurso*, parece correto concluir que ele possui uma função algo distinta daquela que lhe cabe nas *Meditações*. Se fizermos um balanço dos resultados que o *Discurso* apresenta até o momento da introdução do argumento dos Sonhos, perceberemos o seguinte: de um lado, existe um ataque ao conhecimento sensível que ocorre no interior da esfera da experiência sensível, não transcendendo, pois, essa experiência para atacá-la como um todo; de outro lado, existe um ataque ao conhecimento matemático que se opera no interior da esfera da

²³ “L’opposition est ici celle des idées claires et des relations, nul problem existenciel n’est vraiment mis en jeu.” ALQUIÉ. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 149.

²⁴ “Le doute du Discours n’est métaphysique ni par les raison qu’il invoque (car il ne repose pas sur l’hypothèse d’un Dieu trompeur, mais sur le fait de l’erreur) ni par son objet (car l’existence du Monde extérieur n’y pas mise en question, et donc n’aura pas à être établie par la suite). Il ne porte que sur des vérités d’ordre scientifique, sur des relations.”

²⁵ ALQUIÉ. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, p. 147.

²⁶

experiência intelectual, não transcendendo, portanto, essa própria esfera para questioná-la como um todo. Resta, pois, uma dúvida metafísica que ataque a base mesma da experiência sensível, questionando a própria legitimidade da percepção sensível, e uma dúvida metafísica que ataque a base mesma do conhecimento matemático, questionando a própria legitimidade da percepção intelectual. Tal parece ser, portanto, a função que o argumento do Sonho desempenha no *Discurso*²⁷.

Como podemos perceber o tema é realmente bastante controverso e passível de diversas interpretações. Entretanto, uma estrita análise dos textos não é capaz de nos levar a decidir entre as duas interpretações. Nem mesmo recorrendo ao contexto, como faz Alquié, a questão se mostra mais clara. A nossa sugestão é que se recorra aos céticos para tentar encontrar uma solução para o problema. Nesse caso, mais especificamente a Montaigne, que nos parece desempenhar um papel fundamental no que tange a diferença entre os argumentos do sonho presentes em Descartes.

Como já vimos, há algumas tentativas de aproximar o argumento de Montaigne àquele de Descartes, mas elas nos parecem um pouco exageradas. Entretanto, esse exagero se apresenta de forma evidente no caso da comparação com o argumento das *Meditações*, pois ali vemos claramente o questionamento da existência do mundo exterior por meio da possibilidade de que, a partir do momento em que não se pode distinguir ao certo sono e vigília, tudo pode não passar de sonho. Caso façamos essa comparação com o argumento presente no *Discurso* dá-se nova luz a discussão.

No *Discurso do método*, Descartes lança o argumento do sonho como o último grau da dúvida, questionando não a possível distinção entre sono e vigília, mas a possibilidade de que as mesmas coisas que acontecem em vigília possam acontecer nos sonhos. Há uma equiparação entre os dois estados em termos de conteúdo, o que nos leva a ideia de que o conteúdo de um não é mais verdadeiro que o de outro. Embora ele coloque também essa possibilidade em termos de falsidade, afirmando que os pensamentos dos sonhos não são mais falsos que aqueles da vigília, o que pode sugerir que tudo seja falso, isso não é feito necessariamente em termos de existência. Se observarmos o argumento de Montaigne perceberemos que ele segue a mesma linha de raciocínio, fazendo um movimento de equiparação entre sono e vigília que tem como mérito elevar a vigília ao patamar que normalmente damos ao sono e não o contrário, ou seja, Montaigne supõe

²⁷ FORLIN. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, p. 88-89.

que a vigília é como uma espécie de sonho, pois não nos oferece demonstrações claras sobre como as coisas seriam na realidade. Ainda assim, a possibilidade de tudo ser um sonho e de não haver realidade não é exposta de forma suficientemente clara para podermos afirmar que o filósofo lança a dúvida sobre a existência do mundo exterior.

A nossa hipótese é de que Descartes tenha sim, sido influenciado por Montaigne, tendo visto no argumento de seu antecessor a semente da dúvida sobre o mundo exterior. Desse modo ele constrói seu próprio argumento, da forma como é exposto no *Discurso*, acreditando estar ali presente a mesma dúvida radical que ele vira outrora no argumento de Montaigne. Entretanto, o argumento do *Discurso* não causa o efeito esperado, embora ele possua o germe da dúvida radical, ele não é ali bem explorado e explicitado. Sendo assim, há uma modificação do argumento que ocorrerá nas *Meditações*, tendo em vista dar-lhe uma expressão mais clara e radical. Ali a dúvida sobre a existência do mundo exterior é colocada de maneira clara, definitiva e estonteante, de forma tal que somos todos arrebatados por ela e chegamos a nos perguntar se estamos dormindo e se a vida não passa de um sonho. Assim como há na passagem do *Discurso* para as *Meditações* uma modificação no que tange a formulação do *cogito*²⁸, haveria uma modificação no que concerne ao argumento do sonho. A diferença é que, ao lermos o argumento presente nas *Meditações* passamos a ter a impressão de que o argumento do *Discurso* lhe é semelhante e atinge os mesmos objetivos, o que não ocorre no caso do *cogito*, cuja modificação é sempre notada.

Há também a possibilidade de que Descartes não tenha sido suficientemente claro no *Discurso* propositadamente, pois uma dúvida tão radical não era para os leigos e como o *Discurso* havia sido escrito em francês, não seria prudente expor ali de forma evidente a dúvida a respeito do mundo exterior. Deste modo, Descartes teria assim como Montaigne, apresentado nesse argumento apenas o germe da dúvida radical. A diferença é que ao contrário de Montaigne, Descartes estaria consciente desse fato. Tal

²⁸ Enquanto no *Discurso* o *cogito* apresenta sua forma mais conhecida “cogito ergo sum” (penso, logo existo), nas *Meditações* ele passa a ser “eu sou, eu existo”. Essa mudança é, geralmente, explicada, normalmente, como sendo uma forma mais clara de apresentar o *cogito*, evitando com que ele pareça um silogismo, como muitos pensaram devido à formulação presente no *Discurso*. Nesse caso, não haveria uma mudança de conteúdo, apenas de forma. Há quem discorde dessa interpretação, como Ferdinand Alquié (2000), que defende uma mudança de conteúdo intimamente ligada ao teor da dúvida, que, no caso do *Discurso*, não seria metafísica.

possibilidade é corroborada pelo próprio Descartes que afirma em seu prefácio das *Meditações* não ter sido possível expor no *Discurso* uma dúvida tão radical.

De modo breve já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos preciosos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar. Pois parecem-me de uma importância tal que julguei necessários agendá-las mais uma vez. E para as explicar, sigo um caminho tão pouco praticado e distante do uso comum que não estimei fosse útil ensiná-lo mais amplamente, em um escrito em francês, dado indistintamente a leitura de todos, por receio de que também os espíritos fracos pudessem crer que teriam de nele ingressar²⁹.

Embora esse trecho não seja uma prova determinante desse tipo de interpretação, é um elemento que nos ajuda a pensar com mais cuidado nessas possibilidades, já que o próprio Descartes afirma ter se limitado no *Discurso* devido às circunstâncias.

Conclusão

A aproximação entre Montaigne e Descartes não é nenhuma novidade, vários autores apontam para esse fato. Étienne Gilson, por exemplo, em seu *Commentaire historique* do *Discurso* indica diversas reminiscências dos *Ensaaios* no texto cartesiano de 1637 e afirma não só a diferença do argumento do sonho presente no *Discurso* daquele das *Meditações*, mas também sua semelhança com as razões céticas de duvidar que inspiraram tantos autores no Século XVI: aquelas de Montaigne, Charron, Sanchez e La Mothe Le Vayer. De acordo com Gilson, o argumento das *Meditações* seria mais forte que aquele presente no *Discurso*, aonde Descartes não tinha a intenção de trazer nenhuma novidade no que concerne às razões de duvidar. Assim, o argumento do sonho presente no *Discurso* poderia ser semelhante ao de Montaigne, e diferente daquele das *Meditações*.

Obviamente, o que lançamos aqui são apenas hipóteses, pois se baseia numa possível intenção de Descartes, o que não pode ser facilmente demonstrado. Todavia,

²⁹ DESCARTES. *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 209 (AT, VII, 7).

acreditamos que é uma possibilidade plausível, capaz de explicar as inúmeras controvérsias causadas pelo argumento do sonho.

Bibliografia

CHARRON, P. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

CÍCERO. *Academica*. Tr. H. Rackham London: Harvard University Press, 1994.

DESCARTES, R. *Oeuvres*. Paris: J. Vrin, 1974. 11 v.

_____. Tr. LEBRUN, G. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Bordas, 1988. 3 v.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. São Paulo: Edições Cemodecon: IFCH - UNICAMP, 1999.

MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

SEXTUS, E. *Outlines of scepticism*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000.

ANNAS, J.; BARNES, J. *The modes of Scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge: University Press, 1985.

BURNYEAT, M. Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed. *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 90, n.1, p. 3-40, 1982.

FINE, G. Descartes and Ancient Skepticism: reheated cabbage? *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 109, n. 2, p. 195-234, abril 2000.

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

GARBER, D. Semel in vita: the scientific background to Descartes's Meditations. In RORTY, A. (ed.). *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: The University of California Press, 1986. p. 82-116.

GILSON, E. *Commentaire historique du Discours de la Méthode*. Paris: J. Vrin, 1947.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.

GROARKE, L. Descartes' first Meditation: something old, something new, something borrowed. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v.22, n. 3, p. 281-301, 1984.

- LARMORE, C. Scepticism. In GARBER, Daniel; AYERS, Michael (eds). *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. 1st pbk. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2v. 2003.
- LENNON, T. *The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism*. Leiden: Brill, 2008.
- MAIA NETO, J. R. O ceticismo na primeira metade do século XVII e a tradição cética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 97, p. 23-38, 1998.
- _____. Descartes e os céticos do seu tempo. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires, v. 27, n 1., p. 59-80, 2001.
- PAGANINI, G. *Skepsis: le debat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.
- POPKIN, R. H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- _____. *The history of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PORCHAT, O. Ceticismo e Mundo Exterior. In PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RODIS-LEWIS, G. Montaigne, Charron, Descartes et le doute. In FAYE, E. (ed.). *Descartes et la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 79-85.

A GLÓRIA EM MONTAIGNE, DESCARTES E HUME

Marcelo Fonseca de Oliveira¹

RESUMO: este artigo interpreta como a noção de glória aparece em três filósofos modernos, Montaigne, Descartes e Hume. Para tanto, percorre dois capítulos capitais dos *Ensaio*s (I.41 e II.16) que tratam diretamente desta paixão. Vai, em seguida, aos artigos das *Paixões da alma* (2ª Parte, art. 66 e 3ª Parte, arts. 204 e 206) que a definem diretamente, incluindo outros onde a glória é, de algum modo, mencionada. Por fim, incursiona no *Tratado da Natureza Humana* (seção 11 da Primeira Parte do Segundo Livro) onde Hume trata do amor à fama, que estamos equiparando ao desejo de glória. Nossa conclusão busca cotejar as três posições entre si, mostrando tanto as similitudes quanto as dessemelhanças.

Palavras-chave: Glória; Paixões; Montaigne; Descartes; Hume.

ABSTRACT: this paper presents how the notion of glory appears in three modern philosophers: Montaigne, Descartes and Hume. To achieve it, goes to the two main chapters of the *Essays* (I.41 and II.16) where Montaigne directly faces this passion. Subsequently this paper goes to the articles of the 'Passions of the soul' (2nd Part, art. 66 and 3rd Part, arts. 204 and 206) that straightly defines 'glory'. I also includes other articles where Descartes, in some way, mentions 'glory'. At last, this paper incursions at the 'Treatise of Human Nature' (Book 2, Part I, section 11) where Hume analyses the 'love of fame', which I am identifying with the desire of glory. The conclusion collates these moral positions in order to expose the similarities and differences between them.

Keywords: Glory; Passions; Montaigne; Descartes; Hume.

Montaigne tem dois capítulos dedicados à glória², nos dois primeiros Livros dos *Ensaio*s. No primeiro Livro, o capítulo quadragésimo primeiro, intitulado *De não transmitir³a sua glória*. E no segundo Livro, o décimo sexto capítulo, intitulado *Da glória*.

¹ Mestre em filosofia moderna pela Universidade Federal de Minas Gerais. Email de contato: marcelofonsecardeoliveira@gmail.com.

² De fato, ao longo dos três Livros dos *Ensaio*s, o termo 'glória' ocorre 124 vezes. No total, com os termos derivados (o adjetivo '*glorioso*' no singular e no plural, o advérbio '*gloriosamente*' e o verbo '*glorificar*'); somam-se 178 ocorrências.

³ O verbo original é *communiquer*.

A primeira afirmação forte que se apresenta ao leitor, no capítulo 41 do Primeiro Livro, é a de que a maior tolice humana é a preocupação com a glória. Montaigne então, surpreendentemente, apresenta uma definição de glória: *é uma vã imagem e uma simples palavra*⁴. Ocorre, em seguida, um raciocínio enviesado, que se contrapõe à negatividade da primeira definição, que diz que de todas as tolices humanas, esta é a mais aceita e a mais universal, *'la plus receuë et plus universelle'*. Montaigne, a partir daí, considera alguns efeitos do apego à glória, como, por exemplo, o abandono do descanso e da saúde.

Retomando a definição mesma de 'glória'⁵, coerente com aquela exposta pouco antes, ele 'esvazia' esta paixão, afirmando que ela não tem *'corpo nem pregnância'*: *'cette simple voix qui n'a ny corps ny prise'*⁶.

Montaigne mantém a preocupação com a definição, dizendo que esta é a paixão mais *'impertinente'*, contudo, a mais propícia aos homens: *'[B] É a mais impertinente e pertinaz'*⁷. Notemos a 'des-razão', a ausência de razão relacionada aos humores que compõem o homem⁸.

Sendo assim, propomos uma via dupla inicial do raciocínio montaigneano: a) a glória é uma insensatez, desejo vazio e imagem vã da alma (sob a perspectiva da interpretação racional); e b) ela é uma das paixões mais propícias aos homens, e está entre as mais difíceis de serem removidas, *'(...) é o mais intestino dos desejos'*.

Retornando desta digressão, Montaigne nos apresenta o que se configura, mais uma vez, como um raciocínio enviesado; mas que, acima disso, aparece como um autêntico paradoxo (que chamaríamos do 'paradoxo do desejo de glória'): há aqueles que se tornaram gloriosos por haverem desprezado a glória. Caso aceitemos a crítica à glória por ser ela uma loucura, crítica que também parece utilizar-se de certa concepção sobre

⁴ *'vaine image'* e *'simple voix'*.

⁵ (FERRARI. *Montaigne, une anthropologie des passions*, p. 47) assim define as paixões nos *Ensaio*s: *"(...) Pour Montaigne, ce sont des <passions> des <parties de nostre corps>, mouvements qui se produisent sans le concours de notre pensée et de notre volonté – (...)"*. Como veremos a respeito do desejo de glória, esta definição não parece ser o caso. Ferrari parece incorrer em um anacronismo, ao projetar em Montaigne a concepção cartesiana de paixão.

⁶ (MONTAIGNE. *Os Ensaio*s, I, pp. 379; 255). Todas as citações dos *Ensaio*s apresentarão o número romano que indica o Livro e a paginação da tradução brasileira, seguida da paginação da edição Villey-Saulnier.

⁷ (MONTAIGNE. *Os Ensaio*s, I, pp. 380; 255). Montaigne está se referindo ao sujeito do parágrafo anterior, a saber, a glória, que fora definida como *veleidade desarrazoada*.

⁸ *"(...) En effet, la gloire prend ses racines en l'homme, c'est une <inclination intestine> (...) Dans le cas de la gloire, la force des passions est d'un autre ordre, non homogène au <discours>. (...) Montaigne revient sur cette force irrationnelle de la gloire. (...)"* (FERRARI. *Montaigne, une anthropologie des passions*, pp. 190-91).

a linguagem para esvaziar o sentido semântico mesmo da glória; a partir daqui o campo interpretativo se expande e temos a possibilidade da própria recusa de glória ser uma manifestação (sintoma) do desejo da mesma.

Eis, então que entramos propriamente no argumento do capítulo com a impressão de que aquilo que fora escrito antes servira como uma preparação para a afirmação forte de que a glória é '*não comercializável*', ou seja, de que não é possível emprestar a própria glória a um terceiro. Ao seu modo, Montaigne endossa esta tese com exemplos históricos.

No entanto, temos um acréscimo que se contrapõe à, digamos, tese, da não comunicação da glória, deixando o término do capítulo em suspensão e aporia. Montaigne nos traz exemplos, como o do bispo de Beauvais na batalha de Bouvines ao lado de Filipe Augusto, de transmissão da glória.

Ou seja, caso aceitemos que a vitória contra o inimigo em uma batalha é motivo de satisfação do desejo de glória, o capítulo encerra-se com exemplos que são contrários à proposta do título.

Vamos ao capítulo 16 do Segundo Livro. Seu início contém a distinção entre nome e coisa. O nome não participa da substância da coisa sendo, portanto, apenas uma palavra⁹. Propomos uma correspondência entre esta afirmação com aquela do capítulo comentado acima (I. 41), de que a 'glória' é somente uma palavra vazia.

Montaigne continua o seu percurso pela relação entre palavras e coisas. Ele introduz uma reflexão sobre Deus e seus atributos (o argumento é que Deus em si mesmo é incomensurável, não podendo, portanto, ser alterado por nós; mas que seu nome pode ser engrandecido). Não obstante a incursão em direção à teologia, Montaigne, ao seu modo, entrelaça a reflexão teológica à reflexão moral: se apenas ao nome de Deus (dado que Deus em si mesmo nos é desconhecido, e ainda mais importante, dado que o nome não é a coisa) cabe associar a glória e a honra; buscar a glória não é racional.

Montaigne avança, a partir desta consideração moral, para, ao seu modo, uma consideração antropológica, afirmando, contudo, que a essência humana é imperfeita e que, portanto, todos devemos continuamente buscar a melhora. Em tom levemente normativo é afirmado que a melhora deve ser em direção aos valores substanciais, dos

⁹ "[A] Há o nome e a coisa: o nome é uma palavra (voix) que designa e significa a coisa; o nome não é uma parte da coisa nem da substância, é uma peça externa juntada à coisa, e fora dela." MONTAIGNE. *Os Ensaíos*, II, pp. 428; 618, grifo e original nossos.

quais a espécie humana estaria em grande 'penúria': beleza, saúde, sabedoria e virtude. Assim, a glória mostra-se como um ornamento ocioso e dispensável, tendo em vista tal estado antropológico e moral.

Ora, sendo assim, Montaigne parece contextualizar e sopesar a afirmação de que o nome é uma palavra, um sopro ausente de sentido substancial, pois mostra ter a crença de que existem *parties essentielles*¹⁰.

Segue-se o uníssono, a partir da reunião de teses concordes da filosofia helenística (cínicos e epicuristas como exemplos), sobre a razão de se rechaçar a glória como vã e louco desejo da humanidade.

No entanto, o texto passa por uma volta, e sopesa o raciocínio negativo sobre a glória: é também natural ao homem desejar aquilo que repudia. Assim, a antropologia (ou, se quisermos, a psicologia, pois o homem é ambíguo em si mesmo) embasa a moral. Notemos a razão da ambiguidade. Os argumentos helenistas são plenamente verdadeiros, contudo: "(...) *não sei como, somos duplos em nós mesmos, o que nos faz não acreditarmos no que acreditamos e não nos podemos desembaraçar do que condenamos. (...)*"¹¹. Segue-se deste raciocínio propriamente montaigneano a interpretação de que as últimas palavras de Epicuro mostram aquilo mesmo que Epicuro rechaçara ao longo da vida, a saber, o desejo de glória¹².

Usando a dialética historicamente (talvez aquilo que os céticos chamam de 'equipolência'), Montaigne apresenta o exemplo de Carnéades, que entendia a glória como desejável. Aristóteles e Cícero também viam a glória como um bom desejo humano (Aristóteles, colocando-a, ao seu modo de pensar hierárquico, como o primeiro dos bens externos. Cícero, afirmando que a glória é desejável devido exclusivamente aos bens que dela se seguem).

O capítulo toca, então, naquilo que é o seu ponto moral central. A partir da crítica à tese horaciana de que uma virtude oculta é uma ociosidade obscura, é preciso ter a medida do agir bem em si próprio. Isto envolve o dilema moral sobre si o homem deve ser bom exclusivamente em público (o que tem relação direta com a glória, dada esta ser uma paixão que inclui o juízo do outro em sua definição).

¹⁰ Traduzido como '*qualidades essenciais*'.

¹¹ "(...) *Mais nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous memes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons. (...)*". MONTAIGNE. *Os Ensaíos*, II, pp. 431; 619.

¹² A Carta de Epicuro a Hermarco, segundo Montaigne, mostra certa preocupação com o renome, uma vez que propõe a seu discípulo, em testamento, que celebre seu aniversário mesmo após a sua morte.

Montaigne apresenta a sua posição no retorno das digressões. Caso a virtude seja consequência da glória, a virtude torna-se frívola e vã.

É introduzido o dilema sobre se o bem deve ser feito somente em público. Para Montaigne, não é útil quem só é *honête homme* devido à estima alheia e diante de terceiros. Ou seja, a noção de dever é elemento indispensável na vida privada, sendo a consciência o critério da moral.

A glória, prossegue, é somente um julgamento favorável de um desconhecido. A virtude apresenta proveitos mais dignos e desejáveis. Se os homens selecionam a opinião de especialistas sobre assuntos de agronomia, no entanto, a respeito das inclinações e ações o critério do julgamento é conferido à turba, mãe da ignorância, da injustiça e da inconstância. Montaigne, assim, entende que este modo de proceder é insensato, pois entende que apenas ao sábio cabe o juízo e a conduta das ações: "[C] Será razoável fazer a vida de um sábio depender do julgamento dos insensatos?", ele se pergunta. A turba não se agrada de modo algum, por isso é insensatez querer agradar, o que é próprio do desejo de glória.

Mas a balança argumentativa move-se mais uma vez, e Montaigne sopesa o valor da afirmação da ambiguidade natural do homem. Caso esta maleabilidade seja em função da *vox populi*, o homem torna-se um insensato. Montaigne sopesa a mitigação da natural contradição humana, propondo que o homem é naturalmente ambíguo, mas isto não implica em aderir ou seguir ao desvario popular desordenado, especialmente em matéria de moral. O caminho reto, ele propõe, é o mais venturoso e proveitoso¹³.

Contudo, nada em Montaigne é absoluto, e ele propõe, mais uma vez, a mitigação da crítica à glória. O raciocínio seguinte afirma que há uma doçura natural em sentir-se louvado. Porém, o valor dado a esta doçura é excessivo. A razão do rechaço da glória é apresentada, em seguida, através de um raciocínio subjetivo. Ou seja, Montaigne diz que é ao eu que cabe a preocupação para consigo próprio. Ele apresenta uma distinção entre externo e interno. Assim, vê-se somente o comportamento e não o coração do outro. O raciocínio atinge o nível epistêmico, e, talvez, ontológico, uma vez que Montaigne associa os juízos externos à falsidade, ao erro e à aparência.

Montaigne retoma, a seguir, a dura crítica à glória. É um dos vícios mais comuns aos homens imaginarem que suas vidas sejam perpetuadas através dos outros. O auto

¹³ "(...) [B] (...) Vi em minha época mil homens maleáveis, dúplices, ambíguos e que ninguém duvidava serem homens do mundo mais prudentes do que eu, perderem-se onde me salvei (...)". MONTAIGNE, *Os Ensaios*, II, pp. 438; 625.

conhecimento, tanto a nível epistêmico quanto a nível moral, possui maior relevância para o homem. Assim, entregar o juízo sobre si a um terceiro é um erro.

A virtude é um valor que jamais deve se ater à glória, ao contrário da beleza, por exemplo. O capítulo continua, por fim, sem deixar de apresentar um novo raciocínio, que mitiga a tese crítica inicial.

Montaigne, reconhecendo junto a Platão o valor social da glória, concorda em fazer dela uma aliada da virtude, caso o povo seja, devido ao desejo de glória, levado a agir virtuosamente. Configura-se, assim, um valor socialmente utilitário da glória, com o qual Montaigne encerra seu capítulo.

Vamos à exposição sobre a paixão da glória em Descartes, que a considera, particularmente, em três artigos da sua obra *As Paixões da Alma*: no artigo 66, na Segunda Parte (que trata do número e da ordem das paixões e da explicação das seis paixões primitivas); no art. 204, na Terceira Parte (que trata das paixões particulares) e no artigo 206. Mas antes façamos uma breve consideração sobre a antropologia cartesiana, naquilo que diz respeito às paixões.

Há uma polissemia na concepção antropológica cartesiana¹⁴, derivada do seu dualismo. O homem é tanto um ser fisiológico (o funcionamento do coração, análogo a um motor a combustão nos exemplifica); e também composto pela alma, entendida exclusivamente como *res cogitans* que determina, contudo, os '*espíritos corpóreos*', especialmente nas ações voluntárias. A resposta dedicada à princesa Elisabeth, de como a alma gera estes espíritos que, por sua vez, influem no corpo, resultou no tratado *Les passions de l'âme*.

A unificação cartesiana da alma, não tripartite ao modo escolástico, entende também que a alma está presente por todo o corpo (mais intensamente no cérebro). As paixões são percepções que relacionam-se à própria alma. Enquanto percepções, as paixões são passivas e distintas dos atos da vontade. Contudo, estas percepções não são claras, daí o seu aspecto de sentimento. Já o aspecto emotivo é devido ao fato que as

¹⁴ Inspirei-me, a partir daqui, nos trechos do manual de ROVIGHI. *História da Filosofia Moderna*, pp. 108-115.

paixões obscurecem a alma. Podemos afirmar, então, que para Descartes as paixões são percepções, sentimentos e emoções, por distintas razões e definições.

Ora, o que estas três definições nos indicam? Que a origem das paixões é corporal e que, assim, a alma não tem nenhuma jurisdição sobre elas, o que nos aponta para seu caráter irracional. A alma, no entanto, não está plenamente refém das paixões. Descartes postula, através de um mecanismo sutil e complexo, a possibilidade da alma agir sobre as paixões através das representações das coisas mesmas que suscitam as paixões.

Não consideraremos as seis paixões originárias e tampouco a moral provisória, espécie de recurso cartesiano que serve como suporte ao momento existencial do sábio anterior à elaboração filosófica do conceito de homem¹⁵.

No tratado *As paixões da alma*, especialmente na Terceira Parte, há formulações de uma moral da generosidade (especificamente nos artigos 153 a 158). Cabe mencionar que para Descartes a glória é um falso valor social quando oposta à generosidade (virtude ética cartesiana) e quando alcançada por usurpação (art. 157). A Terceira Parte do Tratado operaria, para alguns, a distinção entre os valores morais e os falsos valores sociais.

No artigo 66, Descartes situa a glória (*gloire*) entre a indignação e a cólera; mas também entre o fastio (desgosto, *dégoût*), o pesar (*regret*, arrependimento) e a alegria. Talvez o método propício para se estudar as paixões nesta obra seja a de tratá-las como que encadeadas segundo o 'critério prático' e a 'conveniência biológica'. Ou seja, o encadeamento cartesiano de apresentação e investigação sobre as paixões só é necessário na medida em que obedece naturalmente a utilidade.

Descartes a relaciona diretamente à vergonha (*honte*), formando um par de opostos glória/vergonha. Ela é entendida como o bem, que existe no sujeito, e que é relacionado à opinião de outros. A vergonha, por sua vez, é o mal subjetivo, e que também tem relação com o outro. A intersubjetividade, assim, é aquilo que permite que exista a glória, que é entendida como o efeito de um excitação causado pela opinião dos outros em relação a um bem que temos ou que tivemos¹⁶.

¹⁵ Para Descartes, é só depois de se ter definido e entendido o que é o homem que o sábio deve formular um sistema ético. Assim, haveria uma correlação entre a moral e a filosofia natural. Esta relação fundamenta-se, basicamente, na formulação de uma física sólida que explique os fenômenos naturais para, em seguida, avançar explicações sobre o modo de funcionamento e o controle das paixões.

¹⁶ "(...) le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir, excite en nous de la gloire (...)". DESCARTES. *Les passions de l'ame*, p. 727.

No artigo 204, antecedido pelo artigo que mostra como a generosidade pode servir de remédio contra os excessos da cólera, e seguido pelo artigo sobre a vergonha; Descartes define a glória a partir da relação entre duas variáveis. Ele a define como uma espécie de alegria calcada no amor próprio e que, por sua vez, é efeito da esperança ou da opinião de sermos louvados pelos outros¹⁷. Ora, aqui temos um novo elemento introduzido na definição de 'glória', a saber, o amor-próprio, e a atenuação daquilo que, no artigo 66 fora apresentado como um bem. Descartes inclui a 'alegria', uma paixão, portanto, que define outra. Qual a razão dessa mudança de tom na definição de 'glória', que, de um bem passa a uma alegria¹⁸?

Ele diferencia a glória da 'satisfação interior', oriunda da boa ação. A diferença é embasada pelo raciocínio de que às vezes somos louvados pelo que cremos não ser bom e censurados por aquilo que cremos ser melhor. Poderíamos dizer que a glória nem sempre é acompanhada da justiça consigo mesmo. Não há uma simetria necessária entre a glória, que tem no exterior (outro) a sua razão de ser, e a satisfação interior, que tem no eu a sua razão. Um corolário provável desta observação é que o juízo dos outros pode incorrer em erro, o que causaria a glorificação de alguém sem o seu próprio reconhecimento interno. Mas a que tipo de 'amor próprio', então, refere-se a definição do artigo 204?

Já no artigo 206 tanto a glória quanto a vergonha provocam a virtude, e por isso são úteis. Mas é preciso clareza no estabelecimento daquilo que verdadeiramente merece censura ou louvor. Descartes, argumentando contra os antigos cínicos, diz que é preciso não se desfazer por completo desta paixão. Seu raciocínio nega o bom juízo ao povo, mas afirma que não é possível viver sem ele (o povo); levando em consideração a importância de se obter alguma estima popular. Por fim, Descartes reconhece a importância de se adequar o '*exterior de nossas ações*'¹⁹ às opiniões do povo.

¹⁷ "(...) espèce de jolie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. (...)" (DESCARTES, *Les passions de l'ame*, p. 791).

¹⁸ Descartes define a 'alegria' no art. 61: "*E a consideração do bem presente excita em nós a alegria, a do mal, a tristeza, quando é um bem ou um mal que nos é representado como nosso*". DESCARTES. *As paixões da alma*, p. 243. E no art. 91: "*A alegria é uma agradável emoção da alma, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu. (...)*". DESCARTES. *As paixões da alma*, p. 252.

¹⁹ No original, *l'extérieur de nos actions*, DESCARTES. *Les passions de l'ame*, p. 792.

Vamos, por fim, ao *Segundo Livro (Das paixões)* do *Tratado da Natureza Humana*, de Hume. A *Primeira Parte* trata do orgulho e da humildade. Hume trata do amor pela fama na *seção 11*. Mas, antes, vamos a uma breve apreciação da filosofia moral de Hume, no que diz respeito às paixões.

Já é mais que retomada a tese normativa e natural que afirma a relação de submissão da razão face às paixões²⁰. Mas o que poderíamos propor enquanto uma análise exclusivamente humeana das paixões? Hume as define como '*impressões de reflexão ou impressões secundárias*', sob os conceitos epistêmicos que embasam sua filosofia. Vamos à *Primeira Parte (Do orgulho e da humildade)* do *Segundo Livro do Tratado*, na primeira seção, que trata da divisão do tema.

Hume define as paixões como '*diretas ou indiretas*'²¹. As diretas associam-se imediatamente ao bem ou ao mal, ao prazer ou à dor, como o desejo, aversão, desgosto, alegria, medo, segurança. As indiretas são misturadas aos mesmos princípios das paixões diretas, mas com o acréscimo de outras 'qualidades'; como o orgulho, humildade, ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade. De fato, o que se segue nesta Parte é uma dedicação quase exclusiva às paixões indiretas, e é legítimo se perguntar: porque Hume confere mais importância a elas?

Mais adiante no mesmo *Segundo Livro, Primeira Parte, seção 5* (que trata da influência da relação das impressões e ideias no orgulho e na humildade), podemos extrair a definição de que paixões indiretas são aquelas associadas a uma ideia que produz prazer ou dor e que são acompanhadas pela ideia do eu. Esta definição é possível a partir da definição e descrição do orgulho²², inserida na investigação sobre as causas das paixões.

²⁰ "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them". HUME. *A Treatise of human nature*, II. 3, 3.

²¹ HUME. *A Treatise of human nature*, p. 197.

²² "If I compare, therefore, these two establish'd properties of the passions, viz., their object, which is self, and their sensation, which is either pleasant or painful, to the two suppos'd properties of the causes, viz. their relation to self, and their tendency to produce a pain or pleasure, independent of the passion; I immediately find, that taking these suppositions to be just, the true system breaks in upon me with an irresistible evidence. That cause, which excites the passion, is related to the object, which nature has attributed to the passion; the sensation, which the cause separately produces, is related to the sensation of the passion: From this double relation of ideas and impressions, the passion is deriv'd. (...) That we may comprehend this better, we must suppose, that nature has given to the organs of the human mind, a certain disposition fitted to produce peculiar impression or emotion, which we call pride: To this

As paixões têm primazia plena sobre nossas ações. Elas parecem obter, na filosofia de Hume, um estatuto ontológico, uma vez que são definidas como 'existência original'²³, em oposição ao conhecimento, que é uma 'existência derivada'. Sendo assim, toda paixão é racional.

Assim como a natureza fora reduzida a uma série de sensações e percepções, a moral também corresponde a uma sucessão de prazeres e dores. Uma vez considerado o grau de subjetividade das paixões, nós conhecemos apenas o que ocorre na nossa própria mente e no nosso coração. A razão fica fora do âmbito da moral, e não é a fonte das suas distinções. Os julgamentos morais existem exclusivamente quando há sentimento de aprovação ou desaprovação, o que corresponde, portanto, à geração de prazer ou dor²⁴.

Vamos à seção 11. A reputação também influencia diretamente no orgulho e na humildade. Hume diz que mesmo a virtude, beleza e riqueza assumem pouca influência, quando não são ecoadas pela opinião e sentimentos dos outros. Sua tarefa então, a partir daí, é descrever a natureza da simpatia (*sympathy*).

A simpatia é a qualidade mais notável da natureza humana, relacionada à comunicação de nossas inclinações e sentimentos. Ela também é o 'princípio comum' que propicia as avaliações morais. Há paixões que são sentidas por comunicação, como o ódio, o ressentimento, a estima, o amor, a coragem, a alegria e a melancolia. Hume avança no mapeamento descritivo do funcionamento da simpatia. Ele diz que, quando um afeto é gerado por simpatia, este fenômeno é conhecido somente por seu efeito (sinais externos, ou seja, a fisionomia e a conversa). Posteriormente, ocorre a transformação da ideia do afeto em impressão.

A questão da identidade é introduzida. A ideia e a impressão de nós mesmos é aquilo que é mais presente junto a nós. A mais vívida concepção que nossa consciência tem é a de si mesmo. Mas é também certo que a natureza preserva grande semelhança entre todos os seres humanos. Sendo assim, qualquer paixão que notamos em outros é passível de ser encontrada em nós próprios. É esta semelhança que nos permite sentir os

emotion she has assign'd a certain idea, viz, that of self, which it never fails to produce. (...)" HUME, *A Treatise of human nature*, p. 204.

²³ No sentido a-histórico, de que os sentimentos, as paixões e as sensações são não questionáveis.

²⁴ A virtude, assim, não está vinculada exclusivamente ao dever (como quis Butler e Kant), mas, para uma ação ser virtuosa ela deve estar associada a uma motivação virtuosa, a saber, uma motivação que excita no espectador uma aprovação prazerosa.

sentimentos alheios, e é a imaginação que opera a transição entre a impressão e a ideia²⁵.

A natureza e a causa da simpatia é definida como sendo a força da ideia de um objeto qualquer que sempre se aproxima de sua impressão²⁶. Há evidência de que, quando simpatizamos com as paixões alheias, estes movimentos primeiramente aparecem em nossa mente como meras ideias e são concebidos como pertencentes ao outro como concebemos qualquer outra matéria de fato.

A partir daí, o escocês aplica o seu sistema da simpatia propriamente às paixões do orgulho e da humildade. As causas destas paixões, neste caso, associam-se ao elogio, à vergonha, à reputação e à infâmia. O elogio gera orgulho na pessoa elogiada, seja devido à posse de quaisquer dos objetos que também geram vaidade. O princípio antropológico por detrás do funcionamento da paixão do orgulho é que é natural ao homem adotar a opinião alheia.

Hume, então, examina pormenorizadamente o fenômeno das paixões. Desde já aproximamos a fama à glória, dado que Hume não se utiliza do termo *glory*. A tese sobre a fama é que ela é agradável e gera mais satisfação pela aprovação daqueles que são estimados por nós do que pela aprovação daqueles que são desprezados por nós²⁷. Contudo, sob o desejo de fama, o julgamento de um tolo é um julgamento alheio e, portanto, ganha, acrescento, valor de reconhecimento (sendo, no que diz respeito ao seu aspecto intersubjetivo, igual ao julgamento de um sábio).

No entanto estes julgamentos diferenciam-se pela influência que têm sobre o nosso próprio julgamento. Pois há uma satisfação adicional causada pela lisonja de um sábio. Mas também conta neste cálculo a nossa própria opinião sobre aquele que nos exalta ou denigre. Hume esclarece esta relação (que ocorre pelo princípio da simpatia) entre a estima alheia e a opinião própria do estimado sobre quem o estima. O desprezo e

²⁵ Para reforçar a tese da semelhança, Hume apresenta outras relações que enrobustecem seu poder de captação do sentimento alheio. A relação de contiguidade, por exemplo. Os sentimentos, ele diz, requerem a contiguidade para serem comunicados.

²⁶ Ou seja, a natureza e causa da simpatia relaciona-se diretamente com o princípio de que uma ideia vívida pode ser convertida em uma impressão. As paixões também surgem em conformidade com as imagens que formamos delas, o que nos evidencia a experiência. Na simpatia há uma evidente conversão de uma ideia em uma impressão. Hume avança ainda mais, afirmando que há uma analogia entre o funcionamento da simpatia com o funcionamento do entendimento.

²⁷ Cito o original: "*Among these phaenomena we may esteem it a very favourable one to our present purposes that tho' fame in general be agreeable, yet we receive a much greater satisfaction from the approbation of those, whom we ourselves esteem and approve of, than of those, whom we hate and despise. (...)*". HUME. *A Treatise of human nature*, II.1, 11, p. 229.

o mal estar por ele gerado incluem, desse modo, a simpatia. A simpatia, por sua vez, condiz com a relação entre o sujeito que despreza e o que é desprezado. Relações de sangue e contiguidade espacial, por sua vez, enrobustecem ou esmorecem esta paixão (o desprezo). Relações intersubjetivas (ou melhor, ao gosto de Hume, sociais) são requisitos para a simpatia. Hume exemplifica esta tese através do fato da diminuição da simpatia pela separação espacial das relações.

Por fim, Hume considera as objeções à hipótese sobre o surgimento do prazer como efeito do elogio. O principal fator que corrobora esta hipótese é o fenômeno da comunicação de sentimentos. Pois a fama popular é agradável até mesmo ao homem que despreza o vulgo. Homens orgulhosos ficam surpresos, na maior parte dos casos, com o desprezo.

Quanto ao orgulhoso, a surpresa ocorre devido à tensão entre a paixão que lhe é mais natural (o orgulho) e a que é recebida através da simpatia (o desprezo).

Como podemos notar a simpatia²⁸ não deixa de operar mesmo nos orgulhosos que rejeitam o vulgo; constituindo-se, portanto, em um elemento antropológico natural²⁹.

Que semelhanças e diferenças existem entre estes três moralistas? Se há um fio condutor que os une, poderíamos dizer que é aquele que entende naturalmente as paixões. Tanto Montaigne, quanto Descartes e Hume deixam de lado o árduo e ascético embate contra as paixões. Elas passam a compor a definição mesma do humano. Assim como Montaigne, Descartes tem uma posição mitigada em relação à utilidade da glória, que conflui no reconhecimento do valor social da mesma. Embora ela seja um vão desejo por distintas razões para Montaigne e Descartes; por outro lado o sábio precisa levar em conta o sentido social das paixões, e aí reside sua utilidade.

²⁸ "Um sentimento muito importante na teoria de Hume das paixões e na moral é a simpatia. Ele fala dela pela primeira vez, de maneira difusa, na seção 11 da I parte, a propósito do desejo de fama (...) A simpatia consiste em sentir como nossas as paixões dos outros. (...)". ROVIGHI. *História da Filosofia Moderna*, p. 287.

²⁹ Define-se 'natureza' como aquilo que oferece homogeneidade ao observador e é necessário em seu funcionamento: "Nature stands at the very core of Hume's program in the Treatise, and 'natural' first denotes principles of the mind and behavior that operate uniformly. (...)". GUIMARAES. *Nature and Artifice In Hume's Moral Philosophy*, p. 93.

Já Hume, considerando-o basicamente um filósofo da sociabilidade, tem no desejo de fama um elemento propício ao desenvolvimento de sua teoria moral epistemológica, naquilo que diz respeito ao funcionamento dos mecanismos cognitivos, sentimentais e sociais das paixões.

No caso de Montaigne, temos acentuada vinculação moral da paixão da glória, e até mesmo uma preocupação sócio-política, no caso de sua concordância com a tese de Platão sobre os efeitos práticos da glória. A necessidade de fundamentação antropológica é também manifesta. Assim, se há razões antropológicas e psicológicas que autenticam ou naturalizam o desejo e a volúpia da glória, por outro lado não há razão moral para tanto, o que nos mostra o raciocínio majoritariamente crítico sobre a relação da glória com a virtude.

Quanto a Descartes, é notável que a alma seja um elemento antropológico. Descartes sistematiza a análise das paixões, em uma teoria psico-fisiológica que inclui a alma em suas definições, o que o diferencia de Montaigne e Hume. Chama a atenção nas *Paixões da alma* o encadeamento aparentemente necessário, porque natural, e a hierarquização das paixões, tendo a admiração como paixão fundamental. A presença do amor próprio, introduzida na definição da glória apenas no artigo 204, talvez seja próxima da concepção humeana da ideia do eu. Como sugerido, é nítida a negatividade mitigada em relação à utilidade da glória, tanto de Montaigne quanto de Descartes. Ambos preocupam-se com o outro polo encontrado na definição da glória, ou seja, por ser esta uma paixão tipicamente relacional, que tem no outro sua causa, é preciso levar em conta quem é este outro, mesmo que sejamos fortes ou orgulhosos o bastante para desprezarmos a opinião alheia. Assim, a intersubjetividade é um elemento comum em Montaigne e Descartes o que, em Hume, transforma-se em sociabilidade.

É clara a associação das paixões diretas com o bem e com o mal (prazer e dor) em Hume, algo que Descartes também o fizera a seu modo, ou seja, ao modo das definições. Contudo, enquanto Descartes, mesmo reconhecendo a força incontornável do *phatos* envolvida no mecanismo passional, ainda busca 'salvar' o poder da alma sobre as paixões, o que conferiria alguma racionalidade *a posteriori*; isto é totalmente rejeitado por Hume. Para este a humanidade ainda detém valores como virtude, beleza e outros; o que Montaigne clama para que retornem, uma vez constatando a ausência crônica dos mesmos.

É notável como Hume alcança um nível 'universal' a partir da descrição do funcionamento cognitivo das paixões. Esta universalização, válida para todos os indivíduos da espécie humana, é também uma naturalização, dada a inclusão de elementos e princípios, como a simpatia, na definição antropológica. O mapeamento explicativo humeano distingue-se do tratamento à moral de seus predecessores aqui expostos pela sofisticação, detalhamento e descrição de princípios além daqueles princípios anímicos tradicionais, como a imaginação; aproximando, assim, a moral da ciência.

Bibliografia

BRITO, A. N. de. Da Validade De Juízos Morais: Uma Abordagem Empirista. *Ensaio Sobre Hume [II Colóquio Hume]*, Belo Horizonte: Segrac Editora, 2005.

BRUNSCHVICG, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris, Éditions de la Baconnière, 1942.

CAMPS, V. *Historia De La Ética I – De Los Griegos Al Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- *Les Passions De L'Ame*, Paris: Librairie Gallimard, 1953.

FERRARI, E. *Montaigne, Une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier, 2014.

GUIMARAES, L. Nature And Artifice In Hume's Moral Philosophy, *Diálogos*, Puerto Rico, Año XLIV, Número 93, pgs. 91 a 108, julh. 2012.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. New York: Dover Philosophical Classics, 2003.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2001.

JAMES, S. The passions and the good life. *The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions - Commentaires sur Descartes II - Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995.

LANGER, U. (Ed.). *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

a glória em montaigne, descartes e hume

MACINTYRE, A. *A Short History Of Ethics*. London: Routledge, 1967.

MONTAIGNE, M. de. *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002 e 2006.

_____. *Les Essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna, da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TALON-HUGON, C. *Descartes, ou, Les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: J. Vrin, 2002.

WILLEY, B. *The English Moralists*. London: University Paperbacks, 1965.

AS FACULDADES IMAGINATIVA E ESTIMATIVA

Meline Costa Sousa¹

RESUMO: Avicena (980-1037) investiga as faculdades da alma, dentre elas a imaginativa e a estimativa, em várias de suas obras, dentre elas, o *Livro sobre a alma* (*K. al-nafs*). Em vista de distingui-las, são estabelecidos alguns critérios de diferenciação dos sentidos. Como apontar-se-á, a defesa da existência de um propósito fundamental não é suficiente para explicar as ações das faculdades da alma, pois outros dois elementos estão envolvidos: a posse de um órgão apropriado e a alteração causada pelo objeto peculiar a cada faculdade. Em seguida, após reconhecer os tipos de ações realizadas pelos sentidos internos, no caso, pelas faculdades estimativa e cogitativa, discutirei algumas dificuldades em torno das suas atividades próprias.

Palavras-chave: Faculdades da alma; Avicena; Filosofia Medieval.

ABSTRACT: Avicenna analyses the soul's faculties especially the imaginative and estimative faculties in some texts as the *Book on the soul* (*K. al-nafs*). For distinguishing them, the text presents some criteria. As I am going to show, pointing the existence of a fundamental aim is not enough to explain the activities of the soul's faculties. There are other two elements we must consider: the existence of an appropriated organ and the alteration caused by their proper content. After recognizing the kinds of action performed by the estimative and cogitative faculties, I am going to discuss some difficulties related to their actions.

Keywords: Soul's faculty; Avicenna; Medieval Philosophy.

A partir da genealogia das faculdades fornecida no final do *K. al-nafs* I.5²,

¹ Doutoranda do curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Bolsista CAPES. Email de contato: melinecostasousa1@gmail.com.

² “Agora, considere e tenha em vista o caso dessas faculdades, como algumas delas lideram as outras e como algumas delas servem outras. Mostrou-se que o intelecto adquirido é o líder e o todo o serve. Ele é o grau máximo. Em seguida, o intelecto em ato é servido pelo intelecto em hábito e o intelecto material, enquanto houver disposição nele, serve o intelecto em hábito. Em seguida, está o intelecto prático que os serve porque o vínculo corporal, como ficará claro depois, aperfeiçoa o intelecto teórico, beneficia-o e purifica-o. O intelecto prático é o regente deste vínculo. Em seguida, o intelecto prático é servido pela estimativa. A estimativa é servida por duas faculdades: uma faculdade que a sucede e outra faculdade que a antecede. A faculdade que a sucede é a faculdade que preserva o que a estimativa realizou, *i.e.*, a memória (*dākira*). A faculdade que a antecede é o conjunto das faculdades animais. Em seguida, duas faculdades diferentes [que realizam] duas apreensões servem a imaginativa. A faculdade apetitiva serve-a pela obediência, pois a [imaginativa] estimula a [apetitiva] ao movimento [por] uma espécie de estímulo. A faculdade [retentiva] serve-a apresentando-lhe as formas armazenadas

Avicena reconhece e relaciona todas as faculdades que foram classificadas (*muqusima*) ao longo da mesma seção. Aqui, o raciocínio é conduzido de modo semelhante à primeira constatação da existência da alma em I.1³. Partindo do que é evidente, isto é, do fato de a alma possuir ações (*af‘āl*) que se diferenciam sob vários aspectos (*wujūh*)⁴, Avicena conclui que isto se deve às suas faculdades. Poder-se-ia dizer, então, que são tantas as faculdades quantas são as ações?

Porque “ocorre à faculdade uma efetuar atos mais vigorosos e mais fracos, ora de acordo com (sua) escolha, ora de acordo com o ajuste dos órgãos e de acordo com os impedimentos de fora”⁵, isto não se aplica; ou seja, se o número das faculdades correspondesse ao número das suas ações, as faculdades seriam infinitas dado que a variação de algumas ações quanto ao grau são infinitas, por exemplo, na percepção da temperatura. Como cada uma das temperaturas percebidas é uma alteração particular que acontece na pele, caso cada uma destas ações fossem causadas por uma faculdade diferente, haveria tantas faculdades quantas são as temperaturas percebidas.

Deste modo, o fato de serem realizadas diferentes ações não tem consequência sobre o número das faculdades⁶. Uma única faculdade é capaz de perceber, em

nela [e] aptas a receber a composição e a decomposição. Em seguida, essas duas são condutoras de duas partes. Quanto à faculdade [retentiva], ela é servida pela fantasia e a fantasia é servida pelos cinco sentidos. Quanto à faculdade apetitiva, ela é servida pela concupiscente e pela irascível. A concupiscência e a irascível são servidas pela faculdade motriz nos músculos. Aqui terminam as faculdades animais. Em seguida, as faculdades animais são servidas pelas [faculdades] vegetativas [...]”. *K. al-nafs*, I.5, pp. 50-1.

³ Trata-se da constatação da existência da alma (*īṯhabāt wujūd*) a partir de um certo acidente (*a‘rada*) que lhe pertence e que é imediatamente reconhecido, *i.e.*, a sua relação (*idāfa*) com o corpo. Segundo Avicena: “Dizemos que observamos corpos que sentem e movem-se voluntariamente. Observamos corpos que se nutrem, crescem e geram semelhantes e isto não [acontece] a eles pela sua corporeidade, restando que existam, em suas essências, princípios pertencentes a eles [corpos] outros que sua corporeidade. A coisa da qual procedem estas paixões, em suma, tudo que é um princípio da procedência das ações que não se dão de um mesmo modo e com a ausência de vontade, nós chamamos alma”. Cf. *Ibidem*, I.1, p. 4.

⁴ Os aspectos citados são: vigor e fraqueza, rapidez e lentidão, ausência, presença e gênero. O exemplo de ação que se difere conforme vigor e fraqueza é a conjectura ou opinião (*zan*) que se diferencia da certeza (*yaqīn*) devido ao vigor. No caso da rapidez e lentidão, a intuição (*ḥads*) se diferencia da instrução por causa da rapidez do raciocínio (*fahm*). Com respeito à ausência e à presença, a dúvida se distingue da opinião, pois a dúvida é a ausência de convicção em um dos extremos, enquanto a opinião é a convicção em algum dos dois extremos. Neste caso, Avicena também cita o movimento e o repouso como exemplos de ações que se distinguem pelo critério ausência-presença. No caso dos contrários, a distinção entre as ações deve-se ao fato de os objetos percebidos serem contrários como, por exemplo, a percepção do branco e do preto ou a percepção do doce e do amargo. Os exemplos de ações distintas com respeito ao gênero são a percepção da cor e a percepção do sabor ou a percepção e o movimento. Cf. *Ibidem*, pp. 33-5.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁶ No *Cânon de medicina*, Avicena expõe, ainda que sucintamente, esta mesma posição com respeito à relação entre as faculdades e as ações que elas causam. Mesmo que as faculdades se diferenciem devido às ações que elas realizam, não são as ações que originam as faculdades, mas é porque existem diferentes faculdades na alma que existem diferentes ações. AVICENNA. *The Canon of Medicina*,

momentos diferentes, pares contrários como, por exemplo, preto e branco ou realizar diferentes movimentos. Contudo, tendo reconhecido que a diferença das faculdades não pode ser atribuída às diferentes ações por elas produzidas, em que ela se baseia? A primeira resposta vincula-se ao fato de cada faculdade, “por essência e fundamento (*bi-al-dāt wa-āwwalan*)”⁷, ser princípio (*mabdā*) para uma certa ação e “é impossível que ela seja princípio para uma coisa que não esta [para a qual ela é princípio]”⁸.

A partir de um primeiro propósito (*bi-al-qasd al-auwal*)⁹, cada faculdade é determinada para ser o princípio de uma ação, ou grupo de ações. Inicialmente¹⁰, as ações são divididas em três classes (*aqsām*): “ações nas quais se associam vegetais e animais”¹¹, “ações nas quais se associam os animais”¹², “ações que caracterizam os homens”¹³.

Caso fosse verdadeiro que uma mesma faculdade se responsabilizasse por ações radicalmente distintas e, por isto, as ações dos vegetais e dos animais procedessem da mesma faculdade, a ausência de sensibilidade (*ṣadūra al-ḥāssa*) que há nos corpos vegetais e em alguns dos membros animais dever-se-ia ou à ausência da faculdade ou ao fato de a matéria corpórea não sentir as qualidades que causam uma alteração no órgão¹⁴. Como Avicena considera absurdo o fato de a matéria não sofrer os efeitos, por exemplo, do “calor e do frio”¹⁵ ou “dos sabores fortes e odores fortes”¹⁶, pois também a matéria é composta destas qualidades (*kayf*), resta que a faculdade esteja ausente.

O argumento aviceniano exposto parece não levar em consideração que a constituição do órgão, enquanto instrumento por meio do qual as faculdades da alma agem, também está envolvida na delimitação das suas ações e não apenas o primeiro propósito. Não basta que ela, por essência e fundamento, esteja apta a realizar tal ação, mas também é necessário que o seu órgão sofra as alterações daquilo que o afeta.

No *Cânon de medicina*, durante a investigação de caráter fisiológico das faculdades da alma que se valem dos membros, Avicena estabelece uma relação (*iḍāfa*)

§136. Transl. O. C. Gruner, p. 107.

⁷ *K. al-nafs*, I.4, p. 36.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Ficará mais claro o modo pelo qual as qualidades alteram o membro durante a análise da percepção visual.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 37-8.

¹⁶ *Idem*.

entre o elemento (*'unşur*)¹⁷ que em cada uma delas é predominante e a ação que lhe é própria.

Se alguém compara os graus de atividade e passividade próprios das inúmeras faculdades, concluirá que a faculdade retentiva necessita de mais *secura* do que de calor. Isto pois mais tempo é requerido para um movimento cessar do que é necessário para começar um movimento contrátil das fibras transversais.¹⁸

A partir do *Cânon de medicina*, não se duvida que a composição elementar do membro esteja diretamente vinculada à ação de cada faculdade. Ainda que se depreenda no *K. al-nafs* I.4¹⁹ com a afirmação de que as diferentes faculdades realizam diferentes ações devido ao primeiro propósito, Avicena reconhece que as ações das faculdades comuns aos vegetais e aos animais dependem dos órgãos, diferentemente do que ocorre com a faculdade racional cuja “essência isenta-se [de ser] assimilada à matéria”²⁰; o que parece indicar que o corpo e sua composição influenciam com respeito ao tipo de ação a ser realizado.

No caso das faculdades que se manifestam através dos membros, mesmo que haja esta disposição natural para, por exemplo, reter, se o temperamento do membro não foi configurado (*muhayya*) de modo que prevaleça a *secura* em detrimento do calor, a ação não será completada.

Um indício adicional de que são necessários outros elementos para que a ação se efetue pode ser depreendido da passagem na qual Avicena menciona as atividades próprias do aparato visual, um dos sentidos externos (*al-ḥawāss al-ẓāhir*), da imaginação (*khayāl*), um dos sentidos internos (*al-ḥawāss al-bāṭina*) e do intelecto teórico (*al-'aql al-naẓar*).²¹

¹⁷Avicena descreve os elementos como corpos simples. Trata-se dos primeiros componentes do ser humano dispostos ao longo dos seus membros. Sendo assim, a variedade dos existentes depende da mistura destes elementos. São reconhecidos quatro elementos pelos filósofos naturais, dois são leves, fogo e ar, e dois são pesados, terra e água. O temperamento é descrito como o que resulta da interação das quatro qualidades características dos elementos (quente, frio, úmido, seco) e, devido a estes poderes, o temperamento nos corpos é passível à geração e destruição. Cada um dos temperamentos simples sofre uma alteração que se realiza apenas sob influência do seu contrário. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicine*, §26-9. Transl. O. C. Gruner, pp. 57-8.

¹⁸*Ibidem*, p. 116.

¹⁹*K. al-nafs*, I.4, p. 36.

²⁰*Ibidem*, p. 39.

²¹الإبصار إنما هو قوة أولاً على إدراك الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث إذا توسط بين جسم قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الإضاءة، وهذا هو اللون، ثم اللون يكون بياضاً وسواداً، وأيضاً القوة المتخيلة هي التي تستنبت صور الأمور المادية من حيث هي مادية مجردة

O aparato visual é responsável por perceber a cor acompanhada da luminosidade, sem a qual não aconteceria a visão. No caso da imaginação, ela abstrai incompletamente as formas materiais (*al-ṣūr al-māddī*) de certas qualidades sensíveis. Já o intelecto realiza a abstração (*mujarrad*) das formas materiais²² de modo que, nele, elas são universais e desprovidas das qualidades sensíveis. Embora as faculdades se distingam não porque existem diferentes ações que os homens e os animais realizam, mas porque cada uma das faculdades é naturalmente determinada para agir de um modo, o critério de classificação através do qual é possível compreender o porquê de os olhos verem, a imaginação abstrair e o intelecto conhecer envolve outros elementos que também devem ser considerados, como as qualidades sensíveis próprias de cada faculdade e a posse (ou não)²³ de um membro adequado.

O segundo tipo de percepção é realizado pelos cinco sentidos internos (*al-ḥāssa al-dākhil*) que se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro (*min dākhil*). São eles: sentido comum (*al-khais al-mushtarak*), imaginação retentiva (*al-muṣawwira*), imaginativa (*al-mutakhayāl*), no homem chamada cogitativa (*al-quwwa al-mufakkirah*), faculdade estimativa (*wahm*), e memória (*dhikr*)²⁴, caracterizados pelo fato de as formas materiais (*ṣuwar mādiya*) e as intenções (*ma'ānī*) percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente.

A descrição que Avicena propõe de percepção no *K. al-nafs* II.2 se pauta no modo pelo qual os sentidos apreendem a forma. É a partir dos modos pelos quais os sentidos internos se relacionam com aquilo que é percebido, isto é, com as formas e intenções²⁵, que serão formulados, no *K. al-nafs* I.5²⁶, os critérios de diferenciação dos

عن المادة نوعاً من التجريد غير بالغ كما نذكره بعد، ثم يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعماً لِق
أو صوتاً أو عظماً أو غير ذلك، والقوة العاقلة هي التي تستثبت صور الأمور من حيث هي
بريئة عن المادة وعلائقها، *K. al-nafs*, I.4, p. 36

²²A abstração que o intelecto realiza das formas materiais será discutida com mais detalhes no próximo capítulo, pois, em algumas passagens, Avicena menciona a incapacidade do intelecto de realizar a completa abstração sem a ajuda do intelecto agente. O que parece sugerir limites para a ação própria do ato de conhecer do intelecto humano.

²³Um dos argumentos do *K. al-nafs* V.2 mostra que, pelo fato de o intelecto, por natureza, ser uma faculdade que não possui um órgão corpóreo, ele é capaz de lidar com as formas universais que são completamente imateriais. Caso contrário, ele seria como os sentidos internos, os quais recebem apenas formas materiais.

²⁴Cf. DI MARTINO, C. *Memoria Dictur multipliciter. L'apporto della Scienza Psicologica Araba al Medioevo Latino*.

²⁵Por se tratar de uma descrição universal da percepção, Avicena menciona apenas a forma material e não faz referência à apreensão da intenção. Porque esta apenas é percebida pela faculdade estimativa, incluí-la na descrição de percepção seria estender a sua apreensão aos outros sentidos.

sentidos que se aplicam exclusivamente às faculdades internas da alma animal²⁷.

A partir da distinção entre forma (*şura*) e intenção (*ma 'nā*)²⁸, tendo em vista que esta não é percebida pelos sentidos externos enquanto a forma material é primeiro apreendida por eles²⁹, Avicena atribui apenas à estimativa a percepção das intenções, as quais, podem ser descrita, de modo genérico, como todo sensível ou sensação por acidente acompanhado da percepção de uma forma material. Neste sentido, elas podem ser consideradas os sensíveis próprios desta faculdade.

Avicena afirma, no *K. al-nafs* I.5, que a estimativa “percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares”³⁰. Logo em seguida, ele reitera “[ela conserva e percebe] as intenções não sensíveis que estão nos sensíveis particulares”³¹.

Primeiramente, o que são intenções? De acordo com Avicena, elas existem nos objetos sensíveis como no exemplo do lobo na passagem do *K. al-nafs* I.5 [...]. Este é um ponto crucial que distingue a doutrina de Avicena de muitas outras teorias sobre intenção e intencionalidade: a intenção não está no indivíduo que percebe, mas no objeto. Esta visão é repetida no *K. al-nafs* IV.3: “[...] como a estimação obtém as intenções que estão nos objetos sensíveis”. Avicena também usa a expressão que alguém ou a faculdade de alguém percebe uma intenção no (*fī*) objeto: o cordeiro percebe uma intenção no lobo e percebe outra intenção na fêmea.³²

Deve-se, ainda, levar em consideração como a estimativa age na apreensão das intenções. Os verbos utilizados em referência à ação desta faculdade são: perceber (*adraka*), obter (*nāla*), tomar (*'ahāda*), compreender (*'aqala*), chegar a conhecer (*waqafa 'alā*) e ver (*ra'ā*)³³. Todos reaparecem na explicação da percepção que os outros sentidos internos realizam, corroborando o fato de, no caso das intenções, também se tratar da percepção de algo que existe no objeto sensível. Assim, “[ela] faz

²⁶ *K. al-nafs*, II.2, pp. 42-43.

²⁷ Esta é outra expressão utilizada em referência aos sentidos internos, os quais são um grupo de faculdades compartilhadas por todos os animais.

²⁸ Segundo Puig Montada, *intentio* corresponde à *λεκτόν* na terminologia estoíca. Em suas palavras, trata-se do sentido de uma coisa em oposição à coisa ela mesma; em oposição à forma que enfatiza o que está fora da alma, a intenção enfatiza a projeção da forma nas faculdades do sujeito cognoscente. A compreensão do termo envolve muitas complicações na medida em que tanto na filosofia quanto na teologia islâmica ele é utilizado em sentidos diversos. Cf. PUIG MONTADA, J. *Averroes, on the Cognitive Process*, p. 587; DI MARTINO, C. *Ma 'ānī/Intentiones et Sensibilitè par accident*.

²⁹ Cf. TWEEDALE, Martin M. *Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form*.

³⁰ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

³¹ *Idem*.

³² HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 130.

³³ *Ibidem*, p. 132.

com as intenções o que os sentidos externos mais o sentido comum fazem com a informação sensível: percebem e constroem um julgamento (*hukm*)”³⁴.

Com respeito ao modo pelo qual as intenções são abstraídas do objeto percebido, o fato de estarem associadas à matéria justifica esta atividade de abstração realizada pela estimativa. A estimativa realiza um julgamento a partir da intenção que acidentalmente acompanha as formas, embora “não seja sentida”³⁵ coisa alguma desta intenção”³⁶. Poder-se-ia concluir, então, que as intenções existem nos objetos sensíveis e estão associadas às formas materiais, das quais se separam após a abstração realizada pela estimativa.

Contudo, isto não parece se aplicar à sensação por acidente, cujo sensível nem sequer foi percebido. Não se duvida acerca da existência do doce independente de que ele tenha sido provado ou não, mas, de acordo com o exemplo dado, a intenção doce não foi provada; caso contrário, o doce teria alterado a faculdade do paladar e não a estimativa. Isto aponta para o fato de que a intenção determina-se pela relação mantida com a faculdade. Caso o doce fosse percebido pelo paladar, ele não seria uma intenção, mas o seu sensível próprio. Assim, porque ele mantém uma relação com a estimativa e não com o paladar, Avicena atribui a ele o termo *ma'nā*.

A faculdade imaginativa se destaca dos outros sentidos por ser capaz de realizar combinações entre formas de modo a construir uma imagem independentemente da correlação com qualquer existente no mundo.³⁷

Esta habilidade de composição acontece graças à imaginação retentiva que armazena todas as formas materiais percebidas pelos sentidos externos, permitindo que as formas apreendidas em diferentes momentos possam ser livremente combinadas³⁸.

³⁴ *Ibidem*, p. 133.

³⁵ No mais das vezes, o verbo sentir (*yaḥāsa*) é utilizado por Avicena em referência à percepção realizada pelos cinco sentidos externos. Assim, a afirmação de que as intenções não são sentidas não está excluindo a possibilidade de elas serem percebidas, mas diz apenas que elas não passam por nenhum dos sentidos externos, sendo percebidas imediatamente pela estimativa.

³⁶ *K. al-nafs*, IV.3, p. 183.

³⁷ ثم قد نعلم يقينا أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها، وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل مفكرة وإذا استعملتها قوة حيوانية متخيلمة، *Ibidem*, IV.1, p. 165-6.

³⁸ É esta habilidade que justifica a produção das formas que não existem no mundo, como, por exemplo, uma fênix ou um dragão. Black analisa o estatuto deste tipo de composição a partir da *Epístola sobre a alma* (*risāla fī al-nafs*). Estas formas “irreais” existem na alma de modo puramente conceitual sem que haja correspondentes nos singulares concretos. Cf. BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings, pp. 1-2.

No *K. al-nafs* IV.2, são explicitados dois modos através dos quais a faculdade imaginativa pode ser desviada da sua atividade corrente de combinar formas. O primeiro deles acontece quando a alma se ocupa com os sentidos externos “desviando a faculdade formativa [depósito de formas] para eles”³⁹ de modo que a imaginativa deixa de compor livremente as formas e passa a compor representações tais como os existentes externos se apresentam. O segundo acontece quando a alma utiliza a imaginativa para o discernimento (*tamyīz*) e o pensamento (*fikr*) por meio da composição (*tarkīb*) e decomposição (*taḥlīl*) das formas. Assim, é no momento em que as ações do intelecto deixam de prevalecer na alma que a imaginativa age livremente. Quando está a serviço do intelecto, a faculdade imaginativa recebe o nome de cogitativa⁴⁰. Durante sua descrição⁴¹, ainda que sob o controle do intelecto, Avicena atribui a ela a ação de combinar formas, pois “a cogitativa livremente manipula as formas que estão na faculdade retentiva por composição e decomposição já que elas são os seus objetos”⁴².

Black atribui à imaginativa um estatuto híbrido⁴³ devido à sua dupla atividade, indicando que a faculdade cogitativa não substitui a imaginativa, mas consiste na mesma faculdade analisada sob diferentes perspectivas:

As considerações gerais de Avicena acerca da enumeração dos sentidos internos sugerem que a imaginação possui duas manifestações principais: estar a serviço da estimativa e das operações da alma animal e estar a serviço do intelecto e das operações racionais. Seria mais preciso dizer que a imaginação compositiva possui, basicamente, três tipos de atividades, sendo a mais fundamental delas livre da subordinação a qualquer outra faculdade seja racional ou animal. É em seu livre e descontrolado estado que a imaginação produz *phenomena* tal como sonhos e alucinações, mas é, essencialmente, o mesmo tipo de atividade que, quando controlada pelo intelecto, produz pensamento cogitativo.⁴⁴

³⁹*K. al-nafs*, IV.2, p. 172.

⁴⁰Na obra *Diretivas e considerações*, Avicena, diferentemente do *K. al-nafs*, afirma que quando o intelecto emprega a imaginação, ela é chamada faculdade cogitativa, mas quando ela é empregada pela estimativa, recebe o nome de imaginativa. O que parece apontar que a imaginativa, quando não está a serviço do intelecto, é comandada pela estimativa. Cf. AVICENNE. *Directives et Remarques*. A. M. Goichon, p. 323.

⁴¹*K. al-nafs*, IV.1, p. 165.

⁴²*Ibidem*, p. 169.

⁴³BLACK, D. *Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power*, p. 65.

⁴⁴*Ibidem*, pp. 67-8.

Sendo assim, não se deve concluir que imaginativa e cogitativa são duas faculdades diferentes, pois estes termos apenas caracterizam momentos distintos nos quais ora é ela quem coordena os outros sentidos internos, ora ela é coordenada pelo intelecto. Neste último caso, Black entende que a ação própria da cogitativa é o pensamento (*fikr*)⁴⁵ e que, em todas as aparições do termo, Avicena evoca as operações da cogitativa: “por definição, todas as formas de pensamento envolvem a imaginativa”⁴⁶. Esta interpretação vincula diretamente uma das ações próprias do intelecto, isto é, conhecer por meio do pensamento⁴⁷, a um sentido interno.

Em várias passagens do *K. al-nafs*⁴⁸, Avicena afirma a primazia da faculdade estimativa sobre todos os outros sentidos. Ela não apenas lida com as intenções, como foi mostrado anteriormente, como também tem acesso ao depósito da imaginação, onde se encontram as formas sensíveis. Sendo assim, são três as ações atribuídas a ela: a percepção das intenções (*idrāka*)⁴⁹, a realização de um julgamento (*hukm*) do tipo “para este lobo fuja e para aquele filhote seja afetivo”⁵⁰, e a composição (*tarkīb*) e decomposição (*tahlīl*) das formas e intenções.

Com respeito à produção de julgamentos (*aḥkām*), tendo em vista que a

⁴⁵ *Fikr* é descrito, por Avicena, como um dos processos de aquisição de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma das atividades do intelecto. Os modos pelos quais ele acontece serão abordados no próximo capítulo.

⁴⁶ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 70.

⁴⁷ Este tipo de conhecimento será objeto de investigação do próximo capítulo.

⁴⁸ Segundo Avicena, “a estimativa tem a soberania no território das faculdades perceptivas nos animais, ao passo que a faculdade da concupiscência e a irascível têm, ambas, a soberania no território das faculdades motoras, seguindo-se a elas, a faculdade impulsora e depois a faculdade motora que está nos músculos”. Cf. *K. al-nafs*, I.5, p. 50-1; IV.3, p. 184; IV.4, p. 196.

⁴⁹ Na *Incoerência dos filósofos (Tahāfut al-falāsifah)*, Ghazali acusa Avicena de inconsistência devido às suas considerações sobre a faculdade estimativa e o intelecto. Sua crítica é direcionada à possibilidade de uma faculdade corpórea possuir como objeto intenções não-sensíveis. Se a faculdade estimativa, a qual é inerente a um substrato, é capaz de apreender uma intenção imaterial e indivisível, tal como a hostilidade, o mesmo poderia ser dito das formas inteligíveis. Assim, o ponto de Ghazali é que isto também pode ser utilizado para defender a ideia de que uma faculdade corpórea percebe universais. Deste modo, seria em vão toda a tentativa de Avicena de argumentar em favor da imaterialidade do intelecto. Segundo Black, Ghazali pressupõe que é o aspecto não material das intenções estimativas que está na base do fato de Avicena estipular uma faculdade separada com a finalidade de percebê-las. Contudo, Avicena apenas argumenta que, na medida em que as intenções são diferentes das formas sensíveis e que as formas sensíveis são diretamente apreendidas pelos sentidos e pela imaginação, é necessário outra faculdade a fim de apreender as intenções. A não materialidade é apenas uma indicação da autonomia da intenção com respeito a formas. Coerentemente, Black aponta que, quando Avicena discute as diferenças entre intenções e formas, não é dito que as intenções são essencialmente imateriais, mas apenas que elas não são essencialmente materiais. Assim, elas podem ser materiais por acidente. Dizer que uma faculdade possui intenções como seu objeto próprio não diz nada acerca das características essenciais da faculdade ela mesma. A crítica de Ghazali falha na medida em que ele assume que, se uma intenção é não-sensível, necessariamente ela também é universal, indivisível e inteligível. Cf. BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 3-5.

⁵⁰ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

percepção das intenções já foi discutida, Avicena escreve⁵¹.

A fim de produzir seus julgamentos, a estimativa se vale da faculdade imaginativa⁵² e do seu depósito, a imaginação retentiva. “Ela julga através dos estímulos imaginais [*i.e.*, das formas materiais] sem que [o julgamento] seja verificado”⁵³. No *K. al-nafs* IV.3⁵⁴, Avicena menciona o exemplo do homem que rejeita o mel devido à sua semelhança com a bile. Ainda que se trate de um julgamento equivocado, baseado na informação fornecida pelos sentidos internos, as outras faculdades seguem-no de modo a repelir o mel. Este julgamento, que não possui distinção racional (*tafaṣīl munataqīa*)⁵⁵, acontece devido a uma certa afecção imaginativa (*inb’āth takhyala*) sem que seja necessariamente acompanhado do julgamento do intelecto, pois ao rejeitar o mel, ela combina a forma material do que foi percebido com a intenção de desprazer que, por engano, foi combinada com a forma do mel, acreditando se tratar da bile. Sendo assim, o julgamento vincula-se apenas à associação entre formas e intenções, atribuída, por Avicena, à estimativa.

Para Black⁵⁶, são estes exemplos de percepções por acidente, tais como “vemos uma coisa amarela, então julgamos que é mel e doce”⁵⁷ ou “por exemplo, é o que acontece ao homem quando ele chega a rejeitar o mel em razão da semelhança deste com a bile”⁵⁸ que permitem depreender a necessidade de uma faculdade coordenadora, capaz de unir as propriedades intencionais com as sensíveis de modo a compor “a percepção de um todo completo”⁵⁹. Avicena identifica a faculdade estimativa, em seus escritos psicológicos, com a principal faculdade de julgamento (*hukm*) pertencente à alma animal.

⁵¹ وفي الإنسان للوهم أحكم خاصة من جملتها جملة النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترسم فيه وتأييها التصديق بها، فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنهما يصدر أكثر الأفعال الحيوانية *Ibidem*, IV.1, pp. 166-7

⁵²No *Canon de medicina*, Avicena compara a estimativa com a faculdade cogitativa. Segundo a passagem, esta não produz um julgamento, mas abre caminho para uma série de processos discursivos e decisões. Ela lida com a síntese e análise de impressões sensíveis enquanto a faculdade estimativa produz um julgamento sobre as intenções nos particulares. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §180. Transl. O. C. Gruner, p. 137.

⁵³*K. al-nafs*, IV.3, pp. 182-3.

⁵⁴*Idem*.

⁵⁵*Ibidem*, p. 182.

⁵⁶BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, pp. 9-10.

⁵⁷*K. al-nafs*, IV.1, p. 163.

⁵⁸*Ibidem*, p. 182.

⁵⁹BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 9.

Hall⁶⁰ atribui à estimativa uma quarta ação, a qual está vinculada ao segundo sentido de intenção que abordarei no próximo capítulo. Trata-se da colaboração na produção das premissas empíricas (*muqaddima tajrībiāt*)⁶¹ por composição de um julgamento à partir das intenções percebidas que se assemelham e são caracterizadas pelo fato de serem mais abstratas que as representações realizadas pelos outros sentidos. Assim, “o estabelecimento de uma *intentio* na *wahm* [isto é, estimativa] ocasiona a recepção pelo intelecto humano de um correspondente inteligível (verdadeiro abstrato) a partir do intelecto agente”⁶².

Para Ibn Sina, no entanto, a experiência é composta de objetos cognitivos mais abstratos que as imagens. Estes são os objetos da *wahm*, as intenções, os quais incluem “naturezas comuns” pré-conceituais (quididades) das espécies naturais e dos artefatos. Não completamente abstratas e ainda não sendo inteligíveis, elas são “proto-inteligíveis (pré-inteligíveis) na alma humana, mas não inteligíveis potenciais: as intenções estão envolvidas na aquisição de inteligíveis em ato, mas não são convertidas neles.”⁶³

É interessante notar que Hall vincula a estimativa e as intenções à aquisição de inteligíveis e não, como faz Black, à imaginativa. Isto parece se justificar dado que a estimativa realiza o maior grau de abstração dentre as abstrações realizadas por todos os sentidos, perdendo apenas para o intelecto, pois ela lida com a intenção que, em sua essência (*dāt*), não é material⁶⁴. Ao contrário de atribuir a articulação da experiência

⁶⁰ HALL, R. E. *Avicenna on Natural Philosophy and the Exact Sciences*, p. 66.

⁶¹ Segundo Janssens, a noção grega de *empeiria* foi traduzida em árabe por *tajriba*. Avicena, ao tratar da experiência, baseia-se nas considerações aristotélicas apresentadas nos *Segundos analíticos*. Portanto, ela é apresentada como o resultado da repetição da memória. Trata-se do mais alto grau de conhecimento ao qual um sentido interno pode chegar, marcando, segundo Janssens, um tipo de fronteira entre percepção sensível e intelecto. Contudo, pode-se dizer que a experiência produz conhecimento ou apenas julgamentos da ordem da imaginação? Durante a comparação entre indução e experiência no *Livro das demonstrações*, Avicena parece indicar que há certo grau de certeza na experiência dado que ela resulta de algo que é necessário por natureza e, por isto, é possível realizar repetidas observações já que o que é observado, no mais das vezes, acontece do mesmo modo (por isto Avicena vincula a Medicina à experiência). Janssens aponta uma passagem da mesma obra na qual Avicena relaciona *tajriba* com a formulação de um silogismo, indicando, assim, que ela também é fonte de conhecimento para o intelecto na medida em que o silogismo garante a conexão causal, requisito absoluto para o conhecimento. Assim, embora a experiência não forneça conhecimento necessário e absoluto, ela fornece conhecimento universal condicionado à natureza da coisa que, repetidamente, apresenta-se aos sentidos. Cf. JANSSENS, J. L. *Experience (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi - Avicenna)*, pp. 45-62.

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ O argumento aviceniano para a imaterialidade das intenções baseia-se no fato de que, se elas fossem materiais, elas seriam acidentes das coisas. Isto, pois, partindo do pressuposto de que os existentes no

empírica à cogitativa, devido ao objeto próprio da estimativa, parece ser esta que faz a mediação entre o existente particular e o universal.

Uma das importantes funções da *wahm* é seu papel na atividade cognitiva da alma humana quando voltada para a intelecção. Entre os objetos da cognição, apenas os inteligíveis, os objetos da intelecção, são completamente abstratos. Os outros, inferiores e radicalmente distintos, pertencem à parte sensível da alma; eles incluem as intenções que estão mais afastadas da matéria e mais distantes dos particulares que as formas materiais.⁶⁵

Enquanto coordena a experiência sensível (*tajriba*), segundo Hall, cabe à estimativa fornecer as premissas empíricas para o intelecto. Avicena encerra o *K. al-nafs* IV.1, seção na qual é realizada uma detalhada investigação da estimativa, reconhecendo que, pelo fato de não apenas combinar intenções, mas também formas e intenções, “ela parece ser, em si mesma, cogitativa, imaginativa, rememorativa e judicativa”⁶⁶. Dada a hierarquia das faculdades da alma mencionada no início do capítulo, não é de se estranhar que ela controle os outros sentidos e, por isto, que Avicena a identifica com eles: “por sua essência, ela é judicativa e, por seus movimentos e ações, ela é imaginativa e rememorativa”⁶⁷.

mundo sublunar são compostos de forma e matéria, sendo esta última responsável pelos acidentes que se aderem à forma, se a intenção for material, ela entraria no grupo dos acidentes, os quais são todos materiais. Segundo Avicena: “[a estimativa] alcança as intenções que, em suas essências, não são materiais, embora ocorra a elas estarem na matéria. Isso porque a figura, a cor, a posição e o que se assemelha a isso são coisas que não podem estar a não ser em matérias corporais. Quanto ao bem, ao mal, o acordo, o desacordo e o que se assemelha a isso, estas são coisas que, em suas essências, são imateriais, apesar de, as vezes, ocorrer a elas serem materiais. O argumento em favor de que tais coisas são imateriais é: se essas coisas, em suas essências, fossem materiais, não se inteligiria bem e mal ou acordo e desacordo, não ser como um acidental do corpo”. *K. al-nafs*, II.2, p. 60.

⁶⁵ HALL, R. E. *The wahm in Ibn Sina's Psychology*, p. 539.

⁶⁶ *K. al-nafs*, IV.1, p. 168.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 169.

Bibliografia

- AVICENA. *Avicenna's Psychology* II, VI. Trad. and comm. by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1952.
- _____. *Canon de Medicina*. Transl. O. C. Gruner, New York: AMS Press Inc., 1973.
- _____. *De anima*. Ed. Rahman, New York: Oxford University Press, 1959.
- _____. *Kitāb al-burhan*. Ed. By Abu Ela 'Affī. Cairo: L'Organisation Egyptienne Generale du Livre, 1956.
- _____. *L'Épître sur la connaissance de l'âme rationnelle et de ses états*. Trad. Michot, 183.15-184.21.
- _____. *Le livre de science*. Trad. M. Achena et H. Massé, Paris: Les Belles Lettres/Unesco, 1986.
- _____. *Livre des Définitions*. Ed. Trad. A. M. Goichon, Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1963.
- _____. *Livre de la genese et du retour*. Trad. A. Michot. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.
- _____. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho, São Paulo: Editora Globo, 2011.
- _____. *The Physics of The Healing*. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- BADAWI, A. *Aristotalis fi al-nafs*. Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo, 1954.
- ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam & Science*, 5,2, Winter 2007.
- ALWISHAH, A. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-awareness and Intentionality*. Ph.D., University of California, Los Angeles, 2006.
- ARIF, S. Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 5, No. 1, 2000.
- BAZAN, B. C. Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger Brabant on the Intelligible Object. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, No. 4, 1981.
- BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*. Al-Qantara, XXX, 2, 2009.
- BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*. In: D'ANCONA, C. (Ed.). *Storia della filosofia nell'islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005.
- BLACK, D. Arabic Theories of Intentionality and their Impact in the Latin West. (Mimeo).

- BLACK, D. Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars (mimeo).
- BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, Vol. 8, 1997.
- BLACK, D. Conjunction and the identity of Know and Knowing in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, 1999.
- BLACK, D. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19, 2000.
- BLACK, D. Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, XXXII, 1993.
- BLACK, D. Imagination, Particular Reason and Memory. The role of the Internal Senses in Human Cognition.
- BLACK, D. Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*, Vol. 10, 2010.
- BLACK, D. Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqin) in al-Farabi's Epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16.1, 2006.
- BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power. In: TELLKAMP, J.; LÓPEZ, X. F. (Eds.). *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*. Paris: J. Vrin, 2013.
- DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press, 1992.
- DI MARTINO, C. Ma'ānī/Intentiones et Sensibilité par accident. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto. Turnhout: Brepols, 2006.
- DI MARTINO, C. Memoria Dicitur multipliciter. L'apporto della Scienza Psicologica Araba al Medioevo Latino. In: SASSI, M. M. (Ed.). *Tracce nella Mente*. Atti del Convegno Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006.
- DI MARTINO, C. *Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 2008.
- DRUART, T. A. The Human Soul's and Its Survival after The Body's Death, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 2000.
- DRUART, T. A. The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes. In: DRUART (Ed.). *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington: Center for Contemporary Studies, 1988.
- GOICHON, A. M. *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- GUTAS, D. Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology. In: WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton

- Press, 2001.
- GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna. *Oriens*, vol. 40, 2012.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- HALL, R. E. Avicenna on Natural Philosophy and The Exact Sciences. In: MCGINNIS, J. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- HALL, R. E. The wahm in Ibn Sina's Psychology. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Eds). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Societé Internationale pour l'Étude de la Societé Médiévale, Porto: Brepols, 2002.
- HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London/Turin: The Warburg Institute, 2000.
- HASSE, D. N. The Soul's Faculties. In: PASNAU, R.; VAN DYKE, C. (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- IVRY, A. *Triagulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes*. In: PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds). *Intellect and Imagination in the Medieval Philosophy*. Actes de Xi Congress International de Philosophie Médiévale della S.I.E.P.M, Porto: 2002.
- KNUUTTILA, S. *Aristotle's theory of perception and Medieval aristotelianism* apud KNUUTTILA, S., KARKKAINEN, P. (Eds.). *Theories of perception in Medieval and Early Modern*. Springer Science, 2008.
- LIZZINI, O. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Edizioni di Pagina, Bari, 2011.
- MCGINNIS, J; REISMAN, D. (Eds.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto. Turnhout: Brepols, 2006.
- STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XXI, 2010.
- TWEEDALE, M. M. Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form. *Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 2, 1992.
- VERBEEK, P. Science de l'âme et perception sensible. In: AVICENA. *Liber de anima. Seu sextus naturalibus*. Ed. Et Trad. Simone Van Riet. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001.
- WOLFSON, Harry A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, Vol. XXVIII, No. 2, April, 1935.

tradução

METAFÍSICA SÉTIMO TRATADO

Avicena¹

Ana Paula Batista²

I. Capítulo referente aos atributos da unidade, que é a identidade e suas divisões, aos atributos da multiplicidade, que é a diversidade e a diferença, e aos tipos de oposições conhecidas

1. Introdução

1.1. Recapitulação

Parece que estamos chegando ao fim da discussão no que diz respeito ao nosso objetivo aqui, das coisas que são próprias do ente enquanto ente ou do que lhe é aferente.

1.2. Equivalência predicativa e diferença conceitual entre “existente” e “uno”

Mas “uno” e “existente” são equivalentes no predicar-se das coisas, de modo tal que, tudo o que é dito “existente” por uma causa pode ser chamado “uno” por outra causa e cada coisa possui uma existência unitária. Portanto, às vezes, se crê que o conceito deles seja igual, mas

¹ AVICENNA. Settimo trattato. In: Libro della Guarigione. Le cose divine. A cura di Amos Bertolacci. Torino: Utet libreria, 2008, p. 275-611.

² Graduanda em filosofia na Unesp Marília, Mestranda em Filosofia na Unifesp. Email de contato: anapguanumbi@gmail.com.

não é assim. Eles, ao contrário, são idênticos quanto ao objeto, no sentido de que tudo o que vem caracterizado pelo primeiro (o uno), vem caracterizado também pelo segundo (o existente).

Se o conceito de “uno” fosse, em todos os sentidos, o conceito de “existente”, o múltiplo, enquanto múltiplo, não seria um existente, assim como não é uno (embora aconteça também de ser uno: se diz, de fato, que a multiplicidade é uma multiplicidade, mas não enquanto multiplicidade).

1.3. À metafísica aguarda o estudo da propriedade do uno e do múltiplo

É oportuno, então, discutir também sobre as coisas que são próprias da unidade e sobre o que lhe é oposto (isto é, a multiplicidade), a saber, a identidade, a homogeneidade, a concordância, a igualdade, a semelhança e as coisas opostas a estas. O discurso sobre o lado oposto é mais longo porque a unidade é uniforme, enquanto o que lhe é contrário é multiforme e articulado.

2. A identidade e suas divisões

O idêntico se tem quando ao que é múltiplo em determinado aspecto vem atribuída a unidade em outro aspecto.

Ao idêntico pertence o idêntico por acidente, que é o correspondente do uno [A₃₀₄] por acidente; como naquele caso se diz “uno”, assim, neste caso se diz “idêntico”. O que é idêntico a qualquer outra coisa referente à qualidade é chamado de similar, o que é idêntico a qualquer outra coisa no que diz respeito à relação se diz “comparável”.

O idêntico por si existe nas coisas que constituem a essência. O que é idêntico no que diz

respeito ao gênero é chamado “homogêneo”, o que é idêntico no que diz respeito à espécie é chamado “conforme”.

Também, o que é idêntico quanto à propriedade é chamado de “congruente”.

3. A diversidade, a alteridade e a diferença

As coisas opostas a estas são conhecidas graças ao conhecimento destas.

O oposto ao idêntico em absoluto é o diverso. Ao diverso pertence o que é diverso de qualquer outra coisa no que diz respeito ao gênero, o que é diverso de qualquer outra coisa no que diz respeito à espécie (o qual, enquanto tal, é diferente de qualquer outra coisa pela diferença específica) e o que é diverso de qualquer outra coisa por acidente. O diverso por acidente pode ser uma mesma coisa que seja diferente de si mesma em dois aspectos distintos.

“Outro” é um nome próprio, por convenção, do que é diferente de qualquer outra coisa pelo número.

O diverso se distingue do diferente, porque o diferente difere em qualquer coisa, enquanto o diverso, por vezes, é diverso por si. O diferente é mais particular do que o diverso; bem como o “outro” é mais particular do que o diverso.

4. Definição da relação de oposição e distinção dos seus vários tipos

O mesmo fato de ser diversa uma da outra pelo gênero supremo, não impede as coisas, diversas umas das outras pelo gênero supremo, se são materiais, de compartilhar uma mesma matéria. As coisas, ao invés, diversas umas das outras que se diferenciam pela espécie subjacentes aos gêneros próximos, inferiores aos gêneros supremos, não podem, absolutamente, compartilhar um mesmo sujeito. Todas as coisas que não compartilham um mesmo sujeito, segundo um mesmo sentido e ao mesmo tempo, são ditas opostas.

Você já aprendeu em lógica o número dos opostos e suas propriedades. Entre eles, a posse e a privação caem, de certa forma, sob a contradição, enquanto os contrários caem, de certa forma, sob a privação e a posse. Mas o modo pelo qual a privação cai sob a negação é diverso do modo em que o contrário cai sob a privação.

5. A posse e a privação

5.1 Os vários tipos de privação

Deve saber, pois, que a privação se diz de muitos modos. Esta se diz, de fato, do que é tal a poder pertencer a um existente, mas que, de fato, não lhe pertence, porque, de fato, não é tal a pertencê-lo, embora seja tal a pertencer a outra coisa. [A₃₀₅] Um exemplo é a vista: essa, de fato, é aquela que pertence a qualquer coisa, mas a parede não vai possuí-la.

Esta se diz do que pertence ao gênero de qualquer outra coisa, mas que não pertence à coisa em questão, nem é tal a pertencer-lhe, seja se tratando do gênero próximo, seja se tratando do gênero distante.

Esta se diz do que pertence à espécie de qualquer coisa, mas não pertence a cada indivíduo desta espécie, como a feminidade.

Esta se diz do que pertence a qualquer coisa, mas que, de fato, não lhe pertence em absoluto ou no tempo estabelecido: ou porque o tempo estabelecido ainda não chegou, como o imaturo, ou porque o tempo estabelecido já foi transcorrido, como o desdentado.

O primeiro tipo de privação corresponde estritamente à negação, enquanto os outros modos se diferenciam.

É chamada de privação cada perda que se deve à coação.

Privação, enfim, se diz do que faz com que algo perca sua perfeição. Não se diz, de fato, que o caolho é um cego, mas nem mesmo que tem uma visão absoluta. Mas isto sucede só

relativamente ao sujeito afastado, que é o homem, não ao olho.

5.2. Relação da privação com a contradição e a contrariedade

A negação, também, se predica da privação, mas não vice e versa.

A privação não se predica do contrário. A amargura, de fato, não é somente a privação da doçura, mas é outra coisa além desta. A privação, de fato, às vezes se encontra só na matéria; às vezes, ao contrário, é unida a qualquer coisa que determina, na matéria, a privação de qualquer outra coisa, ou que não existe se não por meio da privação de qualquer outra coisa; estes últimos são os contrários.

6. A contrariedade

6.1. Os contrários compartilham o mesmo gênero e se diferem pela espécie

A causa da oposição dos contrários não é a diversidade dos gêneros, como havíamos já esclarecido. A causa disto, ao invés, é o fato de que os próprios contrários, por si e em virtude de suas diferenças específicas, não podem coexistir e se anulam mutuamente. [A₃₀₆]

Porque nenhum dos gêneros principais é contrário a um outro, é necessário que os verdadeiros contrários caiam sob um gênero e que seus gêneros sejam únicos. É necessário, portanto, que os contrários se diferenciem um do outro graças às diferenças específicas e retornem ao âmbito do que é diverso quanto à forma. A negritude e a brancura, por exemplo, caem sob o gênero cor, enquanto a doçura e a amargura sob o gênero sabor.

6.2. Crítica de algumas opiniões referentes aos contrários

6.2.1. O bem e o mal não são gêneros supremos

O bem e o mal não são os verdadeiros gêneros supremos, e nem um, nem outro indica uma noção unívoca, embora, de uma determinada maneira, o mal indica em cada coisa, a não existência da perfeição que lhe pertence, e o bem, a sua existência. Entre estes, portanto, existe a diferença dada da não existência e da existência. O prazer, a dor e coisas similares se reúnem em um gênero diverso daquele do bem e do mal: eles, de fato, se reúnem no que é percebido, no que é imaginado e assim por diante, e não são espécies do bem e do mal.

6.2.2. A concordância e a discordância não são gêneros supremos

Parece que os amantes do questionamento superficial são direcionados às coisas que são contrárias entre si e possuem os gêneros próximos aos quais fazem parte, alguns dos quais concordam com a percepção ou o intelecto, enquanto outros discordam com qualquer um destes, e nem temos inferido a noção de “concordante” e a de “discordante”, colocando a primeira como gênero do primeiro grupo de coisas, a segunda como gênero do segundo.

Mas não é necessário que seja assim. A concordância e a discordância, ademais, significam o mesmo que os concomitantes inseparáveis significam, porque não pertencem às coisas enquanto tais, mas por relação.

Também, se as realidades concordantes e discordantes são colocadas como duas naturezas, possuem coisas que podem ser consideradas como seus gêneros de acordo com pontos de vista diferentes. Isto, de fato, sob certo aspecto entra no mesmo grupo das ações e das afeições, sobre outro aspecto, no mesmo da qualidade, sobre outro aspecto, no mesmo das relações: na medida em que [A₃₀₇] surgem de certas coisas, de fato são ações; mas, na medida em que se realizam a partir de algumas outras coisas, são afeições; na medida em que se realizam a partir das disposições estáveis em seus portadores, caem entre a qualidade; na medida em que isto é concordante com respeito àquela com a qual está de acordo, está entre as relações. Quando os nomes “concordância” e “discordância” vêm orientados para uma destas noções enquanto tais, esses entram no gênero que é próprio deles. Não digo que uma única coisa entra em gêneros

diversos; isto, de fato, o excluimos. Digo, ao invés, que cada consideração acima referida é uma coisa diversa e entra em um gênero diverso. Não se trata de gêneros verdadeiros e próprios, mas de qualquer coisa análoga aos gêneros, tratando-se de realidades compostas de uma certa coisa e de uma ação, ou de uma certa coisa e de uma afeição, ou de uma certa coisa e de uma relação e assim sucessivamente. Parece que, em si, são qualidades, e que as outras considerações lhe acompanham inseparavelmente.

Além disso, apesar de todo o esforço para traçar a concordância e a discordância das coisas que lhes suportam e de elevar à categoria de gêneros superiores, aquelas naturezas contrárias que são consideradas duas naturezas distintas da parte dos filósofos em questão, possuem os verdadeiros gêneros dos quais fazem parte, que não são a concordância e a discordância. Você já aprendeu isto no devido lugar.

6.2.3. A coragem e a temeridade não pertencem por si a dois gêneros contrários

Até mesmo a alegação de que os dois contrários, por exemplo, a coragem e a temeridade, se encontram em dois gêneros contrários pode ser discutida longamente. A coragem, de fato, por si, é uma qualidade e, de certo ponto de vista, uma virtude. Analogamente, a temeridade por si é uma qualidade e, de certo ponto de vista, um vício. A virtude e o vício, então, não são os gêneros destas qualidades (como também o bom e o não bom não são os gêneros dos odores e dos sabores), mas são seus concomitantes inseparáveis, segundo pontos de vista que os concernem extrinsecamente.

A coragem, pois, por si só não é o contrário nem da temeridade e nem da covardia. Contrários são somente a temeridade e a covardia, que, entre as qualidades, entram no âmbito da posse. A coragem, ao contrário, se contrapõe à não coragem, como temos dito a propósito do igual [A₃₀₈] e daquilo a que se contrapõe. A não coragem, também, é como o gênero da temeridade e da covardia. Se a coragem é o contrário da temeridade, não o é em virtude da

sua própria natureza, mas só por causa de um acidente que se insere nela, que é o fato de que a coragem é louvável, é uma virtude e é útil, enquanto a temeridade é reprovável, é um vício e é prejudicial.

6.3. A contrariedade e a diferença máxima entre os opostos que compartilham o mesmo gênero e o mesmo sujeito

Os verdadeiros contrários são aqueles que compartilham no mesmo gênero e no mesmo sujeito.

[(a)] Em alguns destes, o sujeito único acolhe ambos os contrários em sucessão, sem transformar-se em qualquer coisa diferente destes. [(b)] Em outros, o sujeito deve, primeiramente, transformar-se em qualquer coisa de diverso dos dois contrários, de modo que um desses lhes seja inerente depois do outro. [(b)] Graças a uma certa mistura, por exemplo, uma coisa é doce, mas quando se torna amarga, há a necessidade de uma outra mistura. [(a)] Não acontece assim quando o que é quente se transforma no que é frio.

Do momento que os dois contrários se encontram no mesmo gênero, ou [(a)] a privação de um deles na natureza do gênero é seguida necessariamente só da presença do outro, em cujo caso entre eles não há nenhum meio, ou [(b)] não.

[(b)] Neste último caso, das duas coisas uma: ou [(ba)] a diferença desta multiplicidade de elementos relacionados a um dos dois contrários é uma diferença única, sem que nenhum deles diferencie mais ou menos com relação a isso quanto o fazem os outros; ou [(bb)] é uma diferença não uniforme.

Se [(bb)] é uma diferença não uniforme, um dos elementos é mais semelhante ao primeiro contrário (e o que lhe é mais semelhante contém algo de sua forma), enquanto um outro é maximamente diferente dele. Este último é o segundo contrário.

A contrariedade, portanto, é a diferença máxima entre os opostos que concordam no

mesmo gênero e na mesma matéria. É possível, de fato, falar de diferença máxima, seja quando há uma média, seja quando não há. Se os opostos são unicamente dois, cada um dos quais está na distância máxima com relação ao outro, a contrariedade é uma diferença perfeita.

6.4. Unicidade do contrário de qualquer coisa

Por este motivo, o contrário de qualquer coisa é único.

Se alguém pensa que a diferença e a distância máxima ocorrem entre uma coisa e outras duas coisas diferentes entre si, pensa algo impossível. A diferença entre a primeira coisa e as outras duas, de fato, ou [(a)] diz respeito a uma única realidade [A₃₀₉] sobre um único aspecto, em cujo caso as [duas] coisas que se diferenciam com relação uma outra, sobre um único aspecto, concordam na forma da diferença e são uma única espécie, não espécies múltiplas. [(b)] Ou diz respeito a mais aspectos, em cada caso se tem mais modos de contrariedade e não um único modo. O que não acontece por causa da diferença específica, a qual, unindo-se ao gênero, constitui aquela espécie imediatamente, sobretudo nas coisas simples, como sabe; isto acontece, no entanto, por causa dos atributos e dos estados que acompanham inseparavelmente a espécie. Mas nós falamos de um único tipo de contrariedade e da contrariedade que é por si.

Torna-se claro, assim, que o contrário de uma única coisa é único.

6.5. Os termos intermediários entre os contrários. A contradição e a posse e a privação não possuem termos intermédios

O médio real entre os contrários é aquele que, embora seja diferente destes, é também similar a estes. É necessário, portanto, que no processo de mudança de um contrário para o outro se passe primeiro por ele. Por este motivo que o que é preto se torna cinza, ou verde, ou vermelho antes de se tornar branco.

Acontece que os contrários obtiveram os médios por negação dos dois extremos. Às vezes, isto acontece porque o médio é privado de nome: com isso se entende um médio real, como se usássemos a expressão “não quente e não frio”, se o morno não tivesse nenhum nome. Se, ao contrário, sobressaísse do gênero, como quando se diz “não leve e não pesado”, não se trata de um médio real e próprio, mas somente de um médio no modo de dizer.

A posse e a privação, no entanto, não possuem nenhum médio no sujeito. Estas, de fato, são a afirmação e a negação mesmo quando são próprias de um gênero e de um sujeito e são relativas, mesmo em um momento e em um estado. A relação de posse e de privação com aquela coisa e aquele estado, então, é a mesma relação que os dois contraditórios possuem com toda a existência. Uma vez que não há nenhum médio entre os dois contraditórios, analogamente, não há nenhum médio entre a privação e a posse. [A₃₁₀]

II. Capítulo referente ao relatório particularizado das doutrinas dos sábios antigos a propósito das ideias e dos entes matemáticos e da causa que lhes induziu a apoiar isto; esclarecimento da razão última da ignorância que lhe tem ocorrido, motivo pelo qual erraram

1. Introdução

Chegou o momento de dedicar-se a refutar algumas opiniões que têm sido expressadas a propósito das formas ideais, dos entes matemáticos, dos princípios separados e dos universais, e que diferem dos princípios fundamentais que temos determinado. Embora na verdade do que temos dito e nas regras que temos proposto haja uma sugestão, para quem é inteligente, para a solução de todas as dificuldades que eles avançam e a destruição e refutação de suas doutrinas, assumimos, todavia, esta tarefa, invocando a ajuda de Deus, porque esperamos que por este provenha as noções úteis que mencionaremos enquanto os contrariamos e que podem ter se perdido no que temos dito e explicado anteriormente.

2. Doutrina dos filósofos antigos sobre as ideias e os entes matemáticos

2.1. As fases de desenvolvimento da filosofia pré-aristotélica

Dizemos que cada disciplina possui uma fase inicial de desenvolvimento na qual é impura e imatura; depois de um pouco de tempo, contudo, madura; em seguida, depois de um pouco mais de tempo, cresce e alcança a perfeição.

A filosofia, portanto, no primeiro período no qual os gregos se ocupavam dela, era retórica; depois mesclaram o sofisma e a discussão dialética. A primeira de suas partes que chegou às pessoas comuns foi àquela concernente à ciência da natureza, então começaram a voltar a atenção à ciência matemática, finalmente à ciência divina. Mas, a sua passagem de uma parte à outra não se realizou corretamente, e assim que passaram do sensível ao inteligível ficaram confusos.

2.2. Os defensores das ideias como realidades separadas: Sócrates e Platão

Um grupo de filósofos, de fato, sustentam que a divisão solicita a existência de duas coisas em cada [A₃₁₁] coisa, por exemplo, a existência de dois homens na noção de humanidade: um homem corruptível e sensível, e um homem inteligível, separado, eterno e imutável. Postularam que cada um dos dois homens possuía uma existência própria, e chamaram a existência separada de existência ideal. Defenderam que cada uma das coisas naturais possuía uma forma separada que era a sua forma inteligível: essa é a forma que o intelecto adquire, dado que o inteligível é algo de incorruptível, enquanto cada coisa sensível entre as deste mundo é corruptível. Postularam que as ciências e as demonstrações eram da mesma natureza do inteligível e o assumiram como objeto.

O filósofo conhecido como Platão e o seu mestre Sócrates excedem todos os outros nesta opinião. Eles dizem que a humanidade é uma noção única e existente, da qual os indivíduos

humanos participam e que persiste apesar do desaparecimento destes. Não se trata da noção sensível, múltipla e corruptível; se trata, então, da noção inteligível e separada.

2.3. Os adeptos dos entes matemáticos como realidades separadas

Um grupo de outros filósofos pensou, ao invés, que a separação fosse própria, não desta forma ideal, mas dos princípios desta. Afirmaram que os entes matemáticos, sendo separados na definição, mereciam a separação na existência e que aquelas formas naturais que não são separadas na definição não eram separadas por si. Propuseram que as formas naturais se geravam somente graças à união das formas matemáticas acima citadas, com a matéria: a concavidade, por exemplo, é uma noção matemática, mas, quando se une à matéria torna-se pontiaguda e torna-se uma noção natural. A concavidade, enquanto matemática é susceptível de ser separada, apesar de não ser, enquanto natural.

2.3.1. Causa que tem induzido Platão a considerar as ideais, não os entes matemáticos, como realidades separadas

Platão, ao invés, era mais inclinado a afirmar que as formas ideais fossem separadas. Os entes matemáticos, segundo ele, são realidades intermediárias entre as formas ideais e as coisas materiais.

Embora, de fato, os entes matemáticos são separados na definição, nenhuma dimensão, segundo ele, pode subsistir fora da matéria. Uma dimensão assim, de fato, ou [(a)] é finita ou [(b)] infinita. [(b)] Se é infinita, o [(ba)] que $[A_{312}]$ é uma consequência do simples fato de que esta é uma certa natureza, em tal caso, cada dimensão será infinita. [(bb)] Se, ao invés, é uma consequência do fato de que esta é abstraída da matéria, em tal caso, será a matéria a conferir a esta a delimitação e a forma. Mas ambos os casos são impossíveis. A existência de uma

dimensão infinita, portanto, é impossível. [(a)] Se, ao contrário, a dimensão é finita, em tal caso, o fato de que esta seja incluída em um limite definido e em uma forma determinada acontece somente graças à ação que esta sofre da parte de um acidente externo, não graças à sua própria natureza. Mas a forma não pode sofrer uma ação se não da parte da sua matéria. Esta, então, será separada e não separada ao mesmo tempo. Mas isto é impossível. É necessário, portanto, que a dimensão seja intermediária entre as formas ideais e as coisas separadas.

2.5. Causa que tem levado o segundo grupo de filósofos a considerar os entes matemáticos como separados

Os outros, ao invés, pensavam que os princípios das realidades naturais fossem realidade matemática, eles consideravam as verdadeiras realidades inteligíveis e as verdadeiras realidades separadas.

Diziam que, quando se abstraem os estados corpóreos da matéria, não resta a não ser volumes, figura e números. Entre as nove categorias, de fato, as qualidades passivas e as afeições, as posses, a potência e a impotência são realidades que pertencem ao que tem afeições, posses e potências; a relação depende das coisas similares a esta, e é também material; permanecem o onde, que tem caráter quantitativo, o quando, que tem caráter quantitativo, e a posição, que tem caráter quantitativo; a ação e a afeição, no entanto, são materiais. Do que resulta que tudo o que não é quantitativo depende da matéria. Mas o princípio do que depende da matéria não depende da matéria. Os entes matemáticos, então, são os princípios. Estes são os verdadeiros entes inteligíveis, enquanto as outras coisas não são inteligíveis. Portanto, nenhum pode definir as cores, o justo e coisas deste gênero com uma definição digna de consideração: se trata somente de estabelecer uma relação da coisa a definir com uma potência perceptiva. Segundo eles o intelecto não compreende estas coisas, que não são entes matemáticos, e é somente a imaginação que o descreve, seguindo a sensação. Diziam que os números, as extensões e suas disposições, ao invés, são inteligíveis por si e que, portanto, são

as únicas coisas separadas.

2.6. Outras posições sobre os entes matemáticos

2.6.1. Os pitagóricos

Um grupo de filósofos defendia que os entes matemáticos fossem princípios, mas não os consideravam separados; se trata dos discípulos de Pitágoras. Esses pensavam que cada coisa fosse composta da unidade e da díade. Colocavam a unidade da parte do bem e da estreiteza, a díade da parte do mal e da não limitação. [A₃₁₃]

2.6.2. Outros dois grupos de filósofos

Outro grupo de filósofos assumia como princípio o que excede, o que falta e o que é igual. Estes colocavam o igual no lugar da *hyle*, porque do igual deriva a pré-disposição nos dois extremos. Um grupo ulterior, ao invés, colocava o igual na posição da forma, porque a forma é determinada e delimitada, enquanto que o que excede e o que falta não possui nenhum limite.

2.7. Várias opiniões a respeito dos entes matemáticos como princípios

2.7.1. Duas opiniões a propósito da relação entre números e extensões

Também, os defensores dos entes matemáticos como princípios divergiam no que diz respeito à composição de todas as outras coisas a partir disto. [(a)] Alguns sustentavam que o número fosse o princípio da extensão, e compunham a linha a partir das duas unidades, e a superfície a partir de quatro unidades. [(b)] Outros atribuíam a qualquer um dos dois um âmbito separado.

2.7.2 A opinião amplamente difundida sobre a composição dos números

A maioria era da opinião de que o número fosse o princípio, que a unidade fosse o princípio primeiro e que a unidade e o ser se acompanhariam inseparavelmente ou fossem sinônimos.

Estes compunham o número e previam a sua origem a partir da unidade em três modos diferentes: [(a)] o primeiro é o modo do número numérico; [(b)] o segundo é o modo do número matemático; [(c)] o terceiro é o modo da repetição.

[(a)] No que diz respeito ao modo do número numérico, instauraram a unidade ao início da série, depois a díade, depois a tríade.

[(b)] No que diz respeito ao modo do número matemático, colocaram a unidade como princípio, depois o segundo número, depois o terceiro número, compondo a cada vez o número segundo a continuidade de uma unidade com uma outra.

[(c)] No que diz respeito ao terceiro modo, pensavam que o número se originasse da repetição de uma mesma unidade, sem anexar a esta nenhuma outra unidade.

2.7.3 A opinião de alguns pitagóricos sobre a composição dos números e suas ligações com as formas das coisas

[(a)] É surpreendente que uma facção pitagórica acredita que o número seja composto de uma unidade e de uma substância. A unidade, de fato, não subsiste só, sendo a unidade de qualquer coisa, e o seu recipiente é uma substância. Se há, portanto, a composição da unidade com a substância, por consequência, tem lugar a multiplicidade.

[(b)] Entre eles há aqueles que para cada grau matemático do número coloca uma forma correspondente a uma forma [A₃₁₄] existente, assim que, quando o grau numérico em questão

é abstraído da matéria, é um simples grau numérico, enquanto, quando é mesclado com a matéria, é a forma de um homem ou de um cavalo. O que acontece pelo motivo que temos indicado anteriormente.

2.7.4. Duas opiniões sobre a relação entre os números e a ideia

Um grupo de filósofos pensa que entre estas formas numéricas e as ideias existe uma separação. Entre eles há os que sustentam que as formas numéricas são intermediárias, como tem sido dito anteriormente.

2.7.5. A opinião dos Pitagóricos sobre os números como princípios

A maior parte dos Pitagóricos pensa que o número matemático seja o princípio, sem que, todavia, seja separado. Entre estes há os que admitem que as formas geométricas sejam compostas das unidades numéricas e excluem, conseqüentemente, que as extensões possam ser reduzida pela metade. Outros, ao contrário, não veem nenhum inconveniente no fato de que os entes matemáticos sejam, ao mesmo tempo, composto de números e entendem eles, depois da composição, que são divididos ao infinito. Outros ainda acreditam que as formas aritméticas são distintas das geométricas.

3. As razões últimas de seus erros, com particular referência aos adeptos das

3.1. Primeira causa de erro: confusão entre abstração mental e separação real

Se refletir, achará que as causas fundamentais pelas quais este grupo de filósofos erraram, são cinco.

A primeira é ter acreditado que, se uma coisa vem separada de uma outra, de modo que

não faz parte da consideração desta outra coisa, esta é separada da outra coisa na existência. É como se, quando se considera uma coisa à qual se juntou uma outra, por si, sem considerar também a outra coisa, esta vem desconectada da outra coisa; em geral, é como se, quando é examinada, independentemente da condição de que esta esteja unida à outra, se pensasse em examina-la na condição em que esta não esteja unida à outra, com a consequência de que seria possível examina-la só porque esta não é unida, na verdade, é separada da outra. Portanto, acredita-se que quando o intelecto aprende os inteligíveis existentes no mundo sem voltar a atenção ao que é unido a estes, este não aprende, a não ser, os inteligíveis que são separados.

Mas não é assim. Cada coisa, ao contrário, como tal, vem considerada de um certo modo; na medida em que, em vez disso, é permitida com uma outra coisa, vem considerada de um outro modo. Quando, por exemplo, nos referimos à forma do homem enquanto simples forma do homem, nos referimos a uma coisa que existe só enquanto tal; mas, enquanto a conhecemos deste modo, não é necessário que esta exista só e seja separada. [A₃₁₅] O que é misturado com qualquer outra coisa enquanto tal, de fato, é não-unido a esta segundo o modo da negação, não segundo o modo do abandono, com o qual se pretende a separação na subsistência. Graças à percepção ou outro estado psíquico, de fato, não é difícil entender uma só das duas coisas, a qual não pode ser separada da outra na subsistência, embora possa sê-lo na definição, na noção e na essência. A sua essência, de fato, não está incluída na essência da outra, pois o fato de que esta esteja junto à outra envolve a união com a outra, não a inclusão da sua noção na noção da outra.

3.2. Segunda causa de erro: concepção errônea da unidade da forma dos indivíduos pertencentes à mesma espécie

A segunda causa são seus erros a respeito do uno. De fato, quando dizemos que a humanidade é uma noção única, não queremos dizer que esta seja uma noção única de número que, por si, se encontra em muitas coisas, e que, portanto, é múltiplice por relação, como um único pai é tal em comparação a muitos filhos. A situação é aquela em que os pais distintos

estão em relação a filhos distintos. Temos discutido profundamente este tema acima. Eles não sabem que, quando dizemos que a noção de muitas coisas é única, queremos dizer que qualquer um de seus conceitos é imaginado chegar primeiro a uma matéria que se encontra no mesmo estado de outras matérias, dela se percebe este indivíduo único. Analogamente, nenhum deles vem em primeiro lugar na mente imprimindo-se, disto se percebe esta noção única. Contudo, se um conceito chega primeiro na matéria ou na mente, o outro é inativo e não produz nenhum efeito: não acontece como com o calor, o qual, se ocorre a uma matéria na qual há umidade, ou enfrenta uma mente na qual chegou, previamente, a noção e o conceito de umidade, produz nesta um efeito diverso do que é produzido pela umidade.

Seria suficiente que tivesse compreendido o sentido do uno neste contexto. Isto é o que lhes tem feito errar.

3.3. Terceira causa de erro: concepção errônea da relação entre a natureza enquanto tal e sua unidade ou multiplicidade

A terceira causa é ter ignorado que a afirmação segundo a qual uma determinada coisa, enquanto tal, é outra coisa distinta desta por definição é uma afirmação contraditória, como é contraditória a resposta daquele a quem é feita a questão, se o homem, enquanto homem é uno ou múltiplice [A₃₁₆], e responde erroneamente que é ou uno ou múltiplice. O homem, de fato, enquanto homem é somente homem, e, enquanto homem, não é nada mais que homem. A unidade e a multiplicidade, ao invés, são diferentes do homem. Temos explicado exaustivamente também este ponto.

3.4. Quarta causa de erro: atribuição do caráter de eternidade não à natureza enquanto tal, mas à natureza considerada como una ou múltiplice.

A quarta causa é ter acreditado que dizer “A humanidade existe sempre e persiste” e dizer

“Uma humanidade única ou múltipla existe sempre e persiste” é a mesma coisa. O que seria verdadeiro somente se “a humanidade” e “uma humanidade única ou múltipla” fossem a mesma coisa. Analogamente, não devemos crer que, se conceder a eles que a humanidade persiste isto implica necessariamente que a humanidade, que é una per si, persiste, de modo tal a considerar uma humanidade eterna.

3.5. Quinta causa de erro: nem toda coisa imaterial é princípio de uma coisa material

A quinta causa é ter crido que, uma vez que as coisas materiais são causadas, a sua causa deve ser qualquer tipo de realidade que pode ser separada. Não é verdade, de fato, que, do momento que as coisas materiais são causadas e seus entes matemáticos são separados, estes últimos devem necessariamente ser a causa. Por vezes, ao contrário, a causa das coisas materiais são outras substâncias não pertencentes às nove categorias acidentais.

Estes não tem verificado com profundidade que as definições dos entes geométricos, entre os matemáticos, não são absolutamente privadas de matéria, embora são privadas de um certo tipo de matéria.

3.6. Conclusão

Para a verificação de coisas como estas parece ser suficiente os princípios fundamentais que temos estabelecido anteriormente. Dedicamos agora a refutar os que defendem os entes matemáticos.

III. Capítulo referente à refutação do que tem sido dito pelos filósofos antigos no que diz respeito aos entes matemáticos e sobre as ideias

1. Os entes matemáticos não estão separados das coisas sensíveis

Dizemos que, se, entre os entes matemáticos houvessem alguns separados dos entes matemáticos sensíveis, das duas coisas uma: ou [(a)] na coisa sensível não haveria absolutamente nenhum ente matemático, ou [(b)] haveria um.

[(a)] Se na coisa sensível não houvesse nenhum ente matemático, seria necessário que nenhum quadrado existisse, ou círculo, ou coisa numerada sensível. Mas se nenhuma destas coisas fossem sensíveis, de que modo poderíamos provar sua existência, ou até mesmo imaginá-las? O princípio, de fato, que permite imaginá-las é retirado da existência sensível e, portanto, se supormos que alguém não percebesse sensorialmente nada disto, deveríamos considerar que ele não os imagina, ou melhor, não os pensa, embora temos demonstrado a existência de muitos deles nas coisas sensíveis.

[(b)] Se, ao contrário, a natureza dos entes matemáticos pudesse existir também nas coisas sensíveis, esta poderia, no entanto, ser considerada por si mesma. Que, por conseguinte, por si só, ou [(ba)] corresponderia por definição e conceito ao que é separado, ou [(bb)] seria distinta.

[(bb)] Se não fosse distinta, os entes matemáticos inteligíveis seriam diversos do que imaginamos e conhecemos. Para estabelecer sua existência, então, precisaríamos de uma prova de outro tipo, e somente em seguida poderíamos nos ocupar do questionamento sobre o estado de sua separação. O que eles fizeram, então, foi ignorar a prova de sua existência e ocupar-se prioritariamente do esclarecimento de sua separação, o que é algo que não se pode confiar.

[(ba)] Se, ao contrário, a natureza dos entes matemáticos correspondesse ao que é separado e participasse por definição, das duas coisas uma: ou [(baa)] estes entes matemáticos que se encontram nas coisas sensíveis seriam colocado neles somente a causa de sua natureza e de sua definição, neste caso, como poderiam separar-se do que tem sua própria definição? Ou [(bab)] sua existência nas coisas sensíveis seria um estado que lhes acontece por uma causa,

caso em que este seria receptivo daquele estado e a sua definição não excluiria que este estado lhes possa relatar. Estes entes matemáticos separados, portanto, seriam tais a tornarem-se materiais, e estas coisas materiais seriam tais a serem separadas. Mas isto contradiz o que os filósofos acima mencionados postularam e sobre o que estabeleceram a base de suas opiniões.

2. Os entes separados são inúteis e menos perfeitos do que as coisas materiais

Também porque esta matéria dotada de acidentes ou [(a)] tem necessidade dos entes separados, ou [(b)] não os necessita.

[(a)] Se há a necessidade dos entes separados, e [(a)] há a necessidade dos entes separados diversos desta, a causa de sua natureza, também os entes separados, vai precisar de outra coisa e assim até o infinito. [(abb)] Se, no entanto, esta matéria precisa dos entes separados somente por causa de algo que lhe acontece - de modo tal que, se este acidente não existisse, esta não teria absolutamente necessidade dos entes separados e não seria, em absoluto, necessário que estes últimos existissem - em tal caso, o acidente de qualquer coisa irá exigir a existência de uma realidade que é anterior a esta coisa e independente dela, garantirá que os entes separados tenham necessidade da matéria, de modo que sua existência seja necessária. [(abc)] Se a situação não é esta, mas a existência dos entes separados implica que a matéria exista com o acidente em questão, em tal caso, a existência dos entes separados não produzirá o acidente em questão em uma outra matéria sem produzi-lo também na matéria-prima, sendo a natureza das duas matérias a mesma.

[(b)] Se a matéria não precisa dos entes separados, estes últimos não serão nem causas nem primeiros princípios da matéria, de qualquer modo. Do que segue necessariamente que estes entes separados são imperfeitos: uma certa coisa conjunta à matéria, de fato, tem potência e ação que não se encontram no que é separado. Quão grande é a diferença entre a figura humana simples e a figura humana vivente e operante!

3. Duas congruências da doutrina dos entes geométricos como princípios

3.1. A linha não é separada da superfície e o ponto não é separado da linha

É surpreendente que eles consideram que a linha exista separada da superfície e que o ponto exista separado da linha. Que coisa não unirá estas coisas no corpo natural? Será talvez a natureza de um deles a fazer o que é necessário? Mas em tal caso, esta deveria uni-las do mesmo modo, mesmo que elas fossem separadas. Ou será uma outra potência, por exemplo, uma alma, uma inteligência, o Criador?

3.2. A linha não é a causa do sólido

A linha, também, como poderá preceder o corpo inteiro segundo uma anterioridade causal, não lhe sendo a forma? A linha, de fato, não é a forma da corporeidade, nem o agente do corpo, nem o final desta. Mas, se este for o caso, e não pode ser de outra maneira, caso em que o corpo perfeito e completo na dimensão é o fim da linha e das outras coisas. A linha não é nem mesmo a *hyle* do corpo. Antes, é algo que pertence ao corpo pelo fato de que este último é limitado é vem seccionado.

4. Várias incongruências da doutrina dos números separados

4.1. O número separado não é suficiente para explicar a diferença entre as coisas

É necessário, também, que os defensores [A₃₁₉] dos números considerem que a distinção entre as coisas se deva ao seu ser mais ou menos grande numericamente. Assim, a diferença entre o homem e o cavalo consiste no fato de que um destes é maior numericamente enquanto o outro é menor. Mas o que é menor existe no que é maior. Um destes, então, se encontra no outro.

4.2. As unidades das quais o número separado é constituído não podem ser nem iguais umas às outras nem diferentes umas das outras

Entre eles há alguns que consideram que as unidades são iguais entre si. Mas, em tal caso, para que um número maior difira de um número menor, teria uma parte deste último.

Entre eles há também aqueles que acreditam que as unidades não são iguais. Mas se são diferentes na definição, não são unidades se não for por homonímia. Se, ao contrário, não diferem na definição, mas concordam nisto, alguns excedem enquanto outros carecem, o excesso do excedente se deve a algo presente neste em potência, como no caso das extensões; mas em tal caso, a unidade seria uma abstenção, não o principio desta. Ou o excesso deste excedente se deve a qualquer coisa presente neste em ato, como no caso dos números; mas em tal caso, a unidade seria uma multiplicidade.

4.3. Crítica dos adeptos do número numérico

4.3.1. O número numérico não pode ser nem finito nem infinito

Os adeptos dos números numéricos, que não compõem as formas das coisas naturais, são forçados a fazer uma das duas coisas: ou a acreditar que o número separado e existente por si tenha uma duração, mas, nesse caso, seu fim em um certo limite, em vez de outro, é devido a um raciocínio arbitrário e inconsequente; ou a acreditar que ele é infinito, mas em tal caso devem acreditar que também as formas das coisas naturais são infinitas.

4.3.2. Cada um dos números numéricos não pode ser diferente uns dos outros

Eles acreditam que a primeira unidade seja diversa de cada uma das duas unidades presentes na díade, e que a primeira díade seja diversa e anterior à díade que se encontra na

tríade, e assim por diante, no que diz respeito aos números posteriores à tríade.

Mas isto é impossível. A primeira díade e a díade que se encontra na tríade, de fato, não diferem por si, mas por causa de um acidente, o que é a causa do fato que à segunda díade se junta uma outra coisa. Mas quando uma coisa está junta a uma outra, não pode anular a mesma coisa à qual é conjunta. Se fosse assim, não seria conjunta a esta, porque o que é conjunto o é em relação a algo existente, enquanto que o que destrói algo não é conjunto a qualquer coisa existente. De que modo, então, a unidade da tríade destruirá as duas unidades da díade, [A₃₂₀] se não destruí-las uma a uma? Mas de que modo uma unidade poderá destruir uma outra? Se fizesse, não haveria nenhuma díade.

A díade na qual a unidade é junta não torna-se distinta por si da díade que existe sem que lhe seja conjunta a unidade. A unidade, de fato, quando se junta a algo não lhe muda o estado, mas o faz em um conjunto maior, deixando a outra parte, do todo, no estado no qual já estava. Em geral, quando as unidades possuem a mesma forma e a mesma composição, as duas naturezas concordam, a menos que não chegue algo que faz mudar e destrói uma delas. Mas é impossível que as unidades não possuam a mesma forma, porque o número tem origem em unidades que possuem a mesma forma e não em outra.

Todavia, um grupo deles afirma que à díade enquanto díade espera uma unidade diversa da presente na tríade. Consequentemente a unidade da díade é diversa da unidade da tríade. Disto segue que necessariamente a década não seria composta de dois grupos de cinco enquanto grupos de cinco, sendo a unidade do dez diferente das unidades do grupo de cinco. A década, portanto, não é composta de dois grupos de cinco. Do que segue necessariamente que a unidade de um grupo de cinco, quando esta é parte do dez, é diversa da unidade do grupo de cinco quando esta é parte do quinze (mas talvez eles dissessem que o grupo de cinco que está no quinze é diverso do grupo de cinco que está na simples década porque este é o grupo de cinco de uma década que é parte do quinze). Do que segue necessariamente ou que a década, quando o grupo de cinco vem admitido nesta, não se tornaria o número quinze, ou que a sua unidade se transformaria. Mas tudo isto é impossível.

Também, se o grupo de cinco que é parte do dez não fosse igual ao grupo de cinco absoluto, não haveria a pêntada, se não, por homônimos e deveríamos tentar discernir a noção de pêntada presente nesta, independentemente da homonímia acima mencionada. Se, ao contrário, fosse igual a esta, [A₃₂₁] em tal caso as unidades presente em ambos os grupos de cinco mencionados acima, nas díades e nas tríades, seriam iguais entre si e a forma da tríade existiria também na tétrade. Mas, segundo estes filósofos, a tríade é a forma de determinada espécie natural, como a tétrade o é de uma outra. Em algumas espécies naturais, então, existem tipos de outras coisas diferentes delas. Se determinado número é a forma do homem, por exemplo, e um outro número, maior ou menor do que este, é a forma do cavalo, no caso em que o segundo número seja maior do que o primeiro, a espécie do homem existiria no cavalo, no caso, ao contrário, no qual seja menor, a espécie do cavalo existiria no homem. Do que segue, necessariamente, que a forma de algumas espécies são anteriores à forma de outras e vice-versa, do momento que a forma das espécies posteriores é mais composta no que diz respeito à forma das espécies anteriores. Do que segue necessariamente, também, que a composição das espécies naturais a partir de outras espécies continuaria até o infinito.

Também, como será possível que um número que possui uma ordem essencial a partir da mônada e da díade prossegue em ato até o infinito? A impossibilidade disto já está clarificada.

4.4. Crítica dos adeptos da geração do número por repetição

Em relação àqueles que geram o número por repetição mantendo a mesma unidade, neste caso a repetição não significa, se não, a ação com o que se faz existir uma outra coisa, numericamente diversa da primeira coisa. Se o produto da repetição é o número, e se a unidade não está presente na primeira coisa nem na segunda, em tal caso, a unidade não é o princípio da composição do número. Se, ao contrário, a primeira coisa enquanto tal, é uma unidade e também a segunda coisa enquanto tal é uma unidade, neste caso há duas unidades.

A unidade, de fato, não se repete se não, porque tem lugar uma vez após outra, ou [(a)]

no tempo ou [(b)] por essência. [(aa)] Se isto acontece no tempo, e enquanto isto a unidade não para de existir, esta é como era, sem ter sido repetida; [(ab)] Se, ao contrário, ao mesmo tempo ela deixa de existir e depois vem relatada na existência, em tal caso, a unidade existente é uma unidade individual diferente da primeira. [(b)] Se isto acontece por essência, isto é ainda mais claro.

Um grupo de filósofos sustenta que a unidade é como a matéria do número, enquanto um outro grupo tem defendido que é como a forma deste, uma vez que se diz de tudo.

4.5. Crítica à doutrina pitagórica segunda a qual as unidades são os princípios das grandezas geométricas

É surpreendente que os pitagóricos tenham defendido que as unidades indivisíveis são os princípios das extensões, sabendo que as extensões são divisíveis até o infinito. [A₃₂₂]

4.6. Crítica contra os que colocam a unidade, a díade, a tríade e a tétrade como princípios das grandezas geométricas

Um grupo de filósofos tem dito que quando a unidade se une à matéria torna-se um ponto e, analogamente, quando a díade se une à matéria, produz uma linha, a tríade, uma superfície e a tétrade um sólido.

Mas, das duas coisas uma: ou [(a)] a sua matéria é comum a todos, ou [(b)] qualquer uma delas tem uma matéria diferente. [(a)] Se possuem uma matéria única, esta às vezes se tornará um ponto, depois se transformará em um sólido, depois, de novo, em um ponto. Mas o que, além de ser impossível, implica que o ponto não é princípio do sólido mais do que o sólido não é princípio do ponto, e que ambos são coisas que se sucedem em um mesmo objeto. [(b)] Se, ao contrário, suas matérias são diferentes, na matéria da díade não existirá nenhuma unidade; nesta, então, não se encontrarão nem mesmo duas unidades; nesta, portanto não

existirá nenhuma díade. Do que segue necessariamente, também, que estas coisas não se encontram juntas de nenhum modo. Contudo, de acordo com o método de verificação, o ponto não existe a não ser na linha, a qual se encontra na superfície, a qual se encontra no sólido, o qual se encontra na matéria. O ponto não é princípio se não no sentido de ser o fim do sólido; na verdade, ao contrário, é o sólido que é princípio, no sentido de ser o que é receptivo da delimitação produzida a partir do ponto.

4.7. Crítica aos defensores do excesso e do defeito como princípios

É surpreendente que alguns sustentam que os princípios são o excesso e o defeito, e que o princípio último seja a relação. A relação, de fato, é qualquer coisa que é intrínseca acidentalmente a uma outra coisa existente, e é posterior a cada outra coisa.

4.8. Crítica à derivação da multiplicidade da unidade

Ainda, como podemos considerar que haja a multiplicidade na existência? A segunda unidade que existe na multiplicidade, de fato, é anexa à primeira, se esta última existe por si. Mas, em tal caso, graças ao que uma será distinta da outra, do momento que existe necessariamente por si, se multiplica ou se distingue de qualquer outra coisa só em virtude da substância e não em virtude do número? Se a multiplicidade vem produzida da divisão da unidade, em tal caso, a unidade não é mais do que uma extensão. Se, ao contrário, é produzida por outra causa, neste caso há uma causa que faz existir a multiplicidade na sua natureza, e não permanece entre as coisas que existem por si, nem entre os princípios que existem sem causa. [A₃₂₃]

4.9. Crítica aos que conectam a unidade, a multiplicidade e a matéria com o bem e o mal

Também, como podem sustentar que a unidade e a multiplicidade são contrárias e como podem dividi-las em bem e em mal? Alguns destes são inclinados a defender que o número pertence ao bem por causa da mistura, da composição e da ordem que este possui; outros, ao contrário, são inclinados a defender que a unidade pertença ao bem. Mas se a unidade pertence ao bem e a multiplicidade ao mal, como será possível que de um bem se gere o mal, e como será possível que o aumento do bem se torne um mal? Se, ao contrário, a multiplicidade é um bem e a unidade um mal, como será possível ter um bem do aumento do mal e como será possível que o que é primeiro e é princípio seja um mal, de modo tal que o que é mais perfeito seja causado e o que é mais imperfeito seja a causa?

Alguns destes defendem que o número e a unidade pertencem ao âmbito do bem, e que o mal é a *hyle*. Mas [(a)] se a *hyle* é causada, esta tem uma causa que se baseia [(aa)] ou sobre uma *hyle*, ou [(ab)] sobre uma forma. [(aa)] Se esta se baseia sobre uma *hyle*, isto se opõe ao objetivo da discussão. [(ab)] Se, ao contrário, está baseada sobre uma forma, como será possível que o bem gere um mal? [(b)] Se, ao contrário, a *hyle* não é causada, esta é necessária por si. Portanto, ou [(ba)] admite estar dividida, ou [(bb)] é isenta desta possibilidade. [(ba)] Se admite estar dividida por si, é uma extensão composta de várias unidades, segundo eles pensam, e também pertence ao bem. Se, ao contrário, não é divisível por si, é unitária por si. Agora, a unidade enquanto unidade é um bem. Segundo eles, de fato, o bem não significa, se não, o fato de ser uma unidade e a ordem numérica, e a unidade, segundo eles, é um bem mais do que o é a ordem numérica. Se achassem que o fato de que a unidade seja uma unidade é diferente do fato de que esta seja um bem, todos os seus princípios seriam subvertidos. Mas se sustentam que a unidade seja boa, do que segue necessariamente que a *hyle*, sendo unitária, é boa. Também, se a unidade da *hyle*, por ser boa, fosse qualquer coisa que lhe aferisse do exterior, poderia abstrair a coisa para qual a unidade afere e repetir este mesmo questionamento.

4.10. Crítica aos que defendem os números como princípios das coisas sensíveis

Também, como será possível que dos números se gere o calor e o frio, o peso e a leveza, de modo que haja um número que faz com que algo se mova para cima, e um outro número que faz com que algo se mova para baixo? Não é necessário se encarregar de provar a inconsistência desta afirmação. [A₃₂₄]

Um grupo assim, todavia, sustém que as coisas se gerem a partir de um número que corresponde a uma qualidade e existe junto desta. Os princípios, então, não seriam os números unicamente, mas os números, as qualidades e outras coisas, embora que, segundo eles, seja impossível.

5. O bem se encontra também entre os entes matemáticos

Saiba, após tudo isto, que os entes matemáticos não se separam da bondade. O motivo é que estes, por si, possuem uma grande quantidade de medida, ordem e harmonia. Cada um destes se encontra no estado que é necessário que tenha, e isto é o bem de cada coisa. [A₃₂₅]

outra **margem**
revista de filosofia