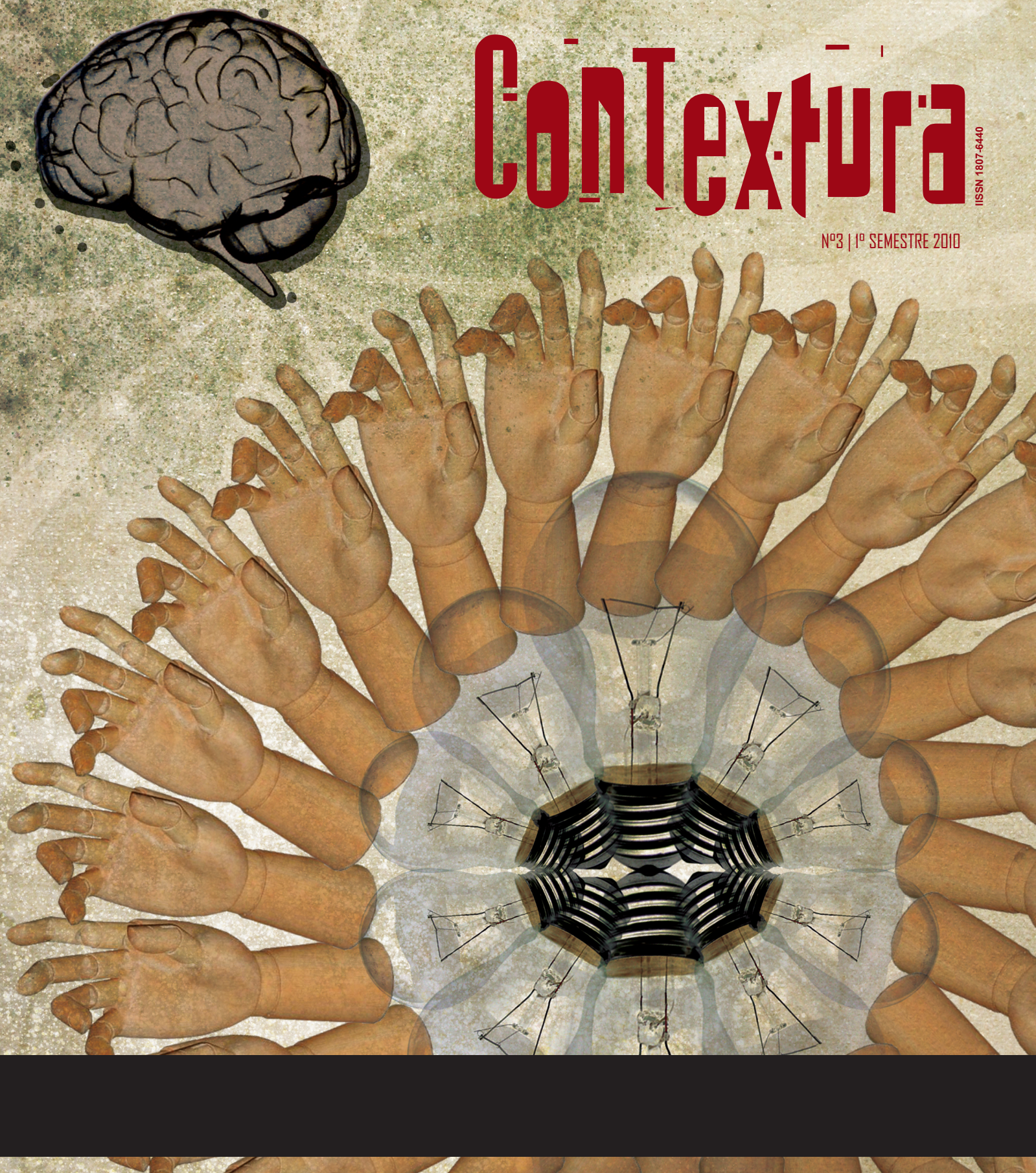


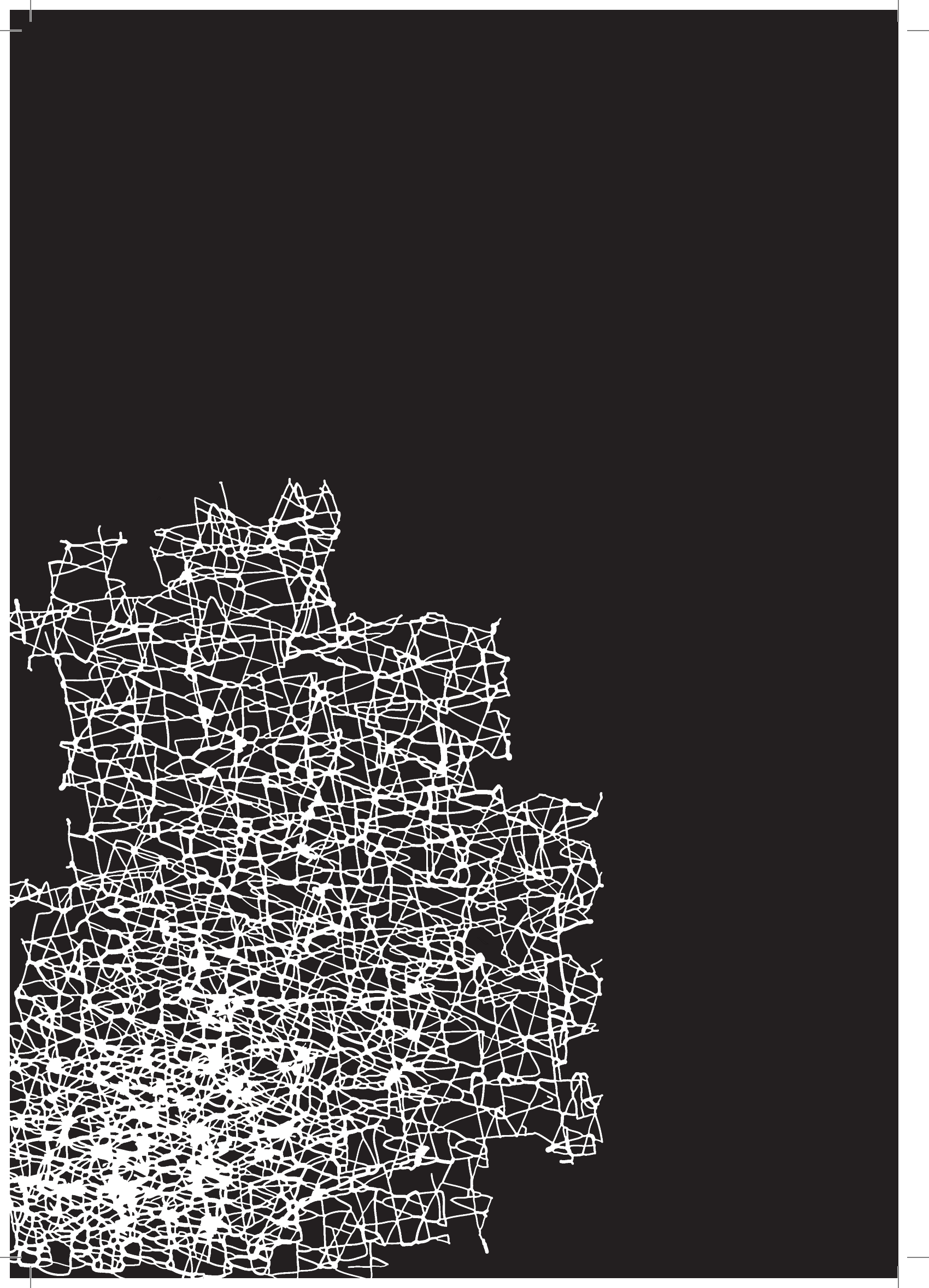
REVISTA DO CORPO DISCENTE
DE FILOSOFIA DA FAFICH/UFMG

Contextura

ISSN 1807-6440

Nº3 | 1º SEMESTRE 2010





ConTextura: 1. Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. 2. Conjunto, todo, totalidade; Aquilo que constitui o texto no seu todo. 3. Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. 4. Texto com textura; Contextura.

ConTextura é uma iniciativa do corpo discente de Filosofia da UFMG. Publicada pela primeira vez no 2º semestre de 2004, com o apoio do CAFCA (Centro Acadêmico de Filosofia), a revista teve seu segundo número lançado em 2007, assim como um número especial temático sobre “Filosofia no Brasil”.

Agora, a revista retorna em seu terceiro número com o mesmo objetivo para o qual foi criada: proporcionar um espaço para publicação de produção intelectual e divulgação do trabalho de jovens pesquisadores na área de Filosofia.

Todavia, ConTextura não se limita ao rigor acadêmico; pelo contrário, pretende incentivar a produção de textos de forma livre, e que propiciem a reflexão e o debate acerca de temas de relevância filosófica – em outras palavras, cultivar o diálogo entre Filosofia e as demais áreas do saber. Assim, enlaçam-se a trama e a urdidura, tecendo uma malha de ideias vizinhas, interdisciplinares.

O presente número contém trabalhos inéditos, agrupados por gêneros textuais. Primeiramente, apresentamos a seção Passos Contados, dedicada à publicação de artigos acadêmicos resultantes de pesquisa em Filosofia. Além disso, a revista traz, em sua segunda seção, ensaios em forma livre, nos quais se espera que ocorra uma reflexão crítica de cunho filosófico,

(...) para começar

relacionada à cultura, contemporaneidade, arte ou qualquer outro tema afim. Finalmente, o número se encerra com uma tradução de “A Discourse of Laws” (1620) de Thomas Hobbes.

ConTextura, desde o início, buscava o encontro da produção acadêmico-literária com uma produção de caráter gráfico e artístico. Acreditamos em tal perspectiva e, mantendo-se o entrecho, preocupamo-nos com o cuidado estético, desde a arte da capa até o projeto gráfico – o qual mantém e inova, buscando novas feições, mas sem descaracterizar-se em relação aos números anteriores. Além disso, as diferentes texturas da artista plástica Marcela Heloir guiarão o leitor a cada seção.

Agradecemos aos autores, pareceristas, revisores, membros da equipe editorial e todos aqueles que, direta ou indiretamente, colaboraram para a conclusão deste número. Que os diálogos traçados despertem no leitor a ousadia do pensamento filosófico, na academia e para além desta.

Sofia Noman Filizzola

Publique seu texto na ConTextura:

Tipos de Textos:

1. Artigos: textos com o caráter de monografia, resultantes de pesquisa em Filosofia, abordando algum tema presente na literatura filosófica em geral. Os artigos devem seguir as normas acadêmicas.

2. Ensaio: textos com forma livre e conteúdo filosófico, mesmo que difuso e implícito, no qual se espera que ocorra uma reflexão mais livre sobre cultura, sobre a contemporaneidade, sobre a arte ou qualquer outro tema vizinho.

3. Aforismos: ideias sintéticas, expressas com vigor, carentes de argumentação, mas que se impõem pela expressividade, provocando o leitor a pensar.

4. Traduções: textos de interesse filosófico, traduzidos sob a revisão de um professor

especializado; cabe ao aluno a observância dos direitos do autor e das devidas responsabilidades legais.

Todos os originais recebidos serão submetidos à apreciação do Conselho Editorial da Revista, que decidirá sobre sua publicação, como também de um ou mais pareceristas ou colaboradores. A Revista não remunera os autores. Os interessados devem enviar os textos, em anexo, exclusivamente para o e-mail **contexturaufmg@gmail.com**, especificando o tipo de texto (artigo, ensaio, aforismo ou tradução) no campo *Assunto*.

INFORMAÇÕES:

www.fafich.ufmg.br/petfilosofia/

ConTextura:

Conselho Editorial

Editor: Eduardo Soares Neves Silva; **Editora Associada:** Sofia Filizzola; Diogo Porto, Eric Ramalho, Hanna Trindade, Matheus Tonani, Meline Sousa, Nathália de Ávila, Paulo Rocha, Peter Faria, Stephanie Hamdan, Vitor Somavilla, Zeno Furtado.

Conselho Consultivo

Cíntia Vieira, Ana Selva, Bruno Guimarães, Marco Heleno Barreto, Marinella Morgana, Maria Dulce Reis, Magda Guadalupe, Mauro Engelman, Tadeu Verza, Leonardo de Mello, Antonio Baccarat, Flávio Loque, Rodrigo Marcos, Túlio Aguiar, Ester Vaisman, Milene Consenso Tonetto, Antonio Orlando Dourado Lopes, Georg Otte, Helton Adverse, Edgard Cabral, João Carlos Lino.

Projeto Gráfico e Diagramação

Marcela Carolina Rocha

Ilustrações

Vinícius Souza (capa), Marcela Heloir Moreira

Agradecimentos

Departamento de Filosofia, Prof. Eduardo Soares Neves Silva.

Tiragem: 500 cópias

Impressão: Gráfica Formato

A Revista *ConTextura* é uma iniciativa do corpo discente da Filosofia - UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627 | Sala 3035 | BH, MG

REALIZAÇÃO:

PET Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

APOIO:

FAFICH



nesta edição

passos contados



Regras linguísticas e antirrealismo
Marcos de Almeida Matos _____ 08

*A crítica de Marx à concepção hegeliana
de objetividade como alienação*
Erik Haagensen Gontijo _____ 19

*Sensibilidade e alteridade no
pensamento de Ludwig Feuerbach*
Gabriel Almeida Assumpção _____ 25

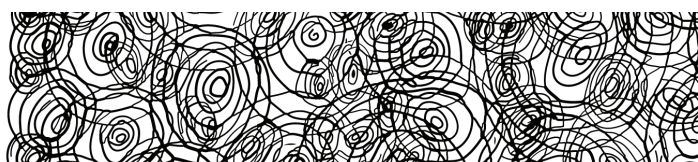
*“O mapa não é o território”:
Deleuze e a literalidade*
João Gabriel Alves Domingos _____ 29

*O Estado Democrático de Direito e o
pensamento de Jürgen Habermas*
Marcos Vinicius da Silva _____ 34

*Charles Pigden e a prova da
autonomia da Ética*
Matheus Tonani _____ 41

*Apresentação da doutrina do direito
Schopenhauriana tal como formulada em ‘O
mundo como vontade e representação’*
Felipe dos Santos Durante _____ 47

ensaíais

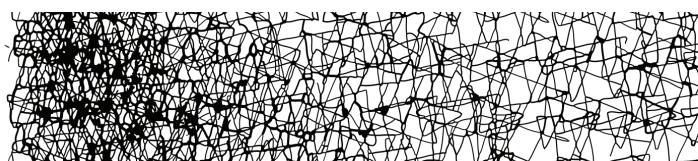


A relação entre psicologia e neurociência
Daniel Grandinetti _____ 52

O quebra-cabeça e o tecido
Gustavo Tanus C. de Souza _____ 58

*Hábito e vida em Gilles Deleuze -
considerações sobre os primeiros
escritos das décadas de 1950 e 60*
Bruna Martins Coelho _____ 59

traduzimos



Thomas Hobbes - Discurso das Leis
Luiz Henrique Monzani _____ 68



REGRAS LINGUÍSTICAS E ANTIRREALISMO

Marcos de Almeida Matos | Mestre em Filosofia, UFMG

Resumo: O artigo expõe a proposta de Michael Dummett para a elaboração de uma teoria da linguagem. Partindo de uma perspectiva fregeana, Dummett pensa poder elaborar uma imagem teórica da linguagem que substitua o princípio filosófico denominado por ele de *realismo*. O *realismo* representaria o entendimento linguístico através de uma teoria que atribui aos falantes de uma linguagem a compreensão das condições de verdade de cada enunciado. Para Dummett, esse princípio teórico não pode ser harmonizado com a ideia wittgensteiniana de que o significado de uma expressão é o seu uso na linguagem. Como alternativa ao *realismo*, Dummett acredita ser capaz de elaborar as diretrizes de uma teoria que atribui ao falante competente um conhecimento implícito de uma estrutura proposicional, que tem em seu centro a noção de condições de *assertabilidade*. Para construir esta teoria *antirrealista* da linguagem, Dummett se apoia sobre a filosofia tardia de Wittgenstein. No entanto, o autor acredita que Wittgenstein vai longe demais ao rejeitar princípios fregeanos legítimos, que garantem à filosofia a possibilidade de se constituir como uma teoria coerente da linguagem. Para Dummett, o radicalismo wittgensteiniano acaba resultando em um princípio de indeterminação, que deve ser rejeitado caso esperamos construir uma teoria que explique a linguagem humana.

Wittgenstein escreveu que “a nossa linguagem pode ser vista como uma antiga cidade: um conjunto de ruelas e quarteirões, casas antigas e casas novas, e casas com acréscimos de várias épocas diferentes; e isso cercado por uma infinidade de novos bairros com ruas retas e regulares, e casas uniformes” (1953: §18). No contexto das *Investigações Filosóficas*, essa analogia serviu para questionar a ideia de que a linguagem é um conjunto coeso e completo de elementos, e para mostrar que não faz muito sentido pensar que exista alguma linguagem intrinsecamente incompleta. Mas a analogia também poderia ser usada para figurar o caráter natural e descentrado da ordenação que governa os elementos de nossa linguagem. Assim como toda cidade pressupõe relações determinadas em seu conjunto de ruelas e praças surgidas em épocas diferentes, toda linguagem pressupõe a ordem de seus elementos e de suas relações, moldadas por propósitos e desígnios variados. Podemos dizer que a ordenação da linguagem abre o espaço lógico no interior do qual fazemos nossos movimentos significativos, e é neste espaço que podemos errar e ser corrigidos. Isso significa que

o papel desempenhado pelos sinais de uma linguagem depende de um engajamento que determina o modo como devemos usá-los: trata-se de um comprometimento com formas específicas de dizer e de fazer. Este engajamento necessário ao entendimento linguístico pode ser compreendido através da ideia de *regra linguística*: quando nos comunicamos, o fazemos nos limites postos pelas regras de nossa linguagem.

Ao figurar o entendimento linguístico como o agir segundo regras determinadas, lançamos mão de uma imagem peculiar de nossa vida na linguagem. Na tentativa de elaborar uma teoria da linguagem, nos encontramos frequentemente com imagens como essa, que figuram as relações das palavras com as coisas, das palavras com o pensamento, ou do lugar que a linguagem ocupa na vida humana. Longe de um estado da arte em que se poderia simplesmente ignorá-las, os filósofos são frequentemente levados a tomar estas imagens cotidianas como objetos de análise, e, por vezes, como valores ou argumentos. Wittgenstein, por exemplo, toma diversas imagens dos comprometimentos e das regras de nossa linguagem como

objeto de suas observações em inúmeros momentos de sua obra, em especial nas anotações e aforismos publicados nas *Investigações Filosóficas* e nas *Notas Sobre os Fundamentos da Matemática*. Nessas passagens, é clara a oposição a algumas doutrinas e intuições comuns sobre a linguagem. Na medida em que se esforçou por abandonar o solipsismo que presidia seus escritos anteriores¹, Wittgenstein denunciou inúmeras vezes o caráter duvidoso da metalinguagem através da qual os filósofos pretendem fixar as estruturas lógicas da linguagem, e enfatizou também a dimensão prática e o horizonte comunitário da compreensão e dos comprometimentos do entendimento.

O objetivo deste artigo é examinar uma imagem teórica do significado linguístico², que é herdeira da abordagem wittgensteiniana, elaborada por Michael Dummett. Partindo de uma perspectiva fregeana (por vezes chamada de *antipsicologismo*), Dummett alega que a filosofia deve esclarecer os princípios que guiam a compreensão e o uso das sentenças, e deve explicar como o entendimento e o significado se manifestam neste uso. Para Dummett, o realismo faz do entendimento linguístico uma imagem que não pode se adequar a esse imperativo de manifestação. Apesar de ver em Wittgenstein um aliado, Dummett pensa que ele vai longe demais na rejeição de certos aspectos da doutrina de Frege. Desse exagero de Wittgenstein, que faz dele um “convencionalista radical” segundo a sugestão de Dummett, surge um princípio de indeterminação, que é a base de posições filosóficas como aquela defendida por Kripke em seu clássico *Wittgenstein on rules and private language*, e que está na raiz do chamado “problema sobre o seguir uma regra”³.

Dummett acredita poder elaborar as diretrizes de uma teoria que atribui ao falante competente um conhecimento implícito de uma estrutura proposicional, que tem em seu centro a noção de condições de *assertabilidade*. A posse desse conhecimento explicitado pela teoria seria o que guia os falantes em suas ações no interior dos jogos de linguagem, e seria aquilo que é mobilizado por aqueles que compreendem essas ações. Para Dummett, essa teoria pode contornar o “convencionalismo” wittgensteiniano, preservando a perspectiva tradicional que associa a compreensão de uma linguagem natural com o operar com regras

e princípios definidos, objetos legítimos de uma teoria da linguagem.

1.1. Antirrealismo

No artigo *Realismo* (1963a), Dummett diz que diversas disputas em torno de oposições filosóficas clássicas, como a oposição entre o realismo e o fenomenismo sobre os objetos materiais, entre o realismo e o positivismo sobre as entidades teóricas da ciência, ou entre o realismo e o behaviorismo sobre eventos mentais, poderiam ser compreendidas como casos específicos de uma oposição mais geral, polarizada pelas ideias de realismo e *antirrealismo*.

O realismo seria caracterizado como a crença de que os enunciados sobre as entidades em disputa possuem um valor de verdade objetivo, independente de nossos meios de determiná-lo. Se o significado de um enunciado é constituído pelas suas condições de verdade, compreender esse enunciado não é algo diretamente relacionado com as evidências que podemos ter para estabelecer a sua verdade. O significado de uma sentença é determinado por algo cuja natureza por vezes transcende nossa capacidade de reconhecimento. Para o realista, todo enunciado é verdadeiro ou falso, mesmo que não saibamos como determinar seu valor de verdade (Dummett, 1963a, p. 146). O realismo é interpretado como uma concepção do significado que encontra na lógica clássica bivalente a sua base.

O antirrealismo se opõe a essa visão, sustentando que uma sentença da classe em disputa é compreendida através da referência ao tipo de coisa que contamos como evidência para estabelecer a sua verdade. Para o antirrealista, os significados das sentenças não são constituídos por condições que independem de qualquer tipo de acesso cognitivo que possamos ter àquilo que torna as sentenças verdadeiras. Assim, a forma fundamental de explicação dos significados consiste em estabelecer os critérios que reconhecemos como justificação da afirmação das sentenças. Se uma sentença é verdadeira, ela o é em virtude de algo que podemos em princípio saber, e que podemos contar como evidência para a sua verdade. O antirrealismo é visto como a recusa da afirmação da validade universal do princípio de bivalência, e como uma adoção das ideias epistêmicas de verificação

1. Refiro-me aqui ao complexo solipsismo expresso em alguns aforismos do *Tractatus Logico-Philosophicus*, como o de número 5.62: “O que o solipsismo quer *significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra. Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites do *meu* mundo”.

2. O leitor perceberá que uso os termos “significado” e “sentido” de um modo um tanto vago, como traduções do substantivo inglês “meaning”.

3. Como se sabe, este ensaio de Kripke foi responsável por uma revitalização do interesse sobre os textos de Wittgenstein, centrado sobre a noção de “seguir uma regra”, sem paralelo desde o apogeu dos estudos wittgensteinianos dos anos 1960 (Boghossian, 1989, p. 141).

4. Os textos de Dummett apresentam uma ambiguidade a esse respeito. Ora o que está em jogo é qual a noção de verdade adequada como ideia central de uma teoria do significado (e o realista analisa essa noção erroneamente – por exemplo: 1959b, p. 8; 1963a, p. 146; 1973, p. 238); ora o que está em jogo é qual a noção central de uma teoria do significado, que não pode ser a ideia de verdade, mas a de verificação, de assertabilidade ou de prova (1959 b, p. 19; 1973, p. 225). Neste artigo tomo como foco de minha análise a segunda posição, que é a que Dummett favorece em *O que é uma teoria do significado?* (II) (Dummett, 1976).

5. As citações de textos que não possuem uma versão em língua portuguesa são traduções de minha responsabilidade.

6. Para Dummett, uma teoria do significado explicita o que um falante conhece quando conhece uma linguagem: “uma teoria do significado não é uma descrição externa da prática de usar uma linguagem, mas é pensada como um objeto de conhecimento da parte dos falantes. O domínio do falante de sua linguagem consiste em ele saber uma teoria do significado para ela” (Dummett, 1978, p. 101).

ou de justificação como princípio explicativo dos significados da linguagem.

Dummett entende a disputa geral entre realismo e antirrealismo como uma oposição sobre a noção de validade (de correção e de significação) adequada para as sentenças em questão⁴. Isto é, o realismo e o antirrealismo são compreendidos como duas concepções teóricas acerca do significado dos enunciados que versam sobre as entidades em disputa (1963a, p. 155). No artigo de 1963, essas noções surgem com a transposição da discussão sobre a existência de certas entidades para a pergunta sobre qual tipo de explicação filosófica podemos fornecer para o sentido das sentenças que tomam como objetos essas entidades. Realismo ou antirrealismo são noções que retratam a relação daquele que sabe uma linguagem com aquilo que constitui os significados dessa linguagem. Isso significa que uma eventual rejeição do realismo não vem acompanhada de um apelo para que desacreditemos na existência de alguma classe de objetos. O que ela implica é outra concepção sobre como nos compreendemos uns aos outros, isto é, sobre como a comunicação – uma das duas funções primordiais da linguagem, segundo Dummett – é possível.

1.2. Qual é a noção adequada para uma explicação teórica do significado?

O que uma teoria do significado quer explicar é a atividade racional de criaturas às quais podemos atribuir intenção, desejo, propósitos e etc. (Dummett, 1978a, p. 104). O uso da linguagem é a atividade racional por excelência, e a teoria então explica esse uso a partir da atribuição de um conhecimento, que se faz visível em qualquer conversa cotidiana. Dummett diz que “questões filosóficas sobre o significado são melhor compreendidas como questões sobre o entendimento: um dito sobre o que consiste a compreensão de uma sentença deve ser reconstruído como um dito sobre o que é conhecer o seu sentido” (Dummett, 1976, p. 69)⁵. Para ele, o sentido é uma noção cognitiva (Dummett, 1976, p. 133).

Como foi dito acima, o realismo é interpretado como a posição que atribui à noção de condições de verdade um papel central na explicação dos significados. Segundo o realismo, para qualquer sentença que tenha um sentido definido, existe

algo em virtude do qual ela ou a sua negação é verdadeira (Dummett, 1959a, p. 175). Mas uma teoria que estipula uma explicação realista do significado não pode ainda pretender explicar a linguagem como um todo, dado que diversos atos linguísticos não podem ser ditos verdadeiros ou falsos. Para Dummett, qualquer teoria do significado que se pretenda sistemática deve partir da distinção fregeana entre *sentido* e *força*. Só de posse dessa distinção somos capazes de explicar sistematicamente o que é o significado das sentenças de uma linguagem, sem nos perder entre os diversos tipos de atos linguísticos. Sem ela não poderíamos encontrar na prática da linguagem um princípio sobre o qual assentar a explicação teórica (Dummett, 1976, p. 73). Uma teoria que pressupõe ser possível fornecer através de um conceito-chave uma caracterização geral do significado das sentenças pressupõe também poder derivar de seu significado todos os aspectos relevantes de seu uso. Esta teoria deve conceber como relacionamos o conteúdo de uma sentença com o tipo de ato linguístico ao qual ela se presta. Esse modo de proceder garante-nos um caminho para uma teoria sistemática, porque a partir dele podemos separar como essencial um elemento do conhecimento da linguagem, derivando os outros aspectos vizinhos da abordagem desse elemento central.

Desse modo, a teoria da linguagem se compõe de duas partes: a primeira composta por uma *teoria da verdade*, ou da *referência* (que explica como, a partir da referência das palavras e dos significados dos operadores lógicos, obtemos a verdade dos enunciados), e por uma *teoria do sentido*, que se responsabiliza em atribuir o conhecimento daquilo que constitui o significado do enunciado ao falante; a segunda parte é constituída por uma *teoria da força*, que deve relacionar o que a primeira parte da teoria estabelece com a diversidade dos atos linguísticos cotidianos.

A filosofia busca assim uma explicação do modo como os indivíduos agem na linguagem, através da caracterização de um elemento cognitivo central. Aquilo que explicamos ao elaborar uma teoria do significado é uma habilidade em grande medida prática (Dummett, 1976, p. 69; 1993, p. 94), mas que pode ser analisada teoricamente. Uma teoria do significado deve fornecer um modelo teórico de um “saber como falar”⁶. Ela repre-

sentará essa habilidade como se ela consistisse na apreensão de uma série de proposições. Como foi dito acima, Dummett adota a ideia de que uma teoria do significado explica o que o falante sabe quando domina uma linguagem. O conhecimento do significado poderia ser figurado como a habilidade de explicitar as regras segundo as quais uma expressão é usada, ou o modo como ela pode ser substituída por uma expressão equivalente (isto é, a habilidade de definir as expressões que somos capazes de usar). No entanto, seria absurdo pretender que todo falante tenha um conhecimento consciente de cada uma das proposições que a teoria da linguagem diz ser o fundamento de sua compreensão – isto é, que todo falante do português tenha consciência de uma teoria filosófica para a sua língua materna.

Assim, o conhecimento que a teoria atribui aos falantes da língua é um conhecimento em grande parte implícito (Dummett, 1976, p. 70; 1973, p. 217, 224; 1978). Só podemos atribuir um conhecimento implícito a alguém se conseguimos especificar em que consiste a manifestação desse conhecimento: deve existir uma diferença observável entre o comportamento que manifesta a posse desse conhecimento e aquele que não o faz (Dummett, 1973, p. 217). A teoria do significado precisa especificar não apenas o que o falante sabe implicitamente ao falar (através da teoria do sentido), mas também o que conta como manifestação desse conhecimento. É isso que vai ligar o núcleo da teoria do significado com a habilidade prática de falar uma linguagem.

Ao alcançarmos certo estágio de nossa competência linguística, o aprendizado semântico se dá muito por explicações verbais. Nestes casos, a possibilidade da explicação verbal é constitutiva do significado das expressões assim explicadas. Para uma teoria realista do significado, o que é expresso por estas explicações verbais são as condições de verdade das expressões. Assim, ensinamos que a sentença “o escândalo dos pianistas ocorreu em 1991” significa que o episódio ocorrido durante o governo Collor, quando deputados foram flagrados usando as senhas de seus pares ausentes para votar pelo painel eletrônico do Congresso Nacional, aconteceu no ano de 1991. Uma explicação assim pressupõe que uma grande parte da linguagem esteja já sob o domínio daque-

le que aprende. O realista entende que a parte da explicação acima que está fora das aspas indica verbalmente condições factuais passadas, isto é, as condições de verdade que constituem o significado da sentença.

Segundo Dummett, o que insinua a ideia de condições de verdade como o conteúdo de sentenças seria a obviedade intuitiva do que ele chama de princípio de equivalência (Dummett, 1959b, p. 4; 1976, p. 77). Trata-se da ideia de que dizer “é verdade que p ” tem o mesmo conteúdo que dizer a sentença p . Essa ideia é formulada claramente por Frege (1918, p. 520), assim como por Wittgenstein, que escreve: “‘ p é verdadeiro’ = p ; ‘ p é falso’ = $\sim p$ ” (Wittgenstein, 1953, §136). O princípio de equivalência faz com que a ideia de verdade se preste como a ideia mais intuitiva e prontamente mobilizável para a explicação do significado de uma sentença.

Mas a estipulação do princípio de equivalência não nos fornece as bases para uma explicação geral do significado: para que a explicação de que p é verdadeira em uma ocasião determinada seja uma elucidação do sentido de p , temos que saber o que significa dizer de p que ela é verdadeira; mas dizer que p é verdadeira seria o mesmo que enunciar p . Assim, para entender o sentido de p temos que saber o que é para ela ser verdadeira, o que dá no mesmo que enunciar e compreender p (Dummett, 1959b, p. 7). Em outras palavras, se a equivalência é tudo o que se pode dizer sobre o significado de “verdadeiro”, então aprender o sentido de uma sentença p não pode em geral ser explicado como apreender sob quais condições p é verdadeira: desde que saber o que significa “ p é verdadeiro sob tais e tais condições” envolveria já saber o sentido de p . O princípio de equivalência não pode desempenhar um papel explicativo na noção de verdade ou de compreensão, sem nos levar a uma circularidade evidente (Dummett, 1976, p. 78; 1973, p. 224). A ideia de verdade não pode, nesse contexto, ser tomada como anterior a qualquer entendimento da linguagem, e o princípio de equivalência torna a ideia de verdade útil apenas quando se trata de explicar a linguagem do ponto de vista de seu interior, isto é, no interior de uma competência linguística já estabelecida (Dummett, 1981, p. 247)⁷. Só podemos considerar o conceito de verdade assim introduzido como

7. Para Dummett, Wittgenstein toma o princípio de equivalência como fornecendo toda a explicação que podemos desejar do conceito de verdade. Isso significa um desinteresse em examinar genericamente como sentenças se tornam verdadeiras. Dummett diz que Wittgenstein sempre contornou essa questão através do apelo à definição redundante da verdade (admitir que o princípio de equivalência fornece toda explicação que podemos ter desse conceito – Dummett, 1978b: xx, xxxiv; 1981, p. 247). Nesse caso, a definição redundante de verdade expressa o abandono da ideia de que as noções centrais de uma explicação do significado devem ser as de verdade ou falsidade: “se aceitamos a teoria redundante de ‘verdade’ e ‘falsidade’ [...] nós devemos abandonar a ideia que temos naturalmente segundo a qual as noções de verdade e falsidade desempenham um papel essencial em qualquer concepção do significado de enunciados em geral, ou do significado de um enunciado particular” (Dummett, 1959b, p. 7). Dummett se apoia em passagens como a do §136 das *Investigações Filosóficas* (cf. também Wittgenstein, 1978, III-6). Em *Wittgenstein on rules and private language* Kripke também atribui uma teoria da redundância à Wittgenstein, o que para ele deve ser contextualizado no movimento mais amplo que leva ao abandono do ponto de vista realista do *Tractatus* (1982, p. 86).

satisfatório para a explicação do significado se o restringimos à caracterização do conhecimento linguístico explícito (como no exemplo dos pianistas citado acima). Neste caso, o significado de uma sentença seria composto pelas suas condições de verdade, e estabelecer essas condições será explicitar verbalmente o conteúdo da sentença (Dummett, 1976, p. 79).

Mas esse princípio não pode ser generalizado. Segundo Dummett, para partes mais primitivas do comportamento linguístico é patente a insuficiência da explicação assentada sobre o conceito de verdade, tal como introduzido pelo princípio de equivalência. Dummett argumenta que não podemos explicar o significado de todas as sentenças da linguagem (e a sua aquisição pelos falantes) simplesmente expressando essas sentenças em outras palavras, pois neste caso a teoria da linguagem seria circular, sempre pressupondo aquilo que ela gostaria de explicar (Dummett, 1976, p. 78). A teoria não poderia assim explicar a linguagem sem já pressupor o seu domínio – se constituindo como uma teoria da tradução ou da interpretação (isto é, teorias holistas da linguagem, conceito ao qual voltaremos abaixo). Em certo sentido, esta explicação da linguagem estaria próxima ao que Wittgenstein chama de “imagem agostiniana da linguagem”, que explica o aprendizado de uma língua como se a criança já possuísse uma linguagem do pensamento (Wittgenstein, 1953, §31). Aqui encontramos outro motivo para a introdução da ideia de conhecimento implícito: se compreender o sentido é conhecer quais são as condições de verdade de uma sentença (ou qualquer condição de correção ou validade da sentença), para certas partes da linguagem esse conhecimento deve ser figurado como implícito, e a teoria da linguagem deve explicar como esse conhecimento implícito é manifesto no comportamento linguístico (Dummett, 1976, p. 80).

É razoável pensar que, em muitos casos cotidianos de usos da linguagem, podemos estabelecer o que conta como manifestação deste conhecimento implícito dos sentidos das sentenças. Em tais casos, poderíamos observar quando o indivíduo é capaz de reconhecer as evidências da verdade de uma sentença pelo modo como ele age quando suas condições de verdade são satisfeitas (especialmente no caso de sentenças observacio-

nais). Essa forma de explicação pode ser generalizada para todos os casos nos quais o indivíduo tem meios efetivos de se colocar em uma posição na qual ele pode reconhecer se as condições para a verdade da sentença são ou não satisfeitas. Nesses casos, o conhecimento do significado consistirá no domínio dos procedimentos para decidir se uma proposição é ou não verdadeira, e o falante pode assim manifestar esse reconhecimento (Dummett, 1976, p. 81).

Mas a linguagem natural é cheia de sentenças que não são efetivamente decidíveis, ou seja, para as quais não existem meios efetivos de determinar se as suas condições de verdade são ou não satisfeitas. Como exemplos de tais sentenças, podemos dizer: “Dom João VI estava mais gordo quando veio para o Brasil do que quando saiu daqui”, ou “se eu tivesse nascido na Índia, com certeza seria vegetariano” (e assim com as quantificações sobre domínios infinitos ou não conhecíveis, condicionais contrafactuais, sentenças que se referem a regiões do espaço-tempo inacessíveis – Dummett, 1976, p. 98). Para essas sentenças, o conhecimento do que seriam essas condições de verdade transcende a capacidade de reconhecer a satisfação ou não satisfação de seus critérios.

Ainda assim, o realista insistiria que essas sentenças têm um valor de verdade objetivo, na medida em que podem exprimir um sentido determinado, mesmo que só possamos figurar o que as tornam verdadeiras por analogia ou imaginação. Mas não há como termos consciência do tipo de estados de coisas que tornariam essas sentenças verdadeiras, e não há como manifestar um conhecimento implícito dos sentidos de tais sentenças, desde que o sujeito nunca poderia estar em uma posição na qual pudesse manifestar a consciência da satisfação de suas condições de verdade. Neste caso, não faz sentido atribuir um conhecimento implícito do que sejam essas condições, pois não existirá uma habilidade prática que manifeste esse conhecimento. O conhecimento das condições de verdade de sentenças indecidíveis deverá ser sempre um conhecimento explícito, isto é, a capacidade de estabelecer verbalmente a condição de verdade da sentença, caso em que não escapamos da acusação de circularidade.

Segundo Dummett, uma dificuldade análoga a essa surge também para explicarmos como po-

demos adquirir algum conhecimento semântico. Se compreender uma sentença é apreender suas condições de verdade, como poderíamos adquirir uma compreensão de uma sentença não decidível se, por definição, as situações que a tornam verdadeira estão além de nosso alcance cognitivo?

“Aprendemos o significado dos operadores lógicos sendo treinados no seu uso, e isso significa ser treinado em afirmar sentenças complexas em certos tipos de situação. Não podemos extrair desse treino mais do que foi colocado ali, e, a menos que estejamos lidando com uma classe de sentenças decidíveis, as noções de verdade e falsidade não podem ser usadas para dar uma descrição do treinamento que recebemos. Assim, a concepção geral do significado que faz um uso essencial das noções de verdade e falsidade [...] não pode ser a forma correta de explicação do significado” (Dummett, 1959a, p. 185).

Do ponto de vista realista, a compreensão de sentenças indecidíveis funcionaria por uma analogia, uma capacidade de apreender o modo como essas sentenças poderiam ser usadas por seres que seriam capazes de se colocar na posição de verificá-las, ou então pelo modo como nós usamos aquelas sentenças cujo valor de verdade podemos verificar. Dessa forma, como mostrar a maneira pela qual nos tornamos capazes de atribuir um sentido às nossas sentenças, um sentido que fosse dependente de um uso que não podemos fazer delas? Isso implicaria em uma dimensão do significado que não podemos comunicar, um retorno às concepções que isolam os significados “dentro das cabeças” dos falantes. Se só podemos explicar a compreensão das sentenças indecidíveis por analogia com a compreensão de outro tipo de expressões (cujo significado apreendemos diretamente) o que nos impede de dizer que sistematicamente compreendemos mal a nossa linguagem (Dummett, 1976, p. 101)?

Essas dificuldades surgem da propensão a assumir uma interpretação realista das sentenças da linguagem, isto é, supor que a noção de verdade aplicável aos nossos atos assertivos é calcada na independência objetiva dos estados de coisa (Dummett, 1976, p. 101). Para Dummett, trata-se, no fundo, da adoção de uma explicação que universaliza a aceitação do princípio semântico de bivalência, com base na crença de que o que torna

nossas sentenças verdadeiras existe independentemente de qualquer dimensão do uso real que fazemos das sentenças.

“Ainda que não mais aceitemos a teoria da verdade como correspondência⁸, nos mantemos realistas au fond; mantemos em nosso pensamento uma concepção fundamentalmente realista de verdade. O realismo consiste na ideia de que para qualquer sentença necessariamente existe algo que a torna verdadeira, ou que torna sua negação verdadeira: é apenas na base dessa crença que podemos justificar a ideia de que a verdade ou a falsidade desempenha um papel na noção de significado de uma sentença, e que a forma geral de explicação do significado é o estabelecimento de condições de verdade” (Dummett, 1959b, p. 14).

Se aceitamos uma formulação não trivial do princípio de bivalência (isto é, toda proposição é verdadeira ou falsa, e a falsidade de p não é definida como “ p não é verdadeira”, mas como “ p não é verdadeira”) devemos abandonar a interpretação realista para sentenças indecidíveis. Não há como construir uma teoria do significado que se aplique a essas sentenças, a menos que abandonemos o princípio de bivalência. Caso contrário, nos comprometemos com a apreensão de uma noção de verdade que transcende a nossa compreensão, isto é, que vai além de qualquer conhecimento que possamos manifestar pelo nosso emprego atual da linguagem.

Abandonado o realismo, e com ele o princípio de bivalência, precisamos construir uma semântica que não seja formulada nos termos de uma aceitação realista dos valores de verdade (Dummett, 1976, p. 103). Devemos então construir uma semântica que não toma como noção básica a ideia de valores de verdade estabelecidos de um modo absolutamente objetivo. Para Dummett, o modelo para tal semântica já existe: a concepção intuicionista dos significados das proposições matemáticas. Bastaria

“transferir para as sentenças ordinárias o que os intuicionistas dizem das sentenças matemáticas. [...] Aprendemos o sentido dos operadores lógicos sendo treinados no uso das sentenças que os contém, i.e, ao afirmar tais sentenças sob certas condições. Assim, aprendemos a dizer “ P ou Q ” quando podemos enunciar P , ou podemos enunciar Q [...]. Aqui abandonamos a tentativa de

8. Dummett se refere à rejeição da teoria da verdade como correspondência pela teoria fregeana, que a rejeita sob a acusação de um regresso ao infinito. Isso aponta para o caráter indefinível que a noção de verdade tem para essa matriz teórica, que faz coincidir o portador de verdade com o causador da verdade (isto é, faz coincidir o pensamento verdadeiro com o fato que o torna verdadeiro – cf. Frege, 1918, p. 519).

9. Eis uma passagem representativa e interessante: “Supor que existe um ingrediente do significado que transcende o uso que é feito daquilo que carrega esse significado é supor que alguém pode ter aprendido tudo o que lhe é diretamente ensinado, e pode assim se comportar de toda forma como alguém que compreende uma linguagem, mas ainda assim não a entende, ou apenas a entende erroneamente. Mas supor isso é tornar o significado algo inefável, isto é, a princípio incommunicável” (Dummett, 1973, pp. 217-218).

10. Dummett nota que Frege tem mais razões para propor uma teoria do sentido, em especial a necessidade de aceitar que a identificação da referência de uma expressão sempre porta aspectos, que nunca podem ser reduzidos à mera indicação da referência – isto é, trata-se de acomodar o conteúdo de informação que uma expressão porta, que vai além de identificar uma referência (como no exemplo clássico dos juízos de identidade – 1976, pp. 128-129).

explicar o significado de uma sentença deitando suas condições de verdade. Não mais explicamos o sentido de uma sentença estipulando seu valor de verdade nos termos dos valores de verdade de seus constituintes, mas estipulando quando ela pode ser enunciada nos termos das condições nas quais seus constituintes podem ser enunciados. A justificação para essa mudança é que esse é o modo como de fato nós aprendemos a usar a sentença: as noções de verdade ou falsidade não podem ser satisfatoriamente explicadas para fornecer uma base para uma concepção do significado quando deixamos o reino das sentenças efetivamente decidíveis. [...] certas fórmulas que apareciam como leis lógicas em uma lógica bivalente não têm mais esse estatuto, em particular a lei do meio excluído: essa lei é rejeitada não porque existe um valor de verdade intermediário, mas porque o significado, e assim a validade, não são mais explicados em termos de valores de verdade” (Dummett, 1959b, pp. 17-18 – ênfases do autor).

Vemos que é a ideia de que o significado deve ser completamente manifesto no uso, e deve poder ser aprendido e manifestado durante um uso (exercícios, exemplos...), que é o pivô da rejeição da explicação realista do significado. Dummett diz que ignorar a identificação wittgensteiniana do significado com o uso seria tornar a ideia de significado inexplicável, ao mesmo tempo concedendo a ela um papel crucial nas explicações da linguagem (Dummett, 1963b, p. 190)⁹.

Para Dummett, em uma teoria do significado que toma como conceito central uma “noção efetiva”, cujas condições de aplicação o falante pode sempre reconhecer, as teorias da referência e do sentido se fundem (Dummett, 1976, p. 127)¹⁰. A teoria passa do conhecimento do significado das expressões de uma linguagem, tal como especificados através da noção central da teoria da referência e do sentido, ao domínio prático da linguagem. A teoria prescrita por Dummett pretende tomar o caminho inverso de uma teoria holista, que deriva do conhecimento global de uma língua o significado de sentenças não interpretadas (1976, p. 130).

Quando damos este papel central ao uso da linguagem, percebemos mais claramente que o princípio de equivalência não é tudo o que pode ser dito sobre a ideia de verdade. Dummett alega

que qualquer concepção do que é uma asserção precisa introduzir a distinção entre asserções corretas e incorretas, e que é nos termos dessa distinção que a noção de verdade precisa ser primeiro explicada (Dummett, 1959b, p. 20). Assim, nos casos do uso ordinário do predicado “verdadeiro”, explica-se o emprego dessa noção através de sua relação com a ideia de correção. “Qualquer concepção sustentável de asserção deve reconhecer que uma asserção é julgada por padrões objetivos de correção, e que, ao realizar uma asserção, o falante deita pretensões de ter satisfeito esses padrões. É a essas ideias primitivas de correção ou incorreção de uma asserção que as noções de verdade ou falsidade devem a sua origem” (Dummett, 1976, p. 83; cf. também 1978b: xvii).

Dummett considera que a força do intuicionismo matemático vem da explicação alternativa que ele propõe para o significado das sentenças e dos operadores lógicos: não mais o estabelecimento de condições de verdade, mas antes de condições de assertabilidade, isto é, de uso das sentenças (Dummett, 1959a, p. 185). O intuicionismo mostra um caminho alternativo à explicação realista das sentenças, ao provar ser possível substituir a concepção vericondicional de uma sentença por uma concepção do uso dessa sentença como a forma geral de explicação do significado, o “que deve ser aplicado a todos os reinos de discurso sem que pensemos que criamos o mundo; podemos abandonar o realismo sem cair em um idealismo subjetivo” (Dummett, 1959b, p. 19).

1.3. Indeterminação

Na passagem citada acima, Dummett expressa uma preocupação em matizar a rejeição da objetividade da concepção realista. Se a determinação do significado não pode depender de estados de coisas potencialmente inatingíveis, tampouco pode repousar sobre uma escolha arbitrária: a linguagem tem um caráter normativo, e falar uma língua envolve um comprometimento com formas de dizer e de formar sentenças. A teoria da linguagem dummettiana atribui aos falantes o conhecimento de uma estrutura que os guia na formação das sentenças e na determinação de sua validade, e subjacente ao comportamento do falante deve estar o conhecimento de algo que pode ser descrito como uma teoria da referência e do sentido, e uma teo-

ria da força. Essas formulações teóricas atestam um conhecimento implícito de uma noção central (condições de assertabilidade) em todos aqueles que compreendem uma sentença, junto com um conhecimento de como esse conteúdo se relaciona com os demais aspectos relevantes da prática linguística. As razões do intuicionista e de Wittgenstein mostram algo equivocado na concepção realista do pensamento e da realidade, mas não deveriam implicar uma forma de idealismo: “devemos interpor entre o platonista e o construtivista uma imagem intermediária, dos objetos vindo a ser em resposta à nossa investigação. Não criamos os objetos, mas devemos aceitá-los tal como os encontramos (isso corresponde à prova se impondo para nós)” (Dummett, 1959a, p. 185).

A ideia de que a prova se impõe como verdade, análoga à ideia de que encontramos os objetos ao investigar, é direcionada por Dummett contra o convencionalismo radical que ele atribui às observações wittgensteinianas sobre os fundamentos da matemática. No artigo *A Filosofia da Matemática de Wittgenstein*, Dummett situa o pensamento de Wittgenstein sobre a natureza da matemática na oposição mais extrema ao realismo. Na interpretação dummettiana, as *Notas sobre os fundamentos da Matemática* expressam uma forma de convencionalismo radical (Dummett, 1959a, p. 170)¹¹. Para nos mostrar em que consiste esse convencionalismo, ele toma como fio condutor uma concepção de necessidade lógica, que atribui a Wittgenstein. Para o convencionalismo toda necessidade é imposta por nós sobre a linguagem. Uma proposição é considerada necessária quando escolhemos expressamente tratá-la como incontestável. Nosso reconhecimento da necessidade lógica seria um caso particular do conhecimento de nossas próprias intenções (Dummett, 1959a, p. 169). Wittgenstein sustentaria que a necessidade lógica é sempre a expressão direta de uma convenção linguística, índice de uma escolha deliberada.

Wittgenstein diz que o efeito de uma prova matemática é que nós irrompemos em uma nova regra (Wittgenstein, 1978, IV-36). É natural, segundo uma imagem contratual da linguagem, pensar que, se aceitamos os axiomas dos quais parte uma prova, não teríamos mais nenhum papel ativo a desempenhar, senão conferir o resultado ao qual a prova nos conduz, segundo as regras de

inferência. Aquilo que terminamos por inferir se segue daquilo que as regras determinam. Assim se produziram e se desdobrariam as regras que governam o uso dos sinais na matemática. Dummett alega que, para Wittgenstein, quando seguimos uma prova temos que admitir várias transições como aplicações das regras de inferência, e mesmo que essas regras fossem explicitamente formuladas de saída, isso não constituiria por si mesmo o reconhecimento de cada transição como uma aplicação correta dessas regras. Quando chegamos a um resultado definido no fim de uma prova, foi porque seguimos uma interpretação determinada das regras de inferência.

Para Dummett, Wittgenstein sustenta que a cada passo somos livres para escolher aceitar ou rejeitar a prova, e não há nada, seja na formulação dos axiomas e das regras de inferência, seja em nossas mentes quando aceitamos estes passos antes da prova ser dada, que por si mesmo impõe se devemos ou não aceitar a prova. Dummett se orienta por passagens do texto de Wittgenstein do tipo: “Eu tenho um conceito particular de regra. Se nesse sentido alguém o segue, então desse número só se pode derivar esse”. Isso é uma decisão espontânea”; ou ainda: “eu decido ver as coisas desse modo. Assim, decido agir de tal e tal maneira” (Wittgenstein, 1978, VI-24, VI-7).

É assim que Dummett interpreta o tipo de exemplo que está na origem do famoso paradoxo cético estabelecido por Kripke em *Wittgenstein on rules and private language*, do indivíduo que, ao cumprir a ordem “some um”, passa a somar dois para os números de 100 a 199, três para os números de 200 a 299, e assim por diante¹². Wittgenstein diz que não há nada, nem no que foi dito durante o treino do aluno, nem no que passou pela cabeça do aluno e do professor, que por si mesmo mostra que passar a acrescentar dois depois de 100 não era o efeito pretendido pela ordem dada.

Dummett considera possível que alguém que parece compreender uma regra possa vir a rejeitar uma aplicação correta dela; mas diz que em todo caso poderíamos ver na enunciação precisa da regra quais aplicações estavam garantidas. Ele reconhece assim o argumento de Wittgenstein de que ao usar uma palavra ou um símbolo nós estamos seguindo uma regra, sendo que essa regra não pode ser formulada de tal maneira que não deixe

11. Um “convencionalismo radical” é distinto do “convencionalismo positivista” (ou “convencionalismo modificado”, na linguagem de Dummett). Para o último, a aceitação de uma regra de inferência é fruto de uma convenção. Mas, uma vez que a regra determinada por “some 2”, por exemplo, é aceita, é logicamente impossível – envolve uma contradição – escrever 1004 depois de 1000. Escrever 1004 depois de 1000 envolve um abandono da regra determinante, ou um mal entendido, ou um erro, etc. O convencionalismo radical atribuído a Wittgenstein pulveriza até essa ideia de convenção, dizendo que, segundo certa interpretação, escrever 1004 depois de 1000 pode muito bem ser considerado um entendimento da ordem “some 2” (Dummett 1959a, p. 169; cf. Stroud 1965, pp. 480-481). Para Stroud, como para McDowell, Wittgenstein não é um convencionalista: a necessidade lógica não vem de uma convenção, mas de uma naturalização operada pela linguagem.

12. Para mais desses exemplos, recorrentes na obra de Wittgenstein, cf. por exemplo: 1978, I-3; 1953, §185 e seguintes.

nenhum espaço para interpretações alternativas (1959a, p. 172). Mas, para Dummett, se considerarmos sempre justificados em anexar qualquer significado que escolhermos às palavras que empregamos, tomando como necessária qualquer sentença que desejarmos, somos levados a uma posição na qual a comunicação estaria sempre em risco de se quebrar (1959a, pp. 178-79).

Contra a ideia de que frente a uma prova não temos alternativa senão aceitar o que é provado (se pretendemos continuar fiéis à compreensão que já temos das expressões que ela contém), Wittgenstein sustentaria que aceitar um teorema significa adotar uma nova regra para a linguagem, de maneira que os conceitos envolvidos não permanecem iguais após o fim da prova. “Toda nova prova altera o conceito de prova de uma maneira ou de outra” (Wittgenstein, 1978, IV-45). Sendo assim, poderíamos rejeitar a prova sem violentar nossos conceitos mais do que o fazemos ao aceitá-la (Dummett, 1959a, p. 173). Para Dummett, Wittgenstein nega desse modo a objetividade da verdade matemática, recusando a objetividade da prova: os procedimentos da prova não nos obrigam a aceitá-la. É como se construíssemos a matemática à medida que prosseguíssemos calculando (1959a, p. 184). Tudo isso tornaria a concepção wittgensteiniana em filosofia da matemática (e em especial sobre a necessidade lógica) “difícil de engolir” (1959a, p. 173).

Podemos, assim, dizer que o paradoxo explicitado de Kripke no ensaio referido acima surge também na leitura de Dummett. “Como eu posso seguir uma regra, quando apesar de tudo qualquer coisa que eu faça pode ser interpretado como seguindo-a?” (Wittgenstein, 1978, VI-38). A reação dummettiana contra esse vulto da indeterminação das regras é considerar esta uma parte mal trabalhada da filosofia de Wittgenstein. São tendências teóricas intimamente ligadas à aproximação do significado ao uso que fazemos das sentenças.

Assim, ainda que a máxima “o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (p. ex., 1953: §§43, 120, 138, 190, 432) aponte para a alternativa correta às concepções realistas do significado, o caminho que a filosofia wittgensteiniana toma não é para Dummett o caminho correto, pois inviabiliza o projeto de uma explicação

sistemática da linguagem humana¹³. Uma explicação sistemática só pode ser alcançada se conseguirmos destacar dos usos da linguagem um conceito central, pelo qual podemos derivar harmonicamente os outros elementos do comportamento linguístico, inclusive em sua normatividade.

A ideia de que o significado é o uso da sentença pode ser interpretada como a rejeição da noção de um conteúdo específico, que é apreendido por aquele que compreende um enunciado. Isto é, tratar-se-ia de rejeitar a proposta de um conceito chave para a teoria do significado: o significado de cada sentença só poderia ser explicado por uma caracterização direta de todos os diferentes aspectos de seu uso. Assim, não haveria nenhum meio uniforme de derivação de todos os outros aspectos do uso da linguagem de algum aspecto particular. Nesse desenvolvimento da ideia wittgensteiniana, a distinção entre sentido e força não teria nenhum emprego. A dificuldade seria ver como esta teoria pode fazer justiça ao modo como os sentidos das sentenças são determinados pelos significados das expressões que as compõe. Sem um meio uniforme de explicitar significados discretos que comporiam a realidade de sentenças bem formadas, nunca poderíamos diferenciar usos corretos de usos incorretos da língua.

Segundo Dummett, o pernicioso construtivismo radical de Wittgenstein só encontra razão de ser no interior de uma consideração holista da linguagem:

“A ideia de Wittgenstein de que a aceitação de qualquer princípio de inferência contribui para determinar os significados das palavras envolvidas, e assim, desde que os falantes de uma linguagem possam conferir às suas palavras quaisquer significados que ele escolherem, que formas de inferência geralmente aceitas não podem ser contestadas pela crítica filosófica, tem seu lugar apenas no interior de uma visão holista da linguagem. Se a linguagem pode ser sistematizada através de uma teoria atomista ou molecular do significado, então não estamos livres para escolher qualquer lógica que quisermos, mas apenas aquela capaz de prover uma semântica que esteja de acordo com os outros usos que fazemos de nossas sentenças” (Dummett, 1976, p. 105).

A diferença entre uma teoria molecular e uma teoria holista da linguagem seria que, para a

13. Para Dummett, a tese de que o significado de uma expressão é o seu uso na linguagem é uma continuação da exigência fregeana da objetividade do sentido (Dummett, 1976, 135; 1981, 245). Dummett diz que Wittgenstein é, em seu melhor, alguém que elabora ou complementa o trabalho de Frege; e, em seu pior, alguém rejeita princípios fregeanos legítimos. Para Dummett, Wittgenstein estaria, no presente caso, exemplificando a segunda tendência, ao rejeitar a distinção entre sentido e força, e, com ela, a possibilidade de uma explicação sistemática da linguagem, calcada em um conceito central (Dummett, 1981, pp. 237, 239).

primeira, entender uma sentença supõe o conhecimento de uma parte delimitada da linguagem, que basta para a sua compreensão. Numa teoria holista, a compreensão de uma sentença supõe já o domínio de toda a linguagem (nos dizeres de Wittgenstein: “nas minhas explicações sobre a linguagem, sou obrigado a empregar a linguagem inteira” – Wittgenstein, 1953, §120). Dummett diz que, do interior dessa perspectiva, é ilegítimo perguntar pelo conteúdo de um enunciado particular, pois o significado de cada sentença é dado e modificado pelas múltiplas conexões que essa sentença tem com outras sentenças e com os seus contextos de uso, de modo que não podemos dizer que compreendemos uma sentença se não temos uma visão da linguagem como um todo. O significado de uma sentença consiste simplesmente no lugar que ela ocupa na complicada rede que constitui a totalidade de nossas práticas linguísticas (Dummett, 1973, p. 218).

Para Dummett, a adoção de uma teoria molecular se impõe por dois motivos principais. De um lado, trata-se de explicar a aquisição gradual e progressiva da língua materna (ou seja, a aquisição primeira e gradual de uma linguagem, que torna inútil o apelo à tradução ou à interpretação como princípios teóricos – trata-se da diferença entre uma teoria modesta e uma teoria robusta do significado), e assim explicar a linguagem de uma maneira não redundante, isto é, que não pressuponha o seu domínio (Dummett, 1976, p. 79). De outro, sustentar uma visão composicional da linguagem, que toma a verdade e o sentido das sentenças como produto da verdade e do significado de suas partes constituintes.

Para a teoria molecular da linguagem, as sentenças individuais carregam um conteúdo que pertence a elas, de acordo com o modo como elas são compostas de suas partes constituintes, independentemente de qualquer outra sentença da linguagem que não envolva esses conteúdos. Desse ponto de vista, deve existir uma harmonia entre os vários aspectos do uso de sentenças, e, assim, aquele que sistematiza teoricamente o conhecimento de uma linguagem tem a possibilidade de criticar ou rejeitar práticas existentes, quando elas não expõem a harmonia requerida (Dummett, 1973, p. 223). O programa teórico de Dummett não pretende construir uma teoria descritiva da

linguagem, mas, em certa medida, revisionista (Dummett, 1973, p. 218; 1976, p. 103-106)¹⁴.

Assim,

“o caminho que leva da tese de que o uso determina exaustivamente o significado à aceitação da lógica intuicionista como a lógica correta para a matemática, é aquele que rejeita a visão holística da matemática, e insiste que cada sentença de qualquer teoria matemática precisa ter um conteúdo individual determinado. A apreensão desse conteúdo não pode, em geral, consistir numa peça de conhecimento verbalizável, mas precisa ser totalmente manifestada pelo uso da sentença: mas isso não implica que todo aspecto de seu uso existente seja sacrossanto” (Dummett, 1973, p. 220).

“O que eu preciso saber, para ser capaz de obedecer a uma ordem? Tem algum conhecimento que faz a regra poder ser seguida apenas desse jeito?” pergunta Wittgenstein (1978, VI-38). Uma resposta a essa pergunta deve especificar algo mais consistente do que uma interpretação. Pois uma interpretação é apenas a substituição de uma expressão da regra por outra (Wittgenstein, 1953, §201). Dummett diz que falamos uma linguagem quando sabemos o sentido expresso por uma ordem, ou por regras de inferência, por exemplo. Quando tomamos esse sentido como objeto de uma atribuição de conhecimento, especificamos também em que consiste a manifestação de sua compreensão. O objetivo da teoria da linguagem é, partindo dessa especificação, alcançar a elaboração de um corpo teórico que se encaixe perfeitamente no comportamento linguístico do falante.

Dummett recusa dessa forma as insinuações de indeterminação que ele vê se desprenderem do texto de Wittgenstein. O conhecimento do significado pode ser explicitado de uma forma que não seja a substituição de uma expressão por outra. Longe de aceitar um ceticismo sobre a ideia de significado, e contra o convencionalismo radical, Dummett diz que “ao decidir considerar uma forma de palavras como necessária, ou decidir contar tal e tal como critério para fazer um enunciado de certo tipo, temos uma responsabilidade quanto ao sentido que já atribuímos às palavras com as quais o enunciado é composto” (Dummett, 1959a, p. 179). Para Dummett, isso significa uma concepção mais sóbria do entendimento: seríamos capazes de atribuir um significado específico a um

14. O revisionismo advogado por Dummett é mais impactante do que qualquer coisa que Wittgenstein autorizaria em uma concepção filosófica, que para ele “deixa tudo como está” (1953, §124). Mas isso não significa que a postura wittgensteiniana desautorize qualquer abordagem ativa da linguagem: reformas em nossos modos de falar e na organização de nossas palavras são perfeitamente possíveis para determinados propósitos (1953, §132). No entanto, para Wittgenstein, os problemas filosóficos não podem ser resolvidos dessa maneira.

ato linguístico através daquilo que resta às vistas de qualquer pessoa, e que pode assim ser objeto de uma teoria sistemática da linguagem – *pace* Wittgenstein.

Bibliografia

BOGHOSSIAN, P. (1989) The Rule-Following Considerations. MILLER, A; WRIGHT, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 141-187.

DUMMETT, M. (1959a) Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 166-185.

_____. (1959b) Truth. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 1-24.

_____. (1963a) Realism. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 145-165.

_____. (1963b) The Philosophical Significance of Gödel's Theorem. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 186-201.

_____. (1973) The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 215-247.

_____. (1976) What is a Theory of Meaning? (II). G. Evans & J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, pp. 67-137.

_____. (1978a) What do I Know when I Know a Language?. *The Seas of Language*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 94-105.

_____. (1978b) *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (1981) Frege and Wittgenstein. *Frege and Other Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 237-248.

FREGE, G. (1918) The Thought: A Logical Inquiry. Trad. A.M. & Marcelle Q. R. Harnish (ed.), *Basic Topics in the Philosophy of Language*. New Jersey: Prentice Hall, 1994, pp. 517-535.

KRIPKE, S. A. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

STROUD, B. (1965) Wittgenstein and Logical Necessity. Pitcher, G. (ed.) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. New York: Anchor

Books, 1966.

WITTGENSTEIN, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1999.

_____. (1978) *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Revised Edition. Trad. G. E. M. Anscombe. Cambridge: MIT Press.



A CRÍTICA DE MARX À CONCEPÇÃO HEGELIANA DE *OBJETIVIDADE* COMO *ALIENAÇÃO*

Erik Haagensen Gontijo | Mestre em Filosofia, UFMG

Resumo: Neste artigo seguimos a rota da crítica de Marx à noção hegeliana de objetividade, entendida como apenas um momento da alienação da Ideia no processo de concreção do espírito, sendo assim carente de validade por si. Hegel chegará a uma completa inversão determinativa entre ser e pensar, constituindo assim uma falsa *ontologia*.

Este artigo visa observar de perto um importante passo na crítica ontológica de Marx a Hegel, a qual tratamos em outros trabalhos¹. Nosso contexto é a relação entre natureza e sociedade em Marx, tema central de nossa dissertação de mestrado, na qual procuramos mostrar como ele entende a formação do *ser social* a partir do intercâmbio dos indivíduos humanos entre si e com a natureza. Aqui nós seguimos a rota da crítica de Marx à noção hegeliana de *objetividade*, tal como exposta nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), em que, no confronto com Hegel, se explicitam os primeiros lineamentos da posição ontológica de Marx – razão pela qual, se quisermos compreendê-la, devemos voltar a atenção para a crítica marxiana a uma das mais grandiosas formulações metafísicas da questão.

Será a partir da crítica à economia política, iniciada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que Marx fará claras indicações a respeito das determinações principais do ser social e de seu processo de autoconstituição, determinações nas quais a natureza comparece de forma decisiva. É importante observar que a exposição sobre o ser humano e suas devidas relações com a natureza aparecem no interior desse contexto geral, através das relações econômicas de produção; não se trata, pois, de uma antropologia filosófica, mas de um exame do indivíduo humano em meio a suas relações práticas.

Nessa primeira análise da economia política,

a crítica à especulação hegeliana – iniciada na *Crítica da Filosofia do Direito* (1843) – é retomada e enriquecida, desembocando no tracejamento da posição ontológica marxiana. Lukács, é interessante lembrar, percebeu bem a razão dos *Manuscritos* voltarem a Hegel após a crítica da economia:

*“Lukács [...] atribui a tais escritos o papel fundamental de iniciar um novo tratamento das questões filosóficas em bases materiais efetivas, ou seja, a partir do movimento da produção material. Valoriza, sobretudo, nesta reflexão, a contraposição que ela assume frente à filosofia especulativa: ‘seria superficial e exterior acreditar que a discussão de Marx com Hegel não começa até a última parte dos Manuscritos, a que contém a crítica da Fenomenologia. As partes anteriores, [...] onde Hegel não aparece nunca citado, contém, no entanto, o fundamento mais importante da discussão e crítica: a aclaração econômica do fato real da alienação’”*².

É interessante olhar de perto a discussão com Hegel, pela qual compreendemos melhor a posição de Marx.

Em sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel busca investigar e expor o movimento de formação da consciência; seu mérito, segundo Marx, está em que

“apreende o autoestranhamento, a alienação da essência, a desobjetivação e desefetivação do homem, como ganhar-se a si mesmo, como exteriorização da essência, como objetivação, como efetivação. Em resumo, apreende – no interior da

1. “Natureza, Sociedade e Atividade Sensível na Formação do Pensamento Marxiano”, dissertação de mestrado pela FAFICH-UFMG; e também “A Crítica Ontológica de Marx a Hegel”, texto apresentado no 5º Encontro de Pesquisa promovido pelo PET-Filosofia da UFMG, a ser publicado em CD-ROM.

2. COSTA, 1999, pp. 11-2.

*abstração – o trabalho como o ato autogerador do homem, o relacionar-se consigo mesmo como um ser estranho, e seu manifestar-se como um ser estranho, como consciência genérica e vida genérica em vir-a-ser*³.

Apesar de proceder especulativamente, “no interior da abstração”, Hegel percebe a auto-efetivação humana em meio à alienação e ao estranhamento; por isso

*“a Fenomenologia é a crítica oculta, obscura ainda para si mesma e mistificadora; mas, enquanto retém o estranhamento do homem – ainda que o homem apareça só na figura do espírito –, encontram-se ocultos nela todos os elementos da crítica e com frequência preparados e elaborados de modo tal, que superam amplamente o ponto de vista hegeliano”*⁴.

Temos aqui uma importante conquista filosófica para a compreensão e crítica da mundaneidade; mas, por outro lado, Hegel não pôde se desvencilhar da sistematização lógica a que se aferrou e evitar as deficiências daí em curso. Senão, vejamos.

Trata-se de superar o estranhamento e retomar a essência humana. Entretanto, Hegel não se desvia da tradição filosófica que entende o homem essencialmente enquanto consciência; nas palavras de Marx, “a essência humana, o homem, equivale para Hegel à autoconsciência”. Portanto,

*“todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da autoconsciência. O estranhamento da autoconsciência não é considerado como expressão – que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que aparece como real, é, pelo contrário, segundo sua essência mais íntima e oculta (que só a filosofia traz à luz), nada mais que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da autoconsciência”*⁵.

Esta passagem indica, ao mesmo tempo, tanto um princípio fundamental do que Lukács chamou de “falsa ontologia de Hegel”, como também uma consequência imediata e problemática na relação entre *efetividade e expressão*, entre ser e pensar: a partir do momento em que o atributo humano “consciência” é inflacionado de modo a abarcar por inteiro a essência do homem, ou, dito diversamente, em que a essência humana é reduzida

apenas à subjetividade (e não qualquer consciência ou subjetividade, mas as suas formas “puras”, puras abstrações), o estranhamento *efetivo* do homem passa a ser apenas uma “manifestação” do estranhamento “essencial”, que ocorre no interior da autoconsciência. O efetivo se torna um mero epifenômeno, e o pensamento devém essência efetiva:

*“Quando se conhece, por exemplo, a riqueza, o poder estatal, etc., como essências estranhas para o ser humano, isto só acontece na sua forma de pensamento. São seres de pensamento e por isso simplesmente um estranhamento do pensamento filosófico puro, isto é, abstrato. [...] Toda a história da alienação e toda retomada da alienação não é assim senão a história da produção do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico e especulativo. O estranhamento que constitui, portanto, o verdadeiro interesse dessa alienação, é a oposição entre o em si e o para si, a consciência e a autoconsciência, o sujeito e o objeto, isto é, a oposição, no interior do próprio pensamento, entre o pensamento abstrato e a efetividade sensível ou a sensibilidade efetiva”*⁶.

Alienação e estranhamento, segundo Hegel, são fenômenos de *consciência*. No interior do pensamento, o dualismo entre ser e pensar, sujeito e objeto, etc., constitui o estranhamento. Como veremos, a figura do estranhamento, para Hegel, se confunde com a própria objetividade, sem mais.

Marx inicia sua crítica observando o ponto de partida de Hegel: “a *Enciclopédia* de Hegel começa com a *lógica*, com o *pensamento especulativo puro*, e termina com o *saber absoluto*, como o espírito autoconsciente, que se capta a si mesmo, filosófico, absoluto, isto é, como o espírito sobre-humano e abstrato”. Um pensamento puro, livre de quaisquer determinações e, portanto, vazio, indiferente, abstrato, o que permite a Marx a ironia: “a *lógica* é o *dinheiro* do espírito, o valor pensado, especulativo, do homem e da natureza; sua essência, tornada totalmente indiferente a toda determinidade efetiva, e, portanto, [essência] não efetiva, é o pensamento alienado, que por isso faz abstração da natureza e do homem efetivo, o pensamento abstrato”⁷.

Ao partir do pensamento abstrato, Hegel entenderá a objetividade como um momento da alienação da pura Ideia no processo de concreção

3. MARX, 2004, p. 132. Citaremos, com fins de facilitar a consulta ao leitor, a tradução de J. Ranieri, se bem que utilizaremos a de Mônica Hallak Martins da Costa anexa à sua dissertação “As Categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de Karl Marx de 1844”; as razões se devem aos equívocos de Ranieri, entre outros, na compreensão justamente das categorias que Hallak esclarece em seu trabalho.

4. MARX, 2004, p. 122.

5. 4 MARX, 2004, p. 122.

6. MARX, 2004, p. 121.

7. MARX, 2004, pp. 119-20.

do espírito. A objetividade é, pois, carente de validade por si – não é mais que uma abstração em movimento dialético, que percorre o caminho da dissolução de sua contradição com e na consciência. Aqui se está tocando em um dos mais sérios problemas de Hegel, e não nos cabe fazer neste artigo uma avaliação com o rigor e a dedicação que o assunto exige; nossa proposta é seguir a crítica de Marx, para quem o trânsito entre Ideia e natureza “ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça”: pois Hegel já não pensaria aqui em uma solução conciliatória – uma *suprassunção* que advém da mediação dos termos contraditórios e que os supera ao mesmo tempo em que os mantém, mas simplesmente a supressão da objetividade, e, portanto, o fim da contradição; eis aí um papel meramente *formal* para a dialética⁸ (na *Sagrada Família* Marx vê em Bauer este problema ser assumido como um pressuposto, na medida em que o sujeito baueriano, a *autoconsciência*, é o polo daquela relação que suprime o outro, a *substância*, e assim suprime a própria relação. Deste modo, Bauer adota nada menos que o tendão aquiliano de Hegel). Marx afirma:

*“o objeto da consciência nada mais é do que a autoconsciência, [...] o objeto não é senão a autoconsciência objetivada, a autoconsciência como objeto. Importa, pois, superar o objeto da consciência. A objetividade como tal é tomada por uma relação estranhada do homem, uma relação que não corresponde à essência humana, à autoconsciência. A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida como estranha sob a determinação do estranhamento, não tem, pois, somente a significação de superar o estranhamento, mas também a objetividade; isto é, o homem é considerado como um ser não objetivo, espiritualista”*⁹.

Hegel supõe uma verdadeira distinção substancial entre subjetividade e objetividade; partindo daquela, o dualismo só pode ser resolvido na dissolução do segundo termo no primeiro. Resta, pois, que o homem, por essência, é pura subjetividade¹⁰. A esse respeito, Marx observa:

“Nesta investigação, encontramos juntas todas as ilusões da especulação. Em primeiro lugar: a consciência, a autoconsciência, está em seu ser outro enquanto tal junto a si. Isto implica que a consciência – o saber enquanto saber, o pensar enquanto pensar – pretende ser imediatamente o outro de

*si mesma, pretende ser sensibilidade, efetividade, vida [...] na medida em que a consciência, apenas como consciência, escandaliza-se não com a objetividade estranhada, mas sim com a objetividade enquanto tal”*¹¹.

Hegel, portanto, não reconhece uma objetividade que não seja alheia e estranha à essência humana; não se trata, pois, de discernir objetos especificamente estranhos, mas simplesmente de elevar o estranhamento a toda e qualquer objetividade.

Porém, a negação da objetividade na consciência não move uma palha do estranhamento real, efetivo, desta objetividade. A dialética termina no *saber absoluto*; ao supor este resultado abstrato como concreto, não se chega mais além do que na *legitimação do concreto real, do mundo existente* (o que Marx chama de “positivismo acrítico de Hegel”), pois este é o arrimo da abstração:

“a negação da negação não é a confirmação da essência verdadeira mediante a negação do ser aparente, mas a confirmação do ser aparente ou do ser estranhado a si em sua negação, ou a negação deste ser aparente como um ser objetivo, que habita fora do homem e é independente dele, e sua transformação em sujeito. [...] Na realidade continuam de pé direito privado, moral, família, sociedade civil, estado, etc., só que [em Hegel] se converteram em momentos, em existências e modos de existência do homem que carecem de validade isoladas, que se dissolvem e se engendram reciprocamente, etc., momentos do movimento”.

Interessa a Hegel o movimento lógico, que paira universalmente sobre os “momentos” que supostamente anima. Não confirma a essência verdadeira do ser aparente, não apreende a sua lógica específica, apenas o legitima em sua aparência. Assim, Marx ironiza:

“Na sua existência efetiva, esta sua essência móvel está oculta. Só no pensamento, na filosofia, aparece, revela-se, e por isso [...] [segundo Hegel] meu verdadeiro modo de existência humano é meu modo de existência filosófico. Do mesmo modo, a verdadeira existência da religião, do estado, da natureza, da arte, é a filosofia da religião, do estado, da natureza, da arte. Mas se para mim o verdadeiro modo de existência da religião, etc., é unicamente a filosofia da religião, só sou verdadeiramente religioso como filósofo da religião, e nego assim a

8. Marx expõe, em maiores detalhes, a função conciliatória formal da dialética em *Miséria da Filosofia*, cap. 2 (A Metafísica da Economia Política. O Método – primeira observação).

9. MARX, 2004, pp. 124-5.

10. Eis aí uma das razões que levaram Feuerbach a ver em Hegel uma teologia racionalizada; veremos que Marx chega a uma conclusão semelhante.

11. MARX. 2004, p. 129.

religiosidade efetiva e o homem efetivamente religioso".

A negação filosófica do real, do efetivo, é uma expressão deste mesmo real e efetivo e, portanto, coincide com sua afirmação prática:

*"Mas, ao mesmo tempo, os confirmo, em parte no interior do meu próprio modo de existência ou do modo de existência estranho que lhes oponho, pois esta é simplesmente a expressão filosófica daqueles, e, em parte, em sua peculiar figura originária, pois eles valem para mim como o apenas ser outro aparente, como alegorias, como figuras ocultas sob invólucros sensíveis, de seu verdadeiro modo de existência, isto é, de meu modo de existência filosófico"*¹².

É desse modo que a *falsa ontologia* de Hegel (de acordo com a terminologia lukacsiana) leva a uma completa inversão determinativa entre *ser* e *pensar*, e assim a uma compreensão *mística* do estranhamento e a sua consequente irresolução:

*"a reivindicação do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência sensível não é uma consciência sensível abstrata, mas uma consciência sensível humana; o conhecimento de que a religião, a riqueza, etc., são apenas a efetividade estranhada da objetivação humana, das forças essenciais humanas nascidas para a ação e, por isso, apenas o caminho para a verdadeira efetividade humana –, esta apropriação ou compreensão deste processo apresenta-se assim em Hegel de tal modo que a sensibilidade, a religião, o poder do estado, etc., são essências espirituais, pois só o espírito é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A humanidade da natureza e da natureza produzida pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que eles são produtos do espírito abstrato e, portanto, nessa mesma medida, momentos espirituais, seres do pensamento"*¹³.

Podemos ver aqui, em poucas palavras, no que consiste o núcleo da crítica marxiana a Hegel: enquanto este abstrai e isola atributos, como a consciência, e os toma *nesta abstração*, Marx lhe contrapõe o concreto, sensível, determinado, efetivo: a consciência *humana*, cujo mundo é objetivo e ao qual reivindica uma objetividade humana. A posição de Marx será objeto de exame em um próximo artigo.

Ao partir do pensamento puro, Hegel irá constatar que a lógica se esgota na abstração e que passa, ao seu modo, a demandar conteúdo. Diz Marx: "Mas a abstração que se apreende como abstração se conhece como nada; deve abandonar-se a si mesma, à abstração, e chega assim junto a um ser que é justamente o seu contrário, junto à natureza. A lógica toda é, pois, a prova de que o pensar abstrato não é nada por si, de que a ideia absoluta por si não é nada, que unicamente a natureza é algo". Ora, este conteúdo não poderia provir das categorias abstratas, senão da natureza – ou melhor, da objetividade. E então, sem jamais reconhecer a *atividade sensível*¹⁴, resta ao filósofo cair na contemplação, que Marx comenta sarcasticamente:

*"a abstração (isto é, o pensador abstrato), escaudada pela experiência e esclarecida sobre sua verdade, decide, sob certas condições, abandonar-se e pôr seu ser-outro, o particular, o determinado, a natureza, no lugar de seu ser-junto-a-si, de seu não-ser, de sua generalidade e de sua indeterminação. Decide deixar sair livremente fora de si a natureza, que ocultava em si só como abstração, como coisa de pensamento. Isto é, decide abandonar a abstração e contemplar por fim a natureza libertada dela. A ideia abstrata, que se converte imediatamente em contemplação, não é outra coisa senão o pensamento abstrato que se renuncia e se decide pela contemplação. Toda essa passagem da Lógica à Filosofia da Natureza é apenas a passagem – de tão difícil realização para o pensador abstrato, que por isso descreve-a de forma tão extravagante – da abstração à contemplação. O sentimento místico que leva o filósofo do pensar abstrato à contemplação é o aborrecimento, a nostalgia por um conteúdo"*¹⁵.

Hegel oferece, na medida em que parte do pensamento puro, um relato filosófico, extravagante, místico, de um *Gênesis do conteúdo "libertado" do vazio da abstração*. O resultado não poderia ser muito promissor, pois o único objeto da contemplação continua encerrado na própria autoconsciência:

"Mas também a natureza tomada em abstrato, para si, fixada na separação do homem, não é nada para o homem. É evidente por si mesmo que o pensador abstrato, que se decidiu pela contemplação, contempla-a abstratamente. Como a natureza jazia encerrada pelo pensador na figura, para ele mesmo

12. MARX, 2004, pp. 130-1.

13. MARX, 2004, p. 122.

14. Cf., a respeito da atividade sensível, a primeira das teses Ad Feuerbach de Marx (1845).

15. MARX, 2004, p. 134.

oculta e misteriosa, da ideia absoluta, da coisa pensada, quando a colocou em liberdade, somente libertou verdadeiramente de si esta natureza abstrata – mas agora com o significado de que ela é o ser-outro do pensamento, a natureza efetiva, contemplada, distinta do pensamento –, apenas libertou a natureza enquanto coisa pensada”.

Quer dizer, o filósofo contempla apenas a ideia de natureza. “Ou, para falar uma linguagem humana”, traduz Marx,

“o pensador abstrato, em sua contemplação da natureza, toma conhecimento de que os seres que ele, na dialética divina, deveria criar do nada, da pura abstração, como produtos puros do trabalho do pensamento que se tece em si mesmo e que nunca lança os olhos sobre a realidade, não são outra coisa senão abstrações de determinações naturais. A natureza inteira repete para ele, pois, apenas em forma exterior, sensível, as abstrações lógicas. Ele a analisa e analisa novamente estas abstrações. Sua contemplação da natureza é unicamente o ato de confirmação de sua abstração da contemplação da natureza, o ato gerador, conscientemente repetido por ele, de sua abstração”¹⁶.

Procede daí que a natureza é a exterioridade, mas enquanto uma objetividade *posta por algo anterior* a si e não uma autopoositividade (uma exterioridade real, que diz respeito a *ambos* os termos da relação): “A natureza enquanto natureza, isto é, na medida em que ainda se diferencia sensorialmente daquele sentido secreto oculto nela, a natureza separada, diferenciada destas abstrações, não é nada, um *nada que se comprova como nada*, é privada de sentido ou tem apenas o sentido de uma exterioridade que deve ser superada”. Hegel desontologiza a natureza, visando em sua exterioridade sensível uma nulidade, uma *negatividade da consciência*. Marx continua e problematiza ainda mais o que Hegel entende por *exterioridade*:

“Não se deve entender aqui a exterioridade como sensibilidade que se exterioriza, aberta à luz e ao homem sensível. Esta exterioridade deve ser tomada aqui no sentido de alienação, de uma falta, de uma imperfeição que não deve ser. Pois o verdadeiro é ainda a ideia. A natureza é unicamente a forma de seu ser-outro. E como o pensar abstrato é a essência, o que lhe é exterior é, de acordo com sua essência, apenas algo externo. O pensador abstrato reconhece, ao mesmo tempo, que a sensibili-

dade é a essência da natureza, a exterioridade em oposição ao pensamento que se tece em si mesmo. Mas simultaneamente expressa esta oposição de tal forma que esta exterioridade da natureza é sua oposição ao pensar, sua falta; que a natureza, na medida em que se diferencia da abstração, é um ser falho”¹⁷.

Eis que, com esta bizarra desontologização, à filosofia hegeliana resta repôr a teologia:

“este processo deve ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só aparece enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se conhece como autoconsciência absoluta, é portanto Deus, o espírito absoluto, a ideia que se conhece e atua. O homem efetivo e a natureza efetiva convertem-se simplesmente em predicados, em símbolos deste homem não efetivo, escondido, e desta natureza não efetiva. Sujeito e predicado têm assim um com o outro uma relação de inversão absoluta: sujeito-objeto místico ou subjetividade que transcende o objeto”¹⁸.

Seguindo Marx, vimos que em Hegel a objetividade da natureza e do próprio homem é posta pela Ideia, como momento da alienação de uma subjetividade absoluta. Esta formulação, apesar de servir à filosofia hegeliana como uma base ontológica, chega a assumir um caráter mitológico, antiontológico. Em nosso artigo anterior¹⁹ mostramos como isso determina, por exemplo, a *Filosofia do Direito* e a crítica de Marx a esta. Cabe agora lembrar, a título de nota, mais uma coisa.

O pensamento hegeliano é a matriz de todas as correntes que entendem a alienação como um fenômeno da consciência. Dessa maneira é que se encara a ideologia, a religião e a “indústria cultural” como responsáveis pela alienação, a qual seria combatida por uma filosofia e uma pedagogia “críticas”. Este esquema pode se encontrar tanto nos filósofos neo-hegelianos quanto na diversidade de marxistas contemporâneos, mas, como pudemos antever, não em Marx, para quem o problema é muito mais complexo, envolvendo contradições práticas, sensíveis, objetivas, e não meramente lógicas ou teóricas, no processo interminável de autoconstrução do homem e de seu mundo. Tudo isso, porém, é assunto para um próximo trabalho.

16. MARX, 2004, p. 135.

17. MARX, 2004, p. 136.

18. MARX, 2004, p. 133.

19. Ver nota 1.

Bibliografia

COSTA, M.H.M. *As Categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de Karl Marx de 1844*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

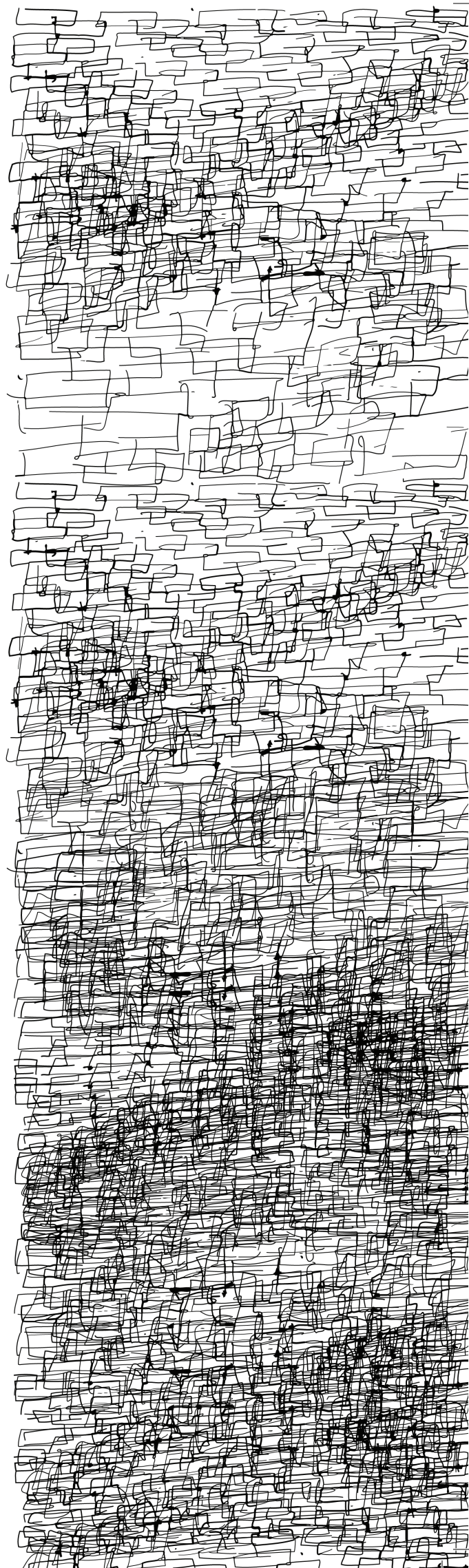
LUKÁCS, G. *Para uma Ontologia do Ser Social*, cap. 3: A Verdadeira e a Falsa Ontologia de Hegel. Tradução de C.N. Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad.: J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

████████████████████

██

██



SENSIBILIDADE E ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE LUDWIG FEUERBACH

Gabriel Almeida Assumpção | Psicologia, UFMG

Resumo: Ressalta-se a importância de se estudar Feuerbach, com base em sua *crítica da religião* e em alguns temas abordados em seus escritos de “*reforma da filosofia*”: *sensibilidade*; *alteridade* (relação eu-tu); *dialética*. O autor empreende uma articulação entre sensibilidade e alteridade a partir da ideia de *gênero*. Por fim, apontam-se *perspectivas e limites* do pensamento de Feuerbach na atualidade.

Introdução

Há filósofos que, além de serem de grande importância na história do pensamento ocidental, são muito lidos e pesquisados no Brasil, tais como Platão, Immanuel Kant e Karl Popper. Há também os que, embora também sejam importantes, são bem menos estudados no país (em parte, provavelmente, devido ao baixo acervo de traduções) – entre os quais Franz Brentano, Karl Jaspers e Ludwig Feuerbach, o qual iremos estudar. Queremos, com o presente trabalho, indicar elementos de sua obra que *justificam a importância* de se estudá-la.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) propôs um *humanismo ateu*. Exerceu influência sobre “*mestres da suspeita*”, como diz Paul Ricoeur, ao se referir a Nietzsche, a Marx e a Freud¹. Além disso, é fonte reconhecida de pensadores como Martin Buber, tendo apontado para uma temática, segundo Zilles, recorrente no existencialismo e nos personalismos contemporâneos: o *homem* só o é na relação com o *tu*².

Os estudos de Feuerbach, de acordo com Castilla y Cortázar, são consideráveis na Alemanha e na Itália e têm crescido em Portugal, na Espanha e na França³. Diante dessa expansão, vemos possibilidade de maior incentivo aos estudos do autor no Brasil, de modo a pensar Feuerbach não apenas como algo no meio do caminho entre Hegel e Marx, mas como um *importante interlocutor* nos debates sobre *religião* e também como um pensador com um *legado considerável* para os estudiosos de filo-

sofia. Como tentativa de demonstrar a riqueza do pensamento de Feuerbach, recorreremos a textos do filósofo, com um enfoque nas temáticas da *sensibilidade* e da *alteridade*, visando a uma *articulação* entre as duas categorias. Também nos serviremos de comentadores.

Nosso itinerário consiste de (1) uma breve apresentação das origens intelectuais e de algumas ideias centrais de Feuerbach; (2) uma *incursão* nos escritos de “*reforma da filosofia*” do autor, nos quais as suas ideias de sensibilidade e de alteridade (traduzida na relação *eu-tu*) se encontram melhor delineadas e (3) um pronunciamento final.

1. Da crítica da religião aos escritos de “reforma da filosofia”

Feuerbach estudou *teologia* em Heidelberg e depois em Berlim. Em seguida, cursou *filosofia* em Erlangen, tendo-se doutorado em 1828. Foi discípulo de Hegel, com quem rompe por considerar muito especulativo – algo que o próprio Feuerbach, todavia, nunca deixou de ser⁴. Uma famosa afirmação de Feuerbach sintetiza sua trajetória intelectual: “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último”⁵. De fato, o *ser humano* foi o foco do pensamento desse filósofo. Estudou exaustivamente a *religião* – principalmente a *simbologia* e a *dogmática cristã* – de modo a encontrar o que ela *oculta*, sob seu ponto de vista: o próprio *homem*.

1. RICOEUR, 1970, p. 32.

2. ZILLES, 1991, p. 119; CASTILLA y CORTÁZAR, 1999, pp. 269-271.

3. CASTILLA y CORTÁZAR, 1999, pp. 269-271.

4. CABADA CASTRO, 1980, p. 6.

5. FEUERBACH apud ZILLES, 1991, p. 100.

6. FEUERBACH, 1988, pp. 21-23. A crítica da religião do autor se encontra na sua forma mais refinada em: FEUERBACH. *A essência do cristianismo*; FEUERBACH. *Preleções sobre a essência da religião*. Nosso enfoque nesse trabalho é o homem enquanto ser relacional e sensível. Embora isso esteja bem articulado com o que Feuerbach critica na religião – o desprendimento do sensível, o egoísmo e o distanciamento dos homens uns para com os outros – preferimos nos focar nas noções elementares do autor, dado que tratar da religião em relação à sensibilidade e à relação eu-tu exigiria mais do que nosso presente trabalho.

7. GONZÁLEZ, 1993, p. 117.

8. CASTILLA y CORTÁZAR, 1999, pp. 287. Um exemplo dessa postura crítica de Feuerbach está em: FEUERBACH, 2004, p. 75.

9. Outro exemplo de escrito desse tipo seria: FEUERBACH. *Necessidade de uma reforma da filosofia*, pp. 13-18. Não o abordaremos aqui por se tratar mais da problemática religiosa e política do que dos temas sensibilidade e alteridade.

10. FEUERBACH, 1988, p. 97 (grifos do autor).

11. FEUERBACH, 1988, p. 87.

12. Tal como se começa a perceber, por exemplo, em sua obra *A essência da religião*.

13. FEUERBACH, 1974, p. 42.

O autor ficou conhecido por ter defendido que *a afirmação do homem depende da negação de Deus*. Deus é tido como um Ser no qual o homem aplica as *perfeições* que são *dele próprio*: sabedoria; amor; infinitude e absoluto (as duas últimas pertencem ao homem não enquanto *indivíduo*, mas enquanto *espécie*. Isso será mais detalhado na seção seguinte). A essência da teologia é, para Feuerbach, a *essência do homem projetada para fora do homem*, sendo impossível separar a religião da *sensação*, da *fantasia* e da *intuição humanas*⁶.

Um dos aspectos que Feuerbach critica no *cristianismo* é o *distanciamento do homem concreto* e dotado de sensibilidade em prol de uma vida eterna, que acaba levando o homem a se afastar dos outros homens. Na filosofia, isso se traduziria em um filosofar demasiado *especulativo*, distanciado da concretude, do ponto de vista de Feuerbach. A *“filosofia do futuro”*, fruto da *“reforma na filosofia”* proposta por Feuerbach é uma tentativa de *ruptura* com a filosofia anterior à sua própria, a qual culmina em Hegel⁷, como forma de se *resgatar o aspecto comunitário e sensível do homem*. É curioso pensar que talvez a expressão *“reforma”* não tenha sido escolhida por acaso, mas que seja, possivelmente, uma alusão a Martinho Lutero, autor muito lido e citado por Feuerbach. Para Lutero, fé e razão se contradizem mutuamente, sendo a filosofia e a teologia assuntos díspares. Feuerbach manterá essa posição como base para criticar Kant, filósofo ora admirado, ora criticado pelo autor⁸.

Estabelecido o contexto, prossigamos a dois textos de *“reforma da filosofia”*: *Teses provisórias para uma reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843)⁹.

2. Sensibilidade, saída do “eu” para o “tu”

Um aforismo de Feuerbach referente ao seu novo projeto consta nos *Princípios*: *“A nova filosofia faz do homem, com a inclusão da natureza, enquanto base do homem, o objeto único, universal e supremo da filosofia – faz, pois, da antropologia, com inclusão da fisiologia, a ciência universal”*¹⁰. A tarefa da filosofia seria não se afastar do sensível, mas de ir até ele¹¹.

Nos escritos de *“reforma da filosofia”*, há uma mescla de *antropologia, filosofia da natureza e ontologia (do sensível)*. Trata-se da doutrina amadurecida de Feuerbach, na qual se encon-

tram suas intuições mais fecundas, antes de sua *“degeneração naturalista”*¹². O neohegeliano de esquerda quer superar a dualidade entre o entendimento sensível e o pensamento puro¹³. O ser, para o pensador, não é um conceito formal, é concreto e sensível, existindo independentemente do pensamento e da linguagem: a *afecção* precede o pensamento e antes de pensar na qualidade, ela é sentida¹⁴. Nas palavras de Feuerbach: *“um ser sem afecção é um ser sem ser. Mas um ser sem afecção nada mais é do que um ser sem sensibilidade, sem matéria”*¹⁵.

Feuerbach pretende fundar uma filosofia que suceda a hegeliana e, conhecendo bem seu oponente, tem dimensão da necessidade de um empreendimento elaborado para estar à altura do mestre. É importante, por isso, frisar que a ideia de sensualidade não é um mero irracionalismo e tampouco uma negação do pensamento, mas sim um apelo para a sua *dimensão sensível*, posto que os sentidos são origem do conhecimento para Feuerbach, de modo que o real só o é mediante os sentidos, sendo a intuição sensível que nos dá o ser¹⁶.

A *sensibilidade*, compete também dizer, diz respeito à *globalidade dos sentidos* (visão, olfato, entre outros). Trata-se de um movimento de abertura para o mundo que consiste em um processo recíproco: há um sair fora de si, mas também o mundo entra no ser humano pela via do *corpo*. Tomemos por exemplo a luz. Ela atinge nossos sentidos pelos olhos e pelo sistema nervoso, permitindo-nos ver as coisas do mundo¹⁷. A *sensibilidade*, em Feuerbach – frisamos novamente – funda a constituição do objeto. Figurarão constantemente, nessa temática, as figuras do *coração* e da *cabeça*. Esta representaria a filosofia especulativa coroada por Hegel, ao passo que aquele seria símbolo da nova forma de se filosofar que Feuerbach propõe. A *cabeça* se liga à liberdade, à metafísica, ao pensamento, ao idealismo e ao *eu*; e o *coração* é vinculado à afetividade, à finitude, à intuição, ao sensualismo e ao *não-eu*¹⁸.

Outro aspecto que merece destaque é pensar a *sensibilidade*, e *não a razão*, enquanto o que diferencia o homem do animal. Soma-se à sensibilidade a capacidade de se universalizar mediante os sentidos no homem, o que se traduz na ideia de *gênero*, conforme explica Zilles:

*"A essência do homem não só se atualiza no encontro do eu com o tu, mas na totalidade da humanidade, da espécie humana: o outro é o representante da espécie. Através do tu o olhar se abre para a humanidade, pois no outro tenho consciência da humanidade. A espécie é, para Feuerbach, o homem pleno. Por isso a medida da espécie é a medida absoluta, lei e critério do homem. O homem assim concebido ocupa o lugar do absoluto em Hegel"*¹⁹.

A noção de gênero, enraizada na sensibilidade, é importante entrelaçamento entre essa categoria e a alteridade (ou, numa linguagem feuerbachiana, a relação *eu-tu*), pois nela se explicita a ideia da humanidade enquanto *comunidade* de homens na qual o verdadeiro potencial da humanidade (infinito, para o filósofo) é revelado. Segundo González, a *alteridade* constitui problema central no pensamento de Feuerbach. O problema do outro, todavia, é tratado em seus escritos de modo *assistemático* (assim como o da sensibilidade). Além disso, o tema é menos destacado em sua obra do que a famosa crítica da religião. A *alteridade*, em Feuerbach, é dotada de *caráter sensível*: *ter algo por objeto é, ao mesmo tempo, ser objeto para o outro*. A relação com a *alteridade*, desse modo, tem início com o surgimento da realidade *objetiva*²⁰. Isso nos remete a uma consideração de Feuerbach: a de que *o eu só existe em relação a um tu*²¹.

A *essência do homem*, para o filósofo está na *comunidade e na união do homem com o homem, fundada na distinção eu/tu*²², a qual representa a unidade da espécie e a *supressão do pensamento individual*. O homem se constitui física e psicologicamente pelo diálogo com *outros homens*, sendo o *diálogo* que faz surgirem as ideias. O critério de verdade mais adequado passa a ser a alteridade e o diálogo²³. Diz o autor: "só os seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para outrem. Mas só o sou enquanto ser sensível [...] o que eu penso sem a sensibilidade penso-o sem e fora de toda a conexão"²⁴. Outro trecho dos *Princípios* ilustra a situação:

"Quem pode ao mesmo tempo observar as diferenças que existem entre os cumes e os abismos da Lua e as diferenças que existem entre as inúmeras amonitas e terebrátulas? Mas o que o homem isolado não sabe nem pode sabem-no e podem os homens em conjunto. Assim, o saber divino que co-nhece ao mesmo tempo todas as singularidades tem

*a sua realidade no saber da espécie"*²⁵.

O pensamento é transmitido a um outro, de modo que uma escrita séria é aquela na qual tem uma intenção de comunicar ao outro – algo que Feuerbach cumpria, pois escrevia com grande clareza, ainda que sua argumentação não fosse das mais rigorosas, possivelmente em decorrência de seu estilo aforístico e contundente (o que pode gerar certas obscuridades). O pensamento não pertence apenas ao "eu", nem ao "tu", mas ao "nós", da mesma forma que a dialética consiste não em monólogo especulativo, mas em diálogo entre a especulação e o empírico²⁶. A verdade só é descoberta nesse encontro entre *eu* e *tu*²⁷. Como diz o autor em um de seus célebres aforismos: "A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu"²⁸.

Feuerbach radicaliza, em certos momentos, e propõe estender a noção de eu-tu para outros seres vivos, pensando o homem como um *tu* da natureza. Serrão propõe uma curiosa interlocução entre Feuerbach e o pensamento ecológico contemporâneo²⁹, e é na perspectiva de Feuerbach como um pensador atual que chegamos a uma conclusão.

3. Considerações finais

A temática da alteridade se mostra, baseado no que discutimos acima, uma importante chave de leitura para a obra de Feuerbach. O autor trata, além desse tema, de outros importantes assuntos: a sensibilidade; o corpo; o homem como um ser relacional. Esses temas podem caracterizar Feuerbach mais como um pensador *contemporâneo*, "continental", do que um pensador moderno – o que parece ser atestado por sua influência em autores como os "mestres da suspeita" (Nietzsche, Marx e Freud).

A complexa articulação entre sensibilidade, alteridade e crítica da religião é assunto que merece destaque e mais estudos. Podemos pensar, também, nos limites da concepção crítica da religião adotada por Feuerbach, que resulta na dissolução do Absoluto na imanência do homem. Outro problema que pode ser desenvolvido é o seguinte: mesmo se pensarmos no potencial destrutivo da humanidade, seria possível concebermos a espécie humana como infinita? Outro problema é a sensibilidade cair em um materialismo grosseiro,

14. FEUERBACH, 1988, p. 25.

15. FEUERBACH, 1988, p. 27.

16. ZILLES, 1991, p. 102.

17. VERÍSSIMO SERRÃO, 2003, p. 699.

18. FEUERBACH. *Teses provisórias para uma reforma da filosofia*, p. 28

19. ZILLES, 1991, p. 106. Ver também: FEUERBACH, 2007, pp. 35-60.

20. GONZÁLEZ, 1993, pp. 124-126. Esse tema pode ser base para um diálogo fecundo com a psicanálise (respeitadas as devidas peculiaridades das duas formas de racionalidade), posto que Freud fora leitor de Feuerbach em sua juventude e apresenta idéias semelhantes, por exemplo, em textos como: FREUD. *Projeto de uma psicologia*; FREUD. "On Narcissism", pp. 399-411.

21. CABADA CASTRO, 1980, pp. 13-14.

22. FEUERBACH, 1988, p. 99.

23. GONZÁLEZ, 1993, pp. 127-130.

24. FEUERBACH, 1988, p. 80.

25. FEUERBACH, 1988, p. 49 (grifo do autor).

26. FEUERBACH, 1974, pp. 27-38.

27. CASTILLA y CORTÁZAR, 1999, pp. 279-280. Ver também FEUERBACH, 1974, pp. 27-38.

28. FEUERBACH, 1988, p. 99. (grifo do autor).

29. VERÍSSIMO SERRÃO, 2003, pp. 709-711.

30. ZILLES, 1991, p. 111. Baseamo-nos fortemente nas críticas do autor para a conclusão.

31. CABADA CASTRO, 1980, p. 27.

por exemplo, em *A essência da religião* (1845), em que o filósofo praticamente diviniza a matéria³⁰.

As aporias, no entanto, devem ser vistas sem medo, como prova de que o pensamento de Feuerbach é um pensamento fecundo, quer concordemos com ele, quer não. Mais importante do que a posição adotada em relação às suas ideias parece ser a atitude de pensarmos como Cabada Castro e lermos Feuerbach como um “novo clássico”³¹.

Bibliografia

CABADA CASTRO, M. “El Hombre como Centro del Pensamiento de Feuerbach”. *Pensamiento*, v. 36, n. 141, 1980, pp. 5-27.

CASTILLA y CORTÁZAR, B. “Feuerbach: la Autonomía de la Antropología Filosófica”. *Pensamiento*, v. 55, n. 212, 1999, pp. 269-293.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Aportes para la crítica de Hegel*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial la Pleyade, 1974.

_____. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. In: FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 13-18.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. e notas de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989.

_____. *Princípios da filosofia do futuro*. In: FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 37-100.

_____. *Teses provisórias para uma reforma da filosofia*. In: FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 19-35.

_____. *The Essence of Religion*. Trad. Alexander Loos. Amherst: Prometheus Books, 2004.

FREUD, S. “On Narcissism”. Trad. Cecil M. Baines. In: FREUD, Sigmund. *The Major Works of Sigmund Freud*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1978 (coleção Great Books, 54), pp. 399-411.

_____. *Projeto de uma Psicologia*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

GONZÁLEZ, A. “Notas sobre la Alteridad em

Feuerbach”. *Pensamiento*, v. 49, n. 193, 1993, pp. 117-130.

RICOEUR, Paul. *Freud & philosophy: an essay on interpretation*. Trad. Dennis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.

VERÍSSIMO SERRÃO, A. “Natura Mater: o Habitar Ético na Natureza segundo Ludwig Feuerbach”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 59, n. 3, 2003, pp. 689-711.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

“O MAPA NÃO É O TERRITÓRIO”: DELEUZE E A LITERALIDADE

João Gabriel Alves Domingos | mestrando em Filosofia, UFMG

Resumo: François Zourabivichvili destaca corretamente a insistência de Gilles Deleuze em se posicionar contra as metáforas. Não só Deleuze se recusa a ler outros autores metaforicamente, como ele não quer que seus conceitos sejam lidos como metáforas. Por isso, “quando Deleuze diz o que faz, ele diz: escrevo literalmente” (Zourabivichvili), a despeito de percebermos quase como uma característica do estilo de Deleuze a utilização de imagens (por exemplo, imagens geográficas). Acreditamos que o sentido dessa recusa vá além de um rigor hermenêutico e que o problema não é apenas a metáfora, mas a analogia como forma de pensamento. A recusa da metáfora e a necessidade de ler e escrever literalmente compõem o projeto de uma filosofia da diferença. O objetivo do nosso texto é apontar caminhos de uma leitura literal dentro da obra de Deleuze que são eficazes também para compreendê-la.

1. Metáfora e Analogia

Deleuze argumenta que o mito exerce um papel fundamental no método da divisão presente nos diálogos platônicos que é erigir uma instância transcendente em relação a qual se orientará o saber (DELEUZE, 1976, p. 85; DELEUZE, 1971, p. 294). Tal leitura dos diálogos é importante para o conjunto da filosofia de Deleuze porque o permite precisar aquilo que recusa em Platão. É precisamente a tese de que algo só é pensável enquanto possui uma identidade garantida por uma relação analógica com uma instância que o ultrapassa (pairando como uma origem ou um quadro explicativo) que Deleuze censura em Platão. A reversão do platonismo (em suma, a recusa da transcendência) consiste em forjar uma imagem do pensamento que não se satisfaça da relação modelo/cópia. Por isso que Deleuze se esforça para responder à pergunta “o que é o simulacro nos diálogos platônicos?”, já que é ele o elemento esquivo – frente a uma *mimesis* qualquer – que nega tanto a cópia quanto o modelo e não simplesmente uma “cópia degradada” (DELEUZE, 1971, p.302).

Dentre outras figuras de linguagem, a metáfora estabelece uma relação comparativa entre duas imagens. Mas o que é próprio de uma metáfora é que o seu poder explicativo reside na conexão de duas imagens através de uma analogia. Assim, dados dois conjuntos heterogêneos, o primeiro é

metáfora do segundo se a disposição interna dos seus elementos (uns em relação aos outros) for análoga nos dois casos. É certo que a reprodução é menos qualitativa do que dinâmica: é o funcionamento dos elementos que é objeto de reprodução, de semelhança. De todo modo, para que haja uma metáfora, é necessário um sentido originário e outro derivado de tal modo que o segundo funcione “como se fosse” o primeiro. Assim, quando Deleuze diz que *Bartleby* não é uma metáfora do escritor, ele quer dizer que, equivocadamente, para alguns teóricos, o personagem vale por aquilo que se assemelha ao que reconhecemos em outra figura, no caso do conto de Herman Melville, o escritor. Portanto, *Bartleby* é uma metáfora do escritor porque ele é solipsista, trabalha com a escrita e resiste às regras sociais. Mas será que é correto aceitar que o mais importante de uma obra é que ela seja símbolo de outra coisa que não ela mesma?

A analogia é uma forma privilegiada de pensamento porque conecta o heterogêneo e responde às nossas demandas não só de explicação assim como também de legitimação. Não são incomuns contextos nos quais as pessoas fundamentam as suas posições reclamando uma analogia com posições hegemônicas de suas culturas¹. É tentador também para uma teoria ontológica utilizar a analogia para descrever a relação entre ser e pen-

1. “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquele. Ora o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma sequência de acontecimentos passados, cujas consequências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não reversível, de acontecimentos intermeditários. Mas, para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: uma sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura” (Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, p.241).

samento ou entre ser e evento. Porém, Deleuze nos alerta, essa proposta, longe de ser autoevidente, envolve um comprometimento no que diz respeito à natureza do ser. Segundo Deleuze, pensar o ser analogicamente implica em conferir-lhe uma natureza estática, ou seja, suprimir-lhe sua potência criativa, toda a criação do radicalmente novo que Deleuze ostensivamente chama de diferença. As descrições de procedimentos estéticos que privilegiavam os aspectos não-figurativos das obras estão relacionadas com esse comprometimento de caráter ontológico com o pensamento da diferença. Para D'Agostini, o projeto deleuziano consiste em forjar “um pensamento sem imagem” ou [...] um pensamento privado de uma pré-estruturação lógica normativa” (D'Agostini, 2002, p.376).

Poder-se-ia, no entanto, objetar: se é assim, por que então Deleuze se utiliza de várias metáforas? Por que é tão frequente a escrita por composição de imagens de tal modo que esse procedimento se tornou uma peculiaridade do estilo de Deleuze? Não há aqui uma estratégia metafórica que consiste em explicar uma realidade qualquer através de imagens?

2. Literalidade

Frequentemente, toma-se a ficção como uma metáfora da realidade. Então um bom leitor é aquele que *reconhece* signos de realidade em uma obra; aquele que consegue perceber o quanto ela diz algo *sobre* o real. O bom leitor aceita os mais inusitados procedimentos artísticos desde que eles também *correspondam* à realidade. Trata-se sempre de uma *experiência* de *reconhecimento* para a qual a ficção representa a realidade, seja ela qual for.

Também alguns jogos, para Deleuze, são constituídos como segunda parte de uma dicotomia com a realidade. “Portanto, é necessário que, sendo mistos neles mesmos, [os jogos] remetam a um outro tipo de atividade, o trabalho ou a moral, em relação aos quais eles são a caricatura ou a contrapartida, mas também das quais eles integram os elementos em uma nova ordem” (DELEUZE, 1971, p.75 [tradução nossa]).

Em “A loteria de Babel”, Borges apresenta esses dois níveis: o ficcional/lúdico e o real/cotidiano. No entanto, de acordo com o conto, a experiência do jogo não é uma experiência de reconhecimento. A ficção/jogo compartilha um aspecto da

realidade/cotidiano de tal modo que não podemos tomá-los como níveis diferentes: a ficção deixa de espelhar defeituosamente a realidade e se torna imanente a ela. Borges não apresenta teoricamente uma concepção geral sobre a ficção que nos diz que ela não deve ser tomada dicotomicamente em relação ao real, bem mais, ele cria um jogo que constrange a tentativa do jogador de experienciá-lo de forma dicotômica; cria um jogo/ficção que integra o cotidiano/realidade. E o procedimento do conto é destituir o privilégio de uma linha causal dentro de um jogo que seria capaz de selecionar um sorteio como a origem do resultado quando, a despeito disso, infinitas outras linhas se insinuam causando, porém, o desconforto de entrar na realidade fazendo de diversos outros instantes (além daquele de girar bolinhas com números escritos) um sorteio possível. Nas palavras de Borges, “se a loteria é uma intensificação do acaso, uma periódica infusão do caos no cosmos, não conviria que o acaso interviesse em todas as etapas do sorteio e não apenas em uma?” (BORGES, 2001, p.78).

As imagens de Deleuze se satisfazem da mesma estratégia de *literalização*². Os conceitos de Deleuze, assim como a sua forma de exposição, supõem a imanência como campo de expressão. Como no *bricolage*, trata-se de uma composição de elementos heterogêneos que não se conectam por um princípio de reprodução e nem o conjunto já composto pode formar um todo passível de cópia ou, o que diríamos, espelhado em algo. No *bricolage*, mesmo o *bricoleur* é uma parte.

Defendemos, assim, que a literalização seja não apenas um princípio de leitura da filosofia deleuziana aplicado, por exemplo, à análise de obras literárias (“Bartleby não é uma metáfora do escritor, nem o símbolo de coisa alguma”), mas também um princípio que pode ser aplicado à análise de seus próprios textos. Por isso, antes de censurar Deleuze por fazer uso de metáforas quando ele próprio insiste na recusa da analogia como forma de pensamento, deve-se interrogar sobre a natureza das imagens que ele cria. O seu funcionamento exige de nós que a tomemos analógica ou literalmente? O uso de imagens geográficas (em sentido fundiário ou bélico) para apresentar a sua concepção da experiência de pensamento, em oposição à imagem jurídica ou moral, consiste em um esforço de coerência entre a recusa da analogia

2. “Com efeito, quando Deleuze diz o que faz, ele diz: escrevo literalmente. Pode-se considerar essa declaração como sendo provocadora, contraditória, uma vez que a maior parte dos conceitos que o tornaram famoso tem justamente aspecto de metáforas [...]. O próprio Deleuze estava consciente disso. Daí esse ritornelo, quase toda vez que ele introduz um conceito: ‘não se trata de uma metáfora..., não se trata de uma metáfora’” (Zourabivichvili, F. “Deleuze e a questão da literalidade”. In: <http://www.scielo.br/pdf/es/v26n93/27281.pdf>).

e a sua apresentação. Além da geografia, Deleuze sempre organiza sua obra recorrendo a conceitos, termos, expressões, imagens que implicam uma leitura literal.

O problema, no entanto, é: como pensar senão analogicamente? Às ideias também se coloca o problema voltado ao valor dos prefácios a livros imaginários, qual seja, se é um equívoco tomar a simulação pela presença de algo que não se apresenta, deve-se tomá-la a partir de que coordenadas?

3. Pensamento sem Imagem

Sabe-se bem que grande parte da incompreensão da obra de Deleuze se deve ao fato de que constantemente ele se faz um estrangeiro em sua própria língua filosófica. Assim, Deleuze frustra com recortes teóricos excêntricos as nossas expectativas de reconhecimento baseadas nas qualidades que atribuímos à imagem do filósofo francês da década de 1960. Mas as suas inusitadas colagens não devem nos enganar: os seus interlocutores estão posicionados sob problemas comuns. Um bom exemplo é o estatuto do virtual.

Nos nossos dias, fala-se excessivamente sobre o virtual. No entanto, a despeito do forte tom de novidade (e deslumbre), apenas se usa uma palavra diferente para designar coisas muito antigas em dois sentidos pelo menos. Primeiro, porque é amplamente questionável supor que as novas mídias eletrônicas provocaram uma revolução verdadeiramente significativa nas formas hegemônicas de interação com a realidade. É mais sensato supor que, além de reproduzir as formas “não-virtuais” de interação, o “mundo virtual” contribui para uma intensificação dos procedimentos de controle próprios do capitalismo tardio. Em segundo lugar, porque um campo ontologicamente virtual, tal como Deleuze elabora, não depende exclusivamente de aparelhos eletrônicos. É um termo da ontologia que tem como objetivo elaborar uma compreensão do real que não se submeta à categoria de identidade ou outros modos de totalização. Somente levando em consideração esses aspectos, o que chamamos comumente de virtual pode ser tomado como uma experiência de outro tipo que a experiência comum.

O conceito de virtual, em Deleuze, é frequentemente atribuído ao estatuto de uma estrutura.

Porém, a despeito de sua simpatia inicial, sabe-se que Deleuze rompe com os conceitos provenientes do estruturalismo a partir de *O Anti-Édipo* e termina por abandoná-los completamente em *Mil Platôs*. No entanto, é preciso marcar o caráter sistemático da filosofia de Deleuze e supor que se houve uma adesão e uma ruptura ambas foram consequências de um motivo comum. Isso quer dizer que não é interessante ignorar a leitura que Deleuze faz do estruturalismo, como se essa adesão temporária fosse um completo equívoco corrigido em um momento posterior. O tom elogioso com o qual se refere a autores como Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan em alguns textos importantes da década de 1960 se deve ao fato de que ele reconhece no estruturalismo aspectos filosóficos fundamentais que não abandonará mais tarde (por exemplo, a tese segundo a qual “as relações são exteriores aos termos”), mesmo se depois ele encontra outros aspectos não tão interessantes assim.

No momento contemporâneo aos livros *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, Deleuze torna equivalentes ideia e estrutura. “Ter uma ideia” é também determinar uma estrutura em um domínio específico; ou seja, determinar um campo composto por relações diferenciais entre elementos desprovidos “de significação intrínseca e de designação extrínseca”. Esse campo possui dinâmismos particulares e é passível de atualização: os efeitos de sentido são produto da dinâmica desses elementos diferenciais. Se se pode dizer que o virtual em Deleuze é a ordem simbólica é porque, seguindo Lacan, pretende-se pensar essa ordem sem submetê-la à imagem, o que levaria a psicanálise a assumir um “inconsciente figurativo” composto por uma série de imagens que informam analogicamente o desejo.

A ideia, para Deleuze, é mais topológica do que descritiva. Constitui-se por singularidades, pontos notáveis que indicam possíveis caminhos de DIFERENÇA/CAÇÃO; não se estabelecendo como um fundamento (porque seu estado é virtual: nem atual, nem abstrato), nem como um *telos*, já que toda atualização implica em uma nova emissão de singularidades.

“As estruturas são necessariamente inconscientes, em virtude dos elementos, relações e pontos que as compõem. [...] De certo modo, elas não são atuais. O que é atual é aquilo em que a estru-

tura se encarna, ou antes, aquilo que ela constitui encarnando-se. Em si mesma, porém, ela não é nem atual nem fictícia; nem real nem possível. Jakobson coloca o problema do estatuto do fonema: este não se confunde com uma letra, sílaba ou som atuais, não sendo tampouco uma ficção, uma imagem associada. Talvez o termo 'virtualidade' designasse exatamente o modo da estrutura ou objeto da teoria, mas com a condição de retirarmos dele todo caráter vago; porque o virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma idealidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura, diremos: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata. É por isso que Lévi-Strauss frequentemente apresenta a estrutura como uma espécie de reservatório ou de repertório ideal, onde tudo coexiste virtualmente, mas onde a atualização se faz necessariamente segundo direções exclusivas, implicando sempre combinações parciais e escolhas inconscientes. Extrair a estrutura de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que preexiste aos seres, aos objetos e às obras desse domínio. Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual" (DELEUZE, 2006, p.230-231).

Mas como é possível afirmar que o estado pleno da diferença é virtual e simbólico quando sabemos que o próprio do símbolo é "matar a coisa", reduzir a multiplicidade do mundo a uma trama abstrata e conceitual? Não é justamente contra o simbólico, a cultura, o conceito que se reclama essa experiência originária do mundo como caos e diferença pura? Não é esse o aspecto reducionista do "panlogicismo hegeliano" que se pretende recusar? Como Deleuze reencontra a lógica da multiplicidade logo naquela ordem que "intuitivamente" tomamos como o espaço de identidades fixas?

A despeito do fato de que a nossa época oferece factualmente os elementos para recusarmos a ideia de que a ordem simbólica opera por uma lógica estável de identificações, no sentido que as imagens produzidas por nossa cultura não tem efetividade para orientar, por exemplo, uma dinâmica de identificação subjetiva, para Deleuze não é uma verdade histórica que o simbólico funcione por uma lógica diferencial (dir-se-ia, "lógica

do significante"). Quando se fala da "fragmentação da nossa sociedade" ou algo assim, acaba-se por assumir que a experiência humana em épocas anteriores era mais total, mais plena e sem furos. Sem querer, passamos de críticos a nostálgicos. O que é novo no capitalismo não é que as imagens sejam impotentes para suturar a ordem simbólica, mas a irrupção de um novo tipo de envolvimento subjetivo com esta ordem. É ao problema de mapear posições subjetivas que livros como *O Anti-Édipo* se dedica.

Lembremos então que não só a imagem, mas a própria realidade é uma função da ordem simbólica ("[...] ao mesmo tempo irreal e, no entanto, não-imaginável"). É nesse ponto que Deleuze abre mão de supor que haja qualquer relação natural com a verdade, seja aquela expressa pelo pensador que se acredita em uma afinidade constitutiva com o verdadeiro, seja aquela que encontramos na defesa de uma experiência originária ou primitiva da verdade. De um lado e de outro, ignora-se que a realidade (ou o objeto) seja determinada em função da posição que se assume em uma rede de relações diferenciais com outros elementos, a saber, a ordem simbólica.

Frequentemente se cai em caminhos sem saída quando se pretende abordar o problema da ontologia da diferença em termos qualitativos ou empíricos. Dizemos, ao contrário, que o problema para Deleuze é antes tipológico e topológico e não descritivo ou quantitativo. Para Deleuze, as questões como "quem?", "como?", "onde?" são mais importantes do que a questão (desde muito hegemônica) "o quê?", pois "[...] temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser" (DELEUZE, 1976, p. 1).

Bibliografia

Borges, J. L. "A loteria de Babel". *Ficções*. São Paulo: Globo, 2001. p.73-82.

Davidson, D. "What Metaphor Means". *Enquiries on Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p.245-264.

D'Agostini, F. *Lógica do Nilismo*: Dialética, Diferença, Recursividade. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

Deleuze, G. *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Difference et Repetition*. Paris: PUF, 1976.

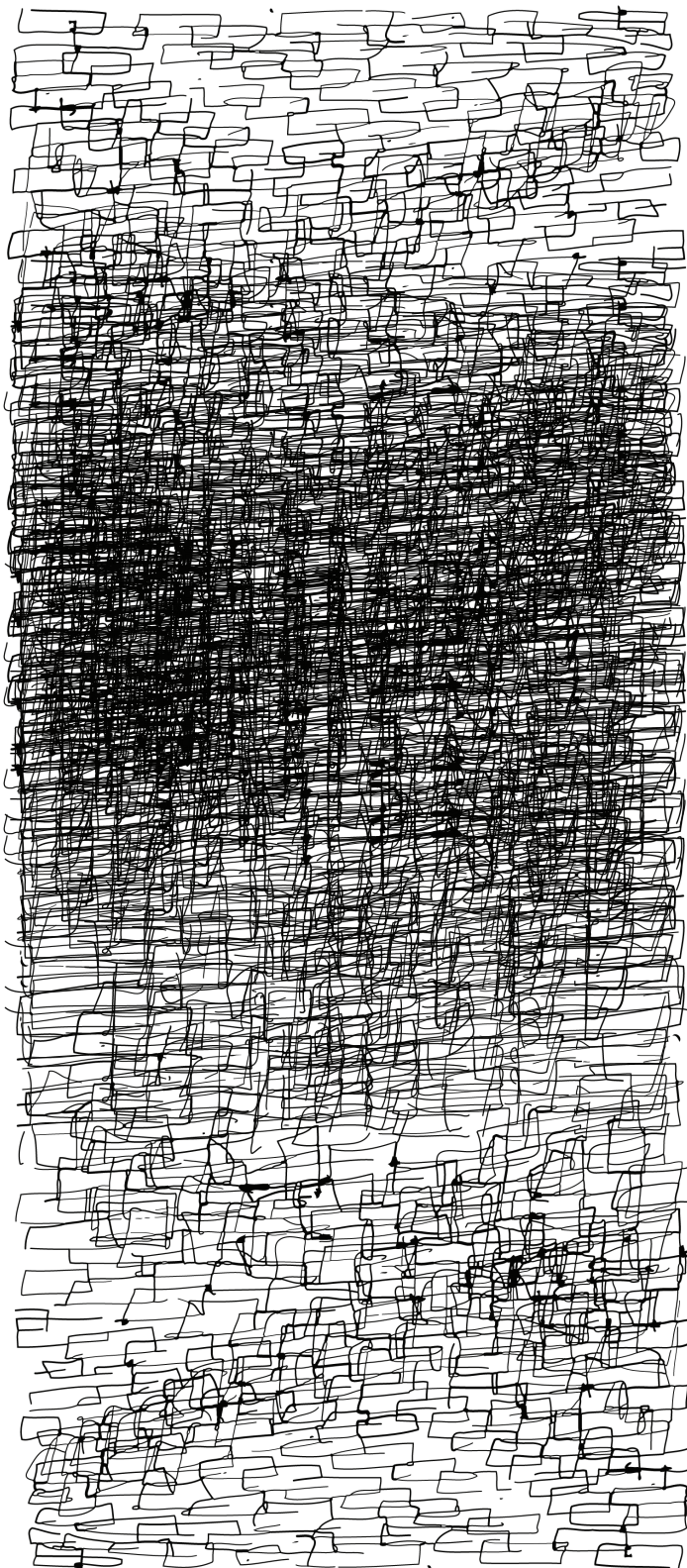
_____. *Logique du Sens*. Paris: Éditions du Minuit, 1971.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

Lévi-Strauss, C. "A estrutura dos mitos". *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 237-266.

Zizek, S. *Organs without Bodies*. [on-line] URL: <http://www.lacan.com/zizbenbrother.html>. Consulta em 21 de novembro de 2009.

Zourabivichli, F. "Deleuze e a questão da literalidade". [on-line] URL: http://www.scielo.br/pdf/es/v26n93/272_81.pdf. Consulta em 21 de novembro de 2009.



O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E O PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

Marcos Vinicius da Silva | Filosofia, PUC-MG

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar como a teoria do direito de Jürgen Habermas, baseada na ação comunicativa, tenta buscar a construção de um Estado Democrático de Direito e de como isso pode influenciar diretamente no estabelecimento da paz e da justiça social. O direito democrático, fundamentador do Estado de Direito, deve aglutinar as qualidades de validade formal e resgatabilidade social, é esta construção que vai constituir o Estado Democrático de Direito, no qual a participação social na elaboração da norma é de vital importância para sua formatação.

Introdução

Vivemos em uma sociedade pluralista e complexa, onde todos lutam pela realização plena dos seus desejos e dos seus projetos. E para que todos tenham a capacidade de ver os seus desejos realizados, a nossa Constituição adotou como regime político o Estado Democrático de Direito, em que garante a todos os cidadãos uma participação efetiva na construção dos interesses sociais.

Uma sociedade só é capaz de viver em paz se a justiça estiver prevalecendo no seu seio e se todos os cidadãos de uma forma racional formarem uma grande comunidade ideal de comunicação, na qual todos têm direitos iguais de participação e de fala.

É a partir desse grande eixo entre Estado Democrático de Direito e de comunidade comunicativa que esse trabalho se desenvolve, tentando estabelecer os conceitos bases do Estado Democrático de Direito e da sociedade comunicativa baseada no pensamento de Jürgen Habermas, e de que forma eles podem contribuir para uma sociedade mais justa e fraterna.

A primeira parte do trabalho consiste em percorrer os conceitos básicos da formação do Estado Democrático de Direito, sua formação histórica e conceitual. Já a segunda seção, consiste na tentativa de se estabelecer os parâmetros conceituais de Habermas sobre a ação comunicativa e como

se dá a interação de sua proposta com o Estado Democrático de Direito.

1. O Estado de Direito

Para começarmos a nossa análise sobre o *Estado Democrático de Direito*, é necessário entendermos os princípios básicos que premiam as concepções adotadas nesse regime político. Visto que o princípio de *Estado Democrático de Direito* não é somente uma simples soma do *Estado Democrático* com o *Estado de Direito*, mas sim a formulação de um novo conceito político, adotado pela nossa sociedade e por outras sociedades civis. Para compreendermos melhor o conceito desse novo regime adotado pela constituição brasileira de 1988 passaremos em revista as características básicas dos seus componentes, para assim, no final, compreendermos a síntese instituída pelo *Estado Democrático de Direito*.

Na sua origem, o *Estado de Direito* constituía um conceito tipicamente liberal, proveniente dos movimentos revolucionários burgueses do final do século XVIII início do século XIX, que tinham com objetivo fundamental assegurar o princípio da legalidade, perante a qual toda atividade estatal deveria se submeter à lei, dessa forma os governantes eram subjugados a vontade legal.

Alguns postulados que conhecemos em nosso regime político são provenientes também da ori-

gem do *Estado de Direito*; como, por exemplo, a divisão dos poderes entre legislativo, executivo e judiciário, com a finalidade de assegurar a produção das leis pelo primeiro e o de criar independência e imparcialidade do último em face dos demais. A criação dos direitos individuais, que serviu também como base constituinte dos direitos do homem¹, transformando os servos em cidadãos livres, é uma das grandes conquistas da sociedade liberal. Esses, entre outros postulados continuam a ser princípios básicos do *Estado de Direito*.

Mas devemos ter em mente que a expressão *Estado de Direito* é de certa forma ambígua, pois depende da própria ideia que se tem do Direito. Se colocarmos o Direito como mero conjunto de normas criadas pelo Legislativo, o *Estado de Direito* passa a ser Estado de Legalidade, ou Estado legislativo, o que deforma drasticamente a toda a ideia de Estado de Direito. Pois se levarmos adiante a teoria de que só é Direito o direito positivo, como norma pura, desvinculada de qualquer conteúdo, chegaríamos a uma ideia que serviria de interesse a governos ditatórios, pois “ainda que sendo ditatorial, todo Estado acaba sendo de Estado de Direito, em Estado Legal.” (MATSMOTO, 2000). Como por exemplo a Alemanha nazista.

1.1. O Estado Democrático

O primeiro fundamento do Estado Democrático é o princípio da soberania popular que impõe a participação efetiva e operante do povo na coisa pública, mas participação essa que não se exaure na mera formação das instituições representativas, que constituem um estágio da evolução do *Estado Democrático*, mas não o seu completo desenvolvimento.

A democracia tem como realização os valores de igualdade, liberdade e dignidade da pessoa, contrapondo dessa forma ao Estado de Direito, pois, como nos lembra Bonavides:

“[...] a ideia essencial do liberalismo não é a presença do elemento popular na formação da vontade estatal, nem tampouco a teoria igualitária de que todos têm direitos iguais a essa participação ou que a liberdade é formalmente esse direito [...]” (BONAVIDES, 2001, p.16).

A democracia é um regime político dinâmico, é um processo de continuidade transpessoal, que não é vinculado a determinadas pessoas, mas

algo dinâmico e inerente a uma sociedade aberta e completamente ativa, que oferece aos seus cidadãos a possibilidade integral de desenvolvimento de forma igualitária e livre, nos aspectos políticos econômicos e sociais.

Como Estado Democrático podemos entender então um regime político no qual a soberania popular é o princípio base da governabilidade e a preservação da liberdade e a igualdade de direitos são pressupostos fundamentais de uma democracia válida e legítima. Pois esses direitos fundamentais são elementos constitutivos do Estado de Direito e básicos para a realização de princípio democrático.

1.2. O Estado Democrático de Direito

Como já citado anteriormente, o *Estado Democrático de Direito* não é uma mera composição de dois conceitos, mas consiste, em um conceito novo que leva em conta os elementos constitutivos dos dois conceitos bases, e os supera na medida em que incorpora um componente revolucionário de transformação social. O *Estado Democrático de Direito* tem como tarefa fundamental superar as desigualdades sociais e regionais e instaurar um regime democrático que realiza a justiça social.

O artigo 1º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 declara que o Estado se constitui como *Estado Democrático de Direito*, “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito”.

Segundo Celso Ribeiro Bastos (1996), a Constituição brasileira acolheu em boa hora estes dois princípios, vez que o princípio republicano, por si só, não se tem demonstrado capaz de resguardar a soberania popular, a submissão do administrador, a vontade da lei, em suma, não tem conseguido preservar o princípio democrático nem o *Estado de Direito*.

A Constituição brasileira usou a forma mais adequada do termo, qualificando o Estado como democrático, resguardando assim todos os valores democráticos sobre todos os elementos, e também sobre a ordem jurídica. Dessa maneira, o Direito recoberto por esses valores se enriquece dos sentidos populares e terá que se adaptar aos desejos

1. A Declaração dos Direitos dos Homens e dos Cidadãos foi promulgada no dia 26 de Agosto de 1789 na Assembléia Nacional francesa, contendo 17 artigos. Servindo como base também para a formulação dos Direitos Humanos proclamada pela resolução 217 A(III) da Assembléia Geral da Nações Unidas em 10 de Dezembro de 1948.

coletivos. Segundo Bastos:

“[...] as duas componentes, ou seja, a componente do Estado de Direito e do Estado Democrático não podem ser separadas uma da outra. O Estado de direito é democrático e só sendo-o é que é que é de direito; o Estado democrático é Estado de direito e só sendo-o é que é Estado democrático” (BASTOS, 1996, p. 146).

Segundo José Afonso da Silva, presidente da Comissão de Estudos Constitucionais do IAB (Instituto dos Advogados Brasileiros), o princípio da legalidade é um princípio basilar do Estado Democrático de Direito. É da essência do seu conceito subordinar-se à Constituição e fundar-se na legalidade democrática. Sujeita-se, como todo Estado de Direito, ao império da lei, mas da lei que realize o princípio da igualdade e da justiça, não pela sua generalidade, mas pela busca da igualização das condições dos socialmente desiguais.

A legalidade é um dos princípios basilares do *Estado Democrático de Direito*, que tem como princípio também a constitucionalidade, o princípio democrático, sistema de direitos fundamentais, princípio da justiça social, princípio da igualdade, princípio da divisão de poderes e da independência do juiz, princípio da segurança jurídica². Não nos prenderemos aqui em especificar cada princípio separadamente, pois o nosso objetivo é caracterizar o *Estado Democrático de Direito* de uma forma mais ampla e filosófica.

Como de um modo geral já é possível visualizar a constituição do *Estado Democrático de Direito* e todos os conceitos envolvidos nessa formulação conceitual, podemos passar agora para o nosso próximo passo, a elucidação sobre o *Estado Democrático de Direito* no pensamento habermasiano.

2. O Estado Democrático de Direito no pensamento de Jürgen Habermas

Nesta segunda seção tentaremos estabelecer uma conexão entre a teoria discursiva de Habermas e o *Estado Democrático de Direito*, e como esses dois componentes importantes no pensamento habermasiano podem contribuir para a prática da justiça social.

A teoria discursiva de Habermas foi desenvolvida para analisar as instituições jurídicas e propor um modelo no qual se interpenetram justiça, razão

comunicativa e modernidade. Para ele, a ação comunicativa gera a participação ativa da sociedade na elaboração da norma jurídica, encontrando, assim, a ação dos princípios democráticos que são capazes de legitimar o direito positivo. Pois, um direito se torna positivo quando segue todas as formalidades legais para a sua validade, mas só alcança a sua legitimidade quando é fruto da ação social. Dessa forma, o direito democrático fundamentador do Estado de Direito deve entrelaçar essas duas qualidades: validade formal e resgatabilidade social. Pois é esta interação que vai constituir um *Estado Democrático de Direito*, no qual o cidadão é participante ativo na elaboração das normas da sociedade. O próprio Habermas é explícito quando ele diz que “na era de uma política completamente secularizada, o Estado Democrático de Direito não pode ser conseguido sem democracia radical” (HABERMAS, 1996, p. 13).

Ao propor a teoria discursiva, Habermas fundamenta o agir comunicativo dentro de um conteúdo normativo no qual os participantes devem se apoiar implicitamente ao tentarem resgatar as pretensões de validades dos seus argumentos. Por isso, a aceitabilidade racional das afirmações está centrada na prática do “melhor” argumento. Os conteúdos normativos segundo Habermas são:

- a) Inclusividade: nenhuma pessoa capaz de dar uma contribuição relevante pode ser excluída da participação;
- b) Distribuição simétrica das liberdades comunicativas: todos devem ter a mesma chance de fazer contribuições;
- c) Condição de franqueza: o que é dito pelos participantes têm de coincidir com o que pensam;
- d) Ausência de constrangimentos externos ou que residem no interior da estrutura da comunicação: os posicionamentos na forma de “sim” ou “não” dos participantes quanto a pretensão de validade, criticáveis, têm de ser motivados pela força de convicção de argumentos convincentes. (HABERMAS, 2007, p. 97).

Dentro das premissas normativas do agir comunicativo de Habermas, podemos observar diferentes pontos que se integram com os princípios da democracia, fazendo valer, dessa forma, que o agir comunicativo também contribui para um processo de aprendizagem, visto que as argumentações adquirem uma relevância para a ação. Sendo

2. Para compreender cada princípio separadamente ver: SILVA, 1995.

o agir comunicativo um importante coordenador da ação humana, esta comunicação existente nas relações humanas torna-se um fundamento basilar para uma sociedade mais justa e democrática.

Vivemos em uma sociedade pluralista e complexa em que uma participação efetiva de todos os cidadãos nas decisões concernentes ao interesse público torna-se inviável, por isso a democracia recorre ao instrumento da regra da maioria e também da representatividade política. A representatividade política serve como um filtro condensador de possíveis discursos. E é por este motivo que o instrumento de representação política pressupõe que os discursos que se realizam nas casas legislativas se façam de modo advocatório, que só sejam legítimos se houver um mecanismo comunicativo que transfira os pontos de vista e, assim, a legitimidade dos representados para os representantes (GALUPPO, 2002, p. 151). É esse mecanismo que viabiliza idealmente a participação de todos os cidadãos na formulação do direito legislativo, em um *Estado Democrático de Direito*. Segundo Habermas:

“Discursos conduzidos de forma representativa podem preencher esta condição de igual participação de todos os envolvidos somente se permanecerem abertos, sensíveis e receptivos as sugestões, questões e contribuições, informações e fundamentos que derivam de uma esfera pública que seja, por sua vez, discursivamente estruturada, assim como [...] pluralista [...] e que dilua os efeitos do poder” (HABERMAS, 1996, p. 224).

A teoria discursiva de Habermas tenta resgatar a legitimidade do direito positivo como forma de restabelecer o Estado Democrático de Direito donde o cidadão participa da elaboração da norma, seja por modo direto ou de forma representativa. O direito se tornou um instrumento não respeitado pela sociedade, cumprido apenas por temor ou coerção estatal. Mas antes de adentrarmos nessa questão da busca pela legitimidade do direito, é necessário entendermos o que Habermas compreender por direito. Ele nós diz o seguinte:

“Por ‘direito’ eu entendo o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito não representa apenas uma forma do saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente

do sistema de instituições sociais. O direito é um sistema de saber e, ao mesmo tempo, um sistema de ação. Ele tanto pode ser entendido como um texto de proposições e de interpretações normativas, ou como uma instituição, ou seja, como um complexo de reguladores de ação”. (HABERMAS, 2003, v. I, p. 110-111).

A sociedade contemporânea fez uma grande guinada no que diz respeito às relações sociais. Deixou de lado todo um caráter normativo do direito e passou a seguir os caracteres de relação estipulados pelos meios de produção. E com isso o mecanismo de mercado analisado pela política econômica passa a tomar as rédeas da sociedade. E como os meios de produção não estão preocupados com a igualdade social e nem com a liberdade subjetividade dos cidadãos, caímos na desvalorização do humano e também na desvalorização das relações sociais, onde princípios como igualdade, liberdade e justiça são trocados por valores de mercado.

Partindo dessa nova realidade social a ação comunicativa de Habermas é um instrumento eficiente para a reestruturação da democracia e na elaboração de um direito legítimo capaz de entrelaçar as ações dos cidadãos com as ações do Estado. Pois, a partir de construções racionais do direito, podemos construir princípios capazes de criar uma sociedade organizada e bem ordenada. Levando em consideração que a fundamentação das normas jurídicas devem ser elaboradas a partir de um contexto de uma sociedade pluralista, em que projetos de vida diferenciados se encontram e tentam se impor a todo o momento, e somente a democracia é capaz de fazer com que o direito cumpra o seu papel de permitir a coexistência de diferentes projetos de vida sem quebrar as exigências da justiça, da igualdade e da liberdade, princípios importantes para a integração e desenvolvimento social. Segundo o nosso autor:

“O direito moderno se constrói sobre direitos subjetivos que garantem à pessoa singular espaços de liberdade bem circunscritos, portanto, esferas da liberdade de arbítrio e de configuração autônoma da vida. Ele não se inicia com mandamentos (‘Você deve [...]’) como acontece com o ponto de vista moral, onde nos certificamos, antes, dos nossos deveres para, a seguir, inferir direitos próprios a partir das obrigações que temos para com os outros,

mas com a especificação de um 'ser permitido'" (HABERMAS, 2007, p. 106).

A sociedade democrática aqui citada deve ser compreendida como uma comunidade real de comunicação, onde se realiza na medida do possível o ato ideal de fala³, em que os cidadãos envolvidos podem exercer a sua competência comunicativa sem sofrer violências físicas ou ideológicas. Dessa forma, percebemos que a constituição social não é feita pela subjetividade de indivíduos distintos, mas sim pela intersubjetividade social existente nas relações. A partir disso Habermas expressa a seguinte questão:

"[...] os sujeitos capazes de linguagem e de ação se constituem como indivíduos socializando-se como membros de uma comunidade de linguagem em um mundo social. Por esta razão, as diversas morais sempre têm que cumprir simultaneamente duas tarefas: têm que assegurar o respeito à integridade de cada indivíduo e ao mesmo tempo manter as relações intersubjetivas de reconhecimento que possibilitam o status do indivíduo como membro do grupo" (HABERMAS, 1984, p. 291).

Podemos estabelecer aqui que a partir da ação comunicativa a sociedade vai gerar no seu seio o discurso racional sobre as normas advindas do processo legislativo e por um processo democrático de discussões e argumentações legitimar o direito. Pode-se notar, então, que legitimar o direito é torná-lo democrático, é colocá-lo em discussão e fazer com que o cidadão se sinta parte constitutiva das regras que ele mesmo vai ter que seguir, pois dessa forma ele se sentirá responsável tanto pela sua fala quanto pela sua ação. E uma lei legítima não se torna intocável, pois, caso a sociedade civil em uma determinada época queira questionar uma determinada lei, ela está no seu direito democrático de fazê-lo, visto que a legalidade está submetida ao caráter da produção da integração social, e a "desobediência civil"⁴ é a pedra de toque das democracias modernas como já expressava Habermas, "todo Estado de Democrático de Direito que está seguro de si mesmo considera que a desobediência civil é uma parte componente normal de sua cultura política, precisamente porque é necessária" (HABERMAS, 1988, p. 54).

Depois de explanarmos sobre alguns pontos fundamentais da constituição do *Estado Democrático de Direito* no pensamento habermasiano, faz-

se necessário agora reunir algumas informações deixadas ao longo do trabalho e apresentar mais claramente o princípio da igualdade⁵ e da justiça para um Estado que se pretende *Estado Democrático de Direito* e como a sua fundamentação pode gerar no seio da sociedade a paz tão almejada.

Baseando-nos nas relações existentes na nossa sociedade e na importância que o direito tem para a democracia, é possível estabelecer alguns parâmetros que definam certos direitos humanos mínimos como pressuposto da implementação de uma sociedade verdadeiramente democrática e justa.

A igualdade democrática só pode existir por estarmos inseridos em uma sociedade pluralista onde indivíduos diferentes com objetivos diferentes tentam buscar a realização eficiente dos seus planos de vida. E dentro desta diferença subjetiva existente na nossa sociedade o direito tentará, juntamente com a força política, estabelecer a igualdade democrática. Ou seja, o Estado Democrático de Direito não tem como fundamento igualar as pessoas dentro de um mesmo padrão de vida, mas sim dar oportunidades iguais de crescimento social, econômico e político. Habermas estabelece alguns conceitos que são chave de leitura para a elaboração dessa igualdade democrática:

a) Direito à maior medida possível de iguais liberdades individuais;

b) Direitos fundamentais que resultam da elaboração politicamente autônoma do *status* de membro em uma associação voluntária sob o direito;

c) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de adjudicação de ações protetivas e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual;

d) Direitos fundamentais a iguais oportunidades de participação em processos de formação da opinião pública e de decisões públicas na qual os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam um direito legítimo;

e) Direitos fundamentais à provisão de condição de vida que sejam socialmente, tecnologicamente e ecologicamente garantidas, uma vez que as circunstâncias atuais fazem isto necessário, caso se suponha que os cidadãos devam ter iguais oportunidades de utilizar os direitos fundamentais listados de A a D (HABERMAS, 1996, p. 155).

3. As ações ou atos de fala constituem, pela linguagem, as relações que os falantes estabelecem entre si quando se referem a alguma coisa no mundo. Esses atos de fala, em sua intencionalidade, podem ter dois propósitos: propósito perlocucionário, quando os objetivos do falante e os fins a que se propõe não derivam do conteúdo manifesto no ato de fala. Ou ilocucionário, quando as pretensões do falante em sua ação de fala são chegar a algum acordo sobre o próprio sentido do que diz.

4. Outra pensadora contemporânea a trabalhar o conceito de desobediência civil foi a filósofa alemã Hannah Arendt, que elaborou uma série de artigos sobre este tema que foram posteriormente publicados com o título *Crises da República*.

5. Ver. GALUPPO, 2002.

Devemos ter em mente que o processo de igualdade tem que ser entendido como um procedimento de inclusão formal e material, para que a sociedade não assegure simplesmente as perspectivas de vida mais atraentes, por estarem em condições melhores de realização. Mas que zele também por aqueles cidadãos que se encontram em condições mais desfavorecidas.

Podemos notar em nossa sociedade vários exemplos que ilustram essa nossa afirmação da igualdade dentro da diferença pluralista da sociedade, ou mesmo dessa busca pela igualdade entre os cidadãos que estão em condições sociais diferentes, tais como: as rampas de acesso aos locais mais elevados para aquelas pessoas que têm dificuldade de locomoção; a implementação de intérpretes dentro das salas de aula para alunos surdos ou mudos; filas especiais para idosos, gestantes, debilitados físicos; cursos gratuitos de inclusão digital, profissionalizantes, graduação e, não menos polêmico, a cota em universidades, que para alguns é visto com grande aceitabilidade por se tratar de uma política de apoio aos que não tiveram as mesmas oportunidades de crescimento educacional, mas também é visto por outros como uma política de paternalismo e assistencialismo por parte do Estado. Não vamos entrar aqui no mérito polêmico desta questão, pois podíamos ter citado também as diferentes bolsas sociais distribuídas pelo governo. Mas devemos levar em conta que essas políticas de governo tentam buscar um nivelamento social mais justo, visto que as oportunidades de crescimento despendidas a esses cidadãos não lhe davam condições justas de progresso social e às vezes nem mesmo na manutenção da própria vida. Entretanto, políticas afirmativas que buscam esse conceito de igualdade devem ser justificadas racionalmente em sua aplicação concreta. Fundamentando a nossa ideia em Habermas, ele nos diz:

“A teoria do discurso explica a legitimidade do direito através de procedimentos e pressupostos comunicativos que, uma vez que são legalmente institucionalizados, fundamentam a pressuposição que os processos de produção e aplicação da lei levam a resultados racionais. As normas criadas pela legislação política e os direitos reconhecidos pelo judiciário provam sua racionalidade pelo fato dos destinatários serem tratados como membros livres e

iguais de uma associação de sujeitos legais, ou seja: no tratamento igual de pessoas jurídicas que ao mesmo tempo são protegidas em sua integridade. Esta consequência é juridicamente expressa na exigência de tratamento igual. Apesar disto incluir igualdade na aplicação da lei, ou seja, a igualdade dos cidadãos diante da lei, isto é equivalente ao princípio mais amplo da igualdade juridicamente substantiva, que postula que o que é igual em todos os aspectos relevantes deve ser tratado igualmente, e o que é desigual deve ser tratado desigualmente. Mas o que conta em cada caso como ‘aspectos relevantes’ requer justificação” (HABERMAS, 1996, p. 499).

Neste sentido, podemos compreender que ao fazermos a inclusão dos cidadãos através de certos processos públicos justificados racionalmente, estaremos estendendo os bens públicos e realizando de uma certa forma a produção da igualdade, tão importante na realização do *Estado Democrático de Direito*. Porque é somente garantindo a todos a igualdade, a liberdade, a participação política, o desenvolvimento social e econômico é que realizaremos o nosso ideal de sociedade justa e igualitária. E através da teoria do agir comunicativo de Habermas podemos estabelecer uma sociedade mais comunicativa e entrelaçada na busca pela justiça social, pois através do diálogo e da argumentação racional podemos estabelecer a democracia.

Conclusão

Após termos visto que o conceito de *Estado Democrático de Direito* não é uma simples conjugação de dois termos jurídicos, mas uma nova concepção de regime político, no qual o povo é o grande governante e que os direitos liberais conquistados pelo *Estado de Direito* ainda continuam resguardados pela nova visão jurídica da sociedade, podemos estabelecer aqui que, dentro dos regimes políticos propostos pelo homem na contemporaneidade, o conceito de Estado Democrático de Direito é o mais plausível para a prática da justiça e o estabelecimento da paz social.

Visto que no seio de uma sociedade que adota como regime político a prática do *Estado Democrático de Direito*, a pluralidade e o direito à diferença estão resguardados positivamente e que, mesmo parecendo paradoxal, a realização

simultânea dos projetos de vidas distintos são capazes de acontecer. A igualdade em um Estado Democrático não presume a igualização dos sujeitos, mas, sim, na igual distribuição de oportunidades de desenvolvimento. Uma sociedade que se presume democrática, reza para garantir o pluralismo social e a prática da igualdade, pois somente uma sociedade pluralista pode se compreender democrática.

E através deste pluralismo e desta diferença que existe entre os cidadãos é que o agir comunicativo de Habermas se estabelece como o verdadeiro dinamismo social, pois ao gerar na sociedade a ação comunicativa em que todos têm o mesmo direito de fala, ele cria um procedimento democrático onde todos participam da constituição das normas que percorreram a sociedade. Pode-se notar então que a ação comunicativa serve como um legitimador do direito positivo, pois direito legítimo é aquele que advém de um processo democrático de discussão social.

A importância da ação comunicativa de Habermas não está na busca por um consenso, mas no estabelecimento de uma discussão racional e democrática, onde todos podem participar argumentativamente e buscar racionalmente a validade do seu argumento. Pois os envolvidos no processo discursivo, saberão fundamentalmente como se deu a legitimidade das normas estabelecidas na discussão e quando acharem desejável poderão contestá-la racionalmente.

Bibliografia

BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de direito constitucional*. 17. ed. ampl. atual. São Paulo: Saraiva, 1996.

BRASIL; CRETELLA JÚNIOR, José. [Constituição (1988)]. *Constituição brasileira 1988*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

BONAVIDES, Paulo. *Do estado liberal ao estado social*. 7. ed. rev. e ampl. São Paulo: Malheiros, 2001.

GALUPPO, Marcelo Campos; CARVALHO NETTO, Menelick de. *Direito, discurso e democracia: o princípio jurídico da igualdade e a autocompreensão do Estado democrático de Direito*. 1998, 292f Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

_____. *Igualdade e diferença: estado*

democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: MIT, 1996.

_____. *Como es posible la legitimidad por vía da legalidad?* Doxa. V.5.1998.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García. Barcelona: Ediciones Península, 1988.

_____. *Law and morality*. In *Tanner lectures on human values*. Cambridge: Cambridge: University press, 1986.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007.

MATSMOTO, Katsutoshi. *O estado democrático de direito*. Revista de Direito Constitucional e Internacional, São Paulo , v.8, n.33 , p.262-284, out./dez. 2000.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 10. ed. rev. São Paulo: Malheiros, 1995.

CHARLES PIGDEN E A PROVA DA AUTONOMIA DA ÉTICA¹

Matheus Tonani | Filosofia, UFMG

Resumo: O presente artigo tem como objetivo mostrar como o autor contemporâneo Charles Pigden trata a questão da lacuna entre ser e dever, ou, como concebido por muitos autores, a questão da autonomia da ética em relação à esfera dos acontecimentos factuais e descritivos. Sua contribuição a ser analisada se fundamenta profundamente no artigo “Logic and The Autonomy of Ethics” de 1989, no qual o autor formula uma prova lógica da lacuna, conhecida como *Pigden’s Proof*, baseada fundamentalmente na lei da conservatividade da lógica. Contudo, Pigden afirma que essa prova não tem uma relevância profunda no campo da metaética, e que afirma uma certa banalização da autonomia da ética, baseada na ideia de que, de acordo com a conservatividade da lógica, poderíamos deduzir uma autonomia de qualquer campo ou tipo de termo que nos aprouvesse. Tenho como intenção uma apresentação da prova de Pigden numa primeira parte deste artigo e uma breve análise da questão da banalização da lacuna entre ser e dever, e ainda se essa banalização desmerece uma instância puramente lógica do argumento da lacuna.

Introdução

Charles Pigden é um autor inglês atualmente radicado na Nova Zelândia e um profundo estudioso da questão da dicotomia entre fatos e valores, ou se preferível, da questão da autonomia da Ética. Em resumo, o debate acerca da autonomia da Ética gira em torno do último parágrafo do primeiro capítulo do livro III do *Tratado da Natureza Humana*, do filósofo David Hume, no qual há a tese de que, em virtude da natureza diferenciada dos dois tipos de proposições, seria inválida a inferência que parte de enunciados factuais e que conclui um enunciado essencialmente moral². Contemporaneamente, podemos dizer que, por um lado, há diversos defensores dessa tese, que seriam aqueles a acreditar que a ética possui um fundamento autônomo à esfera dos fenômenos factuais, e, por outro, há vários autores que a negam.

Entendendo essa “lacuna” entre ser e dever como uma lacuna lógica acerca da possibilidade de se concluir uma proposição moral de proposições meramente descritivas, podemos ver que ela é claramente sustentada com base em uma lógica clássica, mais especificamente uma lógica de silogismos. Na silogística, a conclusão não pode ser tida como tal se os termos que contiver não

estiverem presentes nas premissas. Se considerássemos a lógica como simplesmente a silogística, como parece considerar Hume³, a tese seria de fácil aceitação. Entretanto, com o advento da lógica contemporânea e da lógica formalizada, vemos algo como a expansão da noção de validade de um argumento e encontraríamos vários pontos que negariam a veracidade da lacuna: por exemplo a noção que de uma contradição tudo é inferível, ou então que de qualquer proposição podemos concluir uma tautologia, ou ainda os célebres contra-exemplos de Prior⁴.

Charles Pigden se configurará como um autor importante dessa discussão que fornecerá uma interpretação da lacuna, seguindo Hume e o primeiro Prior, baseada na lei da conservatividade da lógica, reconfigurando a tese da autonomia e da conservatividade para que ambas sejam prováveis (no sentido de passíveis de prova), mas percam muito de seu interesse filosófico. Este artigo pretenderá mostrar em duas partes a contribuição desse autor para esse campo de investigação metaética. Em uma primeira parte, apresentará de maneira sucinta a prova que Pigden formula para a conservatividade da lógica, e consequentemente para a autonomia da ética; e, em uma segunda

1. Trabalho realizado junto ao grupo PET - Filosofia/UFMG e sob a orientação da Profª Drª Telma Birchal, com auxílio financeiro da SeSU/MEC.

2. Nesse caso utilizamos um vocabulário não condizente com o vocabulário de Hume do século XVIII, que utiliza ‘enunciados com a cópula *é ou não é* [is]’ e ‘enunciados com a cópula *deve ou não deve* [ought or ought not]’ para se referir ao que entendemos como ‘enunciado factual ou descritivo’ e ‘enunciado moral ou valorativo’, respectivamente. Deste ponto em diante, não farei distinção entre os termos modernos e contemporâneos, considerando que todos serão amplamente utilizados na bibliografia atual como sinônimos.

3. Parece que há vários indícios de que o livro de lógica que Hume possuía era um livro que versaria fundamentalmente sobre a questão dos silogismos e que então possivelmente sua lógica seria restrita a esse ponto (a saber a obra *Logique de Port-Royal* ou *L’art de Penser*).

4. Refiro-me aos famosos contra-exemplos da lei dados pelo autor Arthur N. Prior em seu artigo “The Autonomy of Ethics” (1970): esquematizando, Prior fornece nesse artigo alguns contra-exemplos para a tese humeana, ou seja, argumentos em que é possível sim uma passagem do factual para o valorativo e são logicamente válidos. Ex: 1. Beber chá é comum na Inglaterra. 2. Ou beber chá é comum na Inglaterra ou todos os neozelandeses

passos contados

devem ser fuzilados. Nesse exemplo, o termo “devem”, que é fundamentalmente moral [*ought*], aparece na conclusão de uma dedução válida, sem ter aparecido de forma alguma na premissa.

5. Ressalvo a questão da uniformidade da substituição para diferenciar esse do conceito de *contingent vacuousness* de Prior, onde a substituição é feita em uma única ocorrência do termo (Prior, 1970).

6. cf. Pigden, 1989, p.8 (4. The Problem Re-Stated).

7. É relevante ressaltar a presença do primeiro Prior no pensamento do autor, porque Prior foi um pensador emblemático para a discussão da autonomia, já que num primeiro momento ele afirma a veracidade da autonomia (o que eu considero no texto como ‘primeiro Prior’) e depois a refuta, em seu famoso artigo de 1970 com alguns contra-exemplos (‘segundo Prior’).

parte, os motivos pelo qual a lacuna se tornaria pouco relevante, ponderando que na mesma obra do autor encontramos pontos para ressaltar alguma relevância ainda presente na questão da autonomia.

A prova

a) Vazio relativo à inferência

Para fornecer a si mesmo elementos fortes para estruturar a sua prova da conservatividade de lógica e também para mostrar a possibilidade da veracidade da autonomia da ética, Pigden toma emprestado dois conceitos importantes em lógica e filosofia da linguagem para formular um seu próprio que será de extrema importância.

De Quine, ele utiliza a noção de ocorrência vazia [*vacuous occurrence*] que, em linhas gerais, poderia ser definida como: um termo ocorre de forma vazia numa proposição se a sua substituição uniforme por um outro termo equivalente gramaticalmente não ameaça o valor de verdade da proposição (cf. Quine apud Pigden, 1989, p. 9).

De Tarski e Mates, é absorvida a noção de consequência lógica [*logical consequence*]: se não há interpretação sob a qual K é verdadeiro e X é falso, então K (X (Entendendo K como um conjunto de premissas, e X uma conclusão) (cf. Mates apud Pigden, 1989, p. 9).

Pigden formula então a noção de vazio relativo à inferência [*inference-relative vacuity*] em que um termo ou expressão ocorre de forma vazia [relativa à inferência] na conclusão de um argumento, se a sua substituição for uniforme⁵.

Com essa formulação, Pigden já tem mais que o suficiente para rebater os contra-exemplos de Prior (em que os termos morais ocorrem de forma vazia relativa à inferência, de modo que o conteúdo moral pouco importa para a validade do argumento, e por isso não pode ser considerado um contra-exemplo), ou mesmo as deduções envolvendo contradições ou tautologias.

b) A prova de Pigden

Mas isso não se mostra suficiente quando McIntyre⁶ mostra que para uma afirmação de uma tese como a da autonomia da ética se sustentar, essa sustentação não pode se dar pela ausência ou pela refutação de contra-exemplos. Há a necessidade de se assentar a tese da lacuna com

base num princípio lógico mais geral, que confira solidez à tese. Pigden responde a isso seguindo a interpretação que ele possui do próprio Hume e do primeiro Prior⁷.

Contudo, a própria lei geral é algo costumeiramente aceito, mas não provado logicamente, de modo que o plano de Pigden se configura desta maneira: primeiro ele redefinirá a conservatividade de uma maneira rigorosamente lógica que permita a sua prova, continuará mostrando essa prova, e mostrará que ela garante a autonomia, tal como formulada pela tradição.

Seu primeiro passo então é definir a conservatividade como:

“Uma variável proposicional ou de predicado não pode ocorrer de forma não-vazia [e nesse momento ele se utiliza da noção de vazio relativo à inferência] na conclusão de uma inferência válida, a não ser que ela apareça nas premissas” (Pigden, 1989, p. 10).

A partir daí a prova se dá nos passos a seguir:

a) Assumimos uma hipótese de absurdo onde um predicado pode ocorrer de forma não-vazia na conclusão sem aparecer nas premissas.

b) Depreendemos dessa hipótese três premissas:

1. K (X é válido;
2. F ocorre de forma não-vazia em X;
3. F não ocorre em K.

c) Consideramos então, de 1, uma interpretação (onde K é verdadeiro e X também o é.

d) Consideramos, a partir de 2, que se substituirmos F por G, alteraremos a validade do argumento, e teremos uma interpretação (‘ onde K é verdadeiro, mas X’ falso.

e) A partir de 3, temos que K não constrange as interpretações de F, tornando possível que interpretemos F com o conteúdo semântico de G.

f) Partindo de (d) e (e), temos que (‘ é possível.

g) De (f), temos uma interpretação possível onde K é verdadeiro, mas X’ falso, tornando o argumento K (X inválido.

h) A conjunção entre (g) e 1 leva a uma contradição, provando a tese por redução ao absurdo.

Temos apenas que considerar, antes de prosseguir, que a prova é realizada simplesmente no campo do cálculo de predicados de primeira ordem, e Pigden assim o reconhece no texto, crendo

que é suficiente para os parâmetros estabelecidos da autonomia, que é o real problema a ser trabalhado⁸.

A relevância

Vemos então que a prova da conservatividade da lógica sustenta a famosa autonomia da ética, mesmo que só em um sentido lógico. Entretanto, Pigden tenta reforçar que, para o campo da ética e da metaética, a autonomia lógica, tal como foi sustentada pela lei da conservatividade, possui pouca relevância. Não quero aqui afirmar que Pigden disse que a prova é desimportante para o campo ético, mas somente afirmar que ele diz que essa prova tal como foi conduzida não sustenta muitas das consequências que a autonomia da ética anteriormente reivindicava.

(1) Como primeiro argumento, ele afirma que temos que ver que a autonomia da ética pode ser vista de três diferentes formas: uma autonomia lógica, uma semântica e uma ontológica. A primeira trataria simplesmente das questões lógicas envolvidas na suposta dicotomia, a saber questões sobre dedução, indução, validade, inferência, consequência lógica e etc., tal como é discutido em seu artigo. A segunda trataria do significado mesmo dos termos morais, da natureza dos enunciados, de modo a discutir se haveria uma relação diferente ou não dentro das proposições morais, em relação às não-morais, para com isso fundamentar a impossibilidade de passagem de uma para a outra. Por fim, a autonomia ontológica sustentaria a existência de entes morais que seriam por sua vez de natureza distinta de entes puramente factuais, de modo que dessa forma sustentaria a natureza diferenciada dos enunciados morais, e finalmente a impossibilidade lógica de passagem inferencial de uma natureza a outra.

Pigden afirma que a conservatividade sustenta apenas a autonomia lógica, e que ela sozinha não pode implicar em nenhuma das outras duas. Não há relação de inferência da autonomia lógica para a semântica e nem para a ontológica, de modo que ela se torna filosoficamente mais simples ao não afirmar questões substanciais de filosofia da linguagem ou ontologia. Nesse ponto, para a metaética, ela é menos relevante do que as outras duas autonomias.

Ainda nesse primeiro argumento, podemos

dizer que, inversamente, as autonomias semântica e ontológica sustentam logicamente a autonomia lógica, de modo que a autonomia lógica adquiriria uma relevância considerável, posto que sua refutação sustentaria a refutação das teses dos outros “níveis”. Contudo, esse movimento próximo do *modus tollens*⁹, só seria possível considerando a autonomia lógica como vinculada à conservatividade, afirma Pigden, e que refutá-la em outros termos não valida a refutação das outras formas de autonomia.

(2) Um segundo argumento seria aquele no qual apesar de a prova da autonomia com base na conservatividade ser sólida, ela é pouco importante, pois a moralidade não adquire uma autonomia especial, mas qualquer termo ou tipo de termo se torna autônomo com essa prova. O exemplo utilizado pelo autor é o da ‘autonomia dos ouriços’: com a conservatividade provada, não podemos deduzir conclusões que tratam de ouriços, sem que os ouriços estejam especificados nas premissas. Ou seja, assim como a inferência:

(m) = p-m¹⁰. As pessoas enganam umas às outras

4 c-m. As pessoas devem se enganar;

é inválida, pois um termo (a saber, devem) é introduzido de forma não-vazia na conclusão sem aparecer nas premissas, também a inferência:

(n) = p-n. As pessoas enganam umas às outras

4 c-n. As pessoas enganam ouriços;

também é inválida, pelo mesmo motivo. A diferença fundamental é somente o termo que foi introduzido na conclusão de forma não-vazia, não o fato de o termo ser moral ou não. Nesse ponto vemos que a autonomia lógica da ética tal como foi enunciada e provada, diz mais a respeito da natureza da lógica que da natureza da ética e da moral.

(3) Em terceiro lugar, é comumente associado à autonomia da ética o estatuto de uma teoria metaética contrária ao naturalismo. Aí, a prova de uma autonomia da ética seria profundamente importante para o campo da metaética, pois refutaria uma teoria muito presente nas discussões e defendida por muitos autores. Todavia vemos a separação das diferentes formas de autonomia em ontológica, semântica e lógica. Se entendemos o naturalismo “como a doutrina de que, apesar de haver verdades morais, não há nenhum fato

8. Não creio haver problemas sérios no fato de que o autor restringe sua prova à lógica clássica de primeira ordem. A lógica intuicionista, por exemplo, seria obviamente uma boa refutação da prova, ou ao menos mostraria que, num sistema lógico como o intuicionista, a prova não seria possível. A partir disso, no lugar de se tomar, nesse momento, a prova de Pigden como uma prova lógica absoluta da conservatividade da lógica (e consequentemente da autonomia da ética), seria melhor afirmar que o que é provado na verdade é mais um teorema da lógica clássica, com base em seus pressupostos e com base numa noção de consequência lógica que também está longe de estar bem definida e ainda é fruto de discussões importantes dentro do campo de filosofia da lógica. Concordo com essa colocação, mas para os objetivos deste artigo acredito que isso não se coloca como um problema, pois ainda considerando a conservatividade como simplesmente um teorema da lógica clássica, todas as consequências extraídas na segunda parte do texto sobre a relevância da autonomia lógica da ética para o campo da metaética ainda se sustentam. Além disso, a prova ainda garante que, ao menos se utilizando desse registro da lógica clássica é possível se fornecer uma defesa mais forte da autonomia que simplesmente a refutação de contra-exemplos (como parecia ser o procedimento anterior padrão – cf. Jackson, 1974), mostrando que

passos contados

Pigden efetivamente foi original e se propôs a efetivar uma defesa mais forte da autonomia.

9. A regra lógica de negação do consequente: se *p*, então *q* e não-*q*, logo, não-*p*.

10. Utilizo, nesse momento 'p-m' para indicar a premissa da inferência 'm', e 'c-m' para indicar a conclusão do mesmo processo inferencial, e assim de forma análoga a 'n'.

ou propriedade moral peculiar ou irreduzível" (Pigden, 1989, p.2), podemos entendê-lo como o contrário da autonomia ontológica. Dessa forma, como vemos que a autonomia lógica, que é a forma da autonomia provada pela prova de Pigden, não sustenta a autonomia ontológica, a prova de uma autonomia lógica não sustenta a teoria que refutaria o naturalismo, e, logo, não refuta o naturalismo. Em outras palavras, se provamos a autonomia lógica, a autonomia ontológica não se segue, e o naturalismo não é inconsistente com nenhuma verdade provada, e portanto, permanece logicamente possível.

(4) Por último, podemos analisar também a relação existente entre o não-cognitivismo e a autonomia lógica da ética provada no artigo. Para os fins deste trabalho o não-cognitivismo pode ser visto como um conjunto de teorias metaéticas que possuem um traço em comum: o fato de que a natureza dos enunciados morais é profundamente diferente dos enunciados factuais e que não conhecemos os enunciados morais da mesma forma que o fazemos com os factuais. Estão inclusas na denominação 'não-cognitivistas' doutrinas como o emotivismo de Stevenson e o prescritivismo de Hare. Vemos que a autonomia lógica da ética, tal como foi apoiada na lei da conservatividade da lógica, não fornece nenhum elemento para crermos que a autonomia da lógica é de alguma forma "especial" ou "única" em comparação com a autonomia de outros termos ou classes de termos (ver 2º argumento desta seção). Logo, a autonomia lógica não fornece base para que dela se derive uma doutrina não-cognitivistica, o que é comumente feito. Muitas vezes encontramos autores que partem do pressuposto da tese humeana como um *datum* e aproveitam dela para sustentar sua posição emotivista ou prescritivista. Contudo, essa "sustentação" é claramente falsa, e só poderia ser verdadeira, afirma Pigden, se assumíssemos o verificacionismo de algumas teorias da metade do século passado. Trabalharei mais com o verificacionismo um pouco adiante, mas no momento é suficiente afirmar que o autor acredita que é ele [o verificacionismo] o responsável pela noção que ainda paira sobre algumas teses metaéticas – principalmente o não-cognitivismo –, que a autonomia da ética é de alguma forma especial e única. Sem o verificacionismo, e com a autonomia

provada pela lógica conservativa, não podemos estabelecer nenhuma relação da prova com uma possível sustentação do não-cognitivismo.

Por outro lado, vemos que Pigden não expõe claramente, mas o seu texto e a forma como ele conduz a prova e as conclusões e discussões que ela suscita nos fornecem muito mais informações sobre a questão da relevância da autonomia lógica para o campo de pesquisa em ética ou metaética do que os quatro argumentos que aqui tentei sistematizar. Estes, tratariam então de assolar possíveis reivindicações de relevância da autonomia lógica da ética, como mostrei. Para concluir, mostrarei alguns outros argumentos que Pigden não explora, mas estão presentes no texto, para argumentar em relação ao ponto de vista oposto, a saber, argumentar a favor de uma relevância da autonomia lógica e da prova baseada na conservatividade para o campo da ética.

(1') O primeiro argumento que analisarei é o, por assim dizer, mais evidente de todos da utilidade da prova da autonomia. A autonomia, tal como foi (re)definida e provada por Pigden, diz, basicamente, que se um termo moral aparece na conclusão de uma inferência sem estar presente em nenhuma das premissas, ou (a) esse termo ocorre de forma vazia (relativa à inferência) ou (b) a inferência é inválida. Dessa forma, a prova da autonomia, por ser de natureza estritamente lógica, serve para, por assim dizer, avaliar a construção dos argumentos em textos de filosofia moral: se ocorre o que está descrito nas últimas linhas, então temos um problema com esse argumento. Se um argumento parte de Deus, ou do poder de um soberano, ou de uma simples descrição dos costumes, e infere-se daí uma conclusão moral, ou que contém um termo moral, deparamo-nos com um problema. Esse argumento certamente é pouco significativo pois ou (a) é inválido, e deve ser descartado imediatamente como um argumento relevante para que se prove o que se quer, ou (b) então o termo moral presente nas conclusões pode ser substituído (de forma uniforme) por qualquer outro termo gramaticalmente equivalente, e a argumentação permanecerá válida e provará também essa nova conclusão. Nesse caso, podemos substituir um termo como 'bom' ou 'certo' ou 'deve', pelos seus exatos opostos, a saber 'mau', 'errado' ou 'não deve', e o argumento ainda sus-

tentará a tese, formulando conclusões contrárias e inconsistentes entre si.

Em outras palavras, a autonomia lógica da ética serve, pelo menos, para podermos considerar como importantes certos argumentos em teoria moral ou desconsiderar outros.

(2') Podemos ainda depreender do texto a questão da utilização das definições como premissas-ponte para realizar a passagem para a conclusão moral. Essa seria, de uma forma bem simples, a solução da compatibilidade entre o naturalismo semântico (aquele que acredita na redutibilidade dos termos morais a termos não-morais) e a lacuna. Com a prova da autonomia lógica, é inválido que um termo apareça de forma não-vazia numa conclusão sem aparecer nas premissas. Os naturalistas acreditam que as definições podem fazer essa ponte. Como no exemplo:

- i. Bom é o que é prazeroso (definição);
- ii. Fumar é prazeroso;
- iii. Fumar é bom.

Nesse exemplo a lacuna lógica é respeitada, pois, com a definição expressa numa das premissas, temos um termo moral não-vazio dentro do conjunto das premissas. E, uma pessoa que considera a premissa (i) verdadeira, deve, no fundo, assumir uma posição naturalista. Até então, não há problemas.

Contudo, a veracidade da lacuna, afirma a necessidade de que as definições sejam expressas nas premissas para que se deduza um princípio moral substantivo (iii. Fumar é bom). Ora, mas as definições são meras estipulações quase arbitrárias linguísticas, e não possuem nenhuma substancialidade ontológica (se possuísem, seriam descrições de fatos e não definições). Então, com a autonomia lógica, temos que levar em consideração que princípios morais substantivos são derivados de definições linguísticas não-substantivas. Considerando que a autonomia foi então provada, temos, ao escolhermos uma teoria metaética, ou mesmo criarmos uma, que levar essa conclusão sempre em consideração, de modo que isso mostra uma importância razoável para a prova da autonomia.

(3') Nesta terceira colocação, retomarei a questão do verificacionismo como prometido. Foi pontuado que o verificacionismo leva às teorias metaéticas a crença de que a autonomia da ética

é especial e única, e que não acontece no domínio das proposições puramente factuais, nos levando a desconsiderar, por exemplo, a autonomia dos ouriços. Como ele o faz? Pigden afirma que o verificacionismo é uma teoria filosófica do século XX que afirma que toda proposição está analiticamente ligada às suas condições de verificação. Nessa linha de pensamento, seria válida a dedução (r), mas a não dedução (s):

(r) 1-r. O sujeito S, no tempo t, é afetado pelas impressões sensoriais das características x, y, z [características que caracterizam um ouriço].

(2-r. O sujeito S, no tempo t, possui um ouriço à sua frente.

(s) 1-s. O sujeito S, no tempo t, é afetado pelas impressões sensoriais das características t, u, v [características que caracterizam uma traição].

(2-s. O sujeito S, no tempo t, possui um ato errado à sua frente.

Se assumimos o verificacionismo, as condições de verificação da conclusão 2-r são exatamente satisfeitas pela premissa 1-r, de modo que a inferência seria válida. Já na inferência s, as condições de verificação da conclusão 2-s não parecem ser claras o suficiente para que possamos falar que elas são satisfeitas pela premissa, de modo que o argumento se torna inválido.

Contudo, o que a autonomia mostra é que ambas as inferências são inválidas, pois contém termos não-vazios na conclusão que não aparecem nas premissas. Se é uma consequência do verificacionismo que somente os enunciados morais sejam autônomos, e a prova da autonomia refuta isso, então a prova da autonomia lógica da ética refuta o verificacionismo. Não que o verificacionismo já não tenha encontrado opositores e que sua base já não tenha sido refutada, mas uma prova de uma lei lógica que forneça mais uma munição contra uma teoria tal como essa é razoavelmente relevante. Mais especificamente para o campo da ética, a prova de Pigden mostra que não podemos considerar posições verificacionistas numa argumentação em filosofia moral.

(4') Por fim, ofereço um quarto e último argumento bastante simples para a relevância da prova de Pigden e da autonomia lógica para o campo da ética: ela oferece uma melhor explicação, mais simples e mais fundamentada para a sustentação da tese de Hume que o não-cognitismo. Se

partirmos da noção de que o “No-Ought-From-Is” é um fato, uma constatação óbvia, poderíamos ser levados ao não-cognitivismo simplesmente porque as teorias não-cognitivistas oferecem boas teorias que dão base e explicam a lacuna. Entretanto, a prova da lacuna em termos de uma lei lógica geral oferece uma base sólida e uma explicação simples da autonomia lógica, de modo que não seremos levados ao não-cognitivismo por motivos errados, já que vimos que a autonomia lógica não sustenta necessariamente as teorias não-cognitivistas.

Conclusão

Ao longo do artigo quis, de uma forma geral, discutir a contribuição de Charles Pigden à questão da dicotomia entre fatos e valores, ressaltando a força e solidez de seus argumentos (a partir do rigor que confere à prova da conservatividade e da autonomia e da refutação de seus opositores com base no conceito do vazio relativo à inferência), e ainda ressaltando a contribuição filosófica que ele traz com a discussão da relevância da autonomia como um problema que traria diversos outros no campo da metaética.

Concluo que a prova de Pigden e a sua discussão tem valores inestimáveis para o estudo da lacuna entre o ser e o dever, mas que, apesar de a sua prova retirar grande parte da importância dada à lacuna, esta ainda é uma referência relevante em vários pontos em metaética e fornece sólida base para argumentação em alguns pontos em especial, como tentei ressaltar. Não creio que Pigden estivesse tentando mostrar que a lei da autonomia é irrelevante, mas apenas “limpar o terreno” para mostrar em que pontos ela é realmente importante, e onde ela não traz nenhuma contribuição.

Bibliografia

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

JACKSON, F. *Defining The Autonomy Of Ethics*. In: *The Philosophical Review*, 83, 1. Duke University Press, 1974. pp. 88-96.

PRIOR, A. N. *The Autonomy of Ethics*. In: *The Australasian Journal of Philosophy*, 38, 3.1960. pp.199-206.

PIGDEN, C. *Logic And The Autonomy Of Ethics*. In: *The Australasian Journal of Philosophy*, 67, 2. 1989.

Pigden, C. *Naturalism*. In: SINGER, P. (org.) *A Companion to Ethics*. Blackwell Publishing, 1991. pp.421- 431.

APRESENTAÇÃO DA DOUTRINA DO DIREITO SCHOPENHAUERIANA TAL COMO FORMULADA EM *O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO*

Felipe dos Santos Durante | Filosofia, UNICAMP

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar, em linhas gerais, a doutrina do direito de Arthur Schopenhauer. Para tanto, a partir da leitura do quarto livro da obra capital de Schopenhauer – *O Mundo como Vontade e como Representação* –, serão abordados os seguintes pontos: (a) a origem dos conceitos de injustiça e justiça, bem como a aplicação e lugar na moral destes dois conceitos; (b) o direito de propriedade; (c) a dedução da validade moral dos contratos; (d) a explanação da origem e finalidade do Estado e da relação desta finalidade com a moral, assim como da transferência apropriada da doutrina moral do direito, por inversão, para legislação; (e) o direito penal.

I

A questão do que é o justo e o injusto, tal como os fundamentos do direito – e até mesmo o que é o direito – são indagações que permeiam toda a História da Filosofia. Outras questões, igualmente filosóficas e da mesma magnitude, que se relacionam com o tema são: “qual a finalidade do direito?”, “que deveria ser o direito?”, “qual a diferença entre o direito e a moral?”, “por que a lei obriga?”, “qual o fundamento do direito de propriedade” e “qual o fundamento do direito de punir?”.

Qual seria a resposta de Schopenhauer, um filósofo considerado por grande parte da tradição de comentadores como um autor pessimista, que constrói a sua doutrina do direito inserida em uma ética descritiva, e que defende a primazia da Vontade sobre a razão? Como é construída uma doutrina do direito em um sistema filosófico que afirma ser este o pior dos mundos possíveis, ser este mundo o que ele não deveria ser? Quais os principais conceitos constituintes de sua teoria da justiça?

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer o porquê de delimitar a doutrina do direito só em uma obra do filósofo. Schopenhauer é conhecido como pen-

sador do sistema único; sistema expresso em *O Mundo Como Vontade e Como Representação*¹.

A doutrina do direito de Schopenhauer é exposta no §62 de sua obra capital, mas antes, faz-se necessária a elucidação do conceito originário da doutrina do direito, o *egoísmo* (*Egoismus*) inerente a todos os indivíduos.

Em-si somos Vontade², unos e imutáveis; enquanto fenômeno, nós somos o mais alto grau de objetivação dessa Vontade na realidade empírica, situados espaço-temporalmente em uma cadeia causal pelo *princípio de individuação*³. É através desse princípio, isto é, é espaço-temporalmente que a expressão da contradição que afeta a Vontade de vida em seu interior se torna visível; é enquanto fenômeno que estamos suscetíveis à pluralidade e às contradições da Vontade.

Somos Vontade e, quando essa procura se afirmar, buscamos a satisfação. Ora, o egoísmo representa exatamente a afirmação da Vontade (Cf. Cartwright, 2005, p. 43). Mas, deve-se atentar para o fato de que Schopenhauer não considera o egoísmo uma conduta estritamente má; antes, deve-se entendê-lo como uma conduta moral indiferente, como uma espécie de destino inescapável, um ponto de vista natural, não sendo nem

1. Adotou-se a edição das obras completas em alemão organizadas por Paul Deussen: SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942. A tradução adotada de *Die Welt als Wille und Vorstellung* para uma leitura cotejada com a obra em idioma alemão foi realizada por Jair Lopes Barboza: *O Mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

2. Vale lembrar que a Vontade é um impulso cego e irracional. O desejo expressa bem a estrutura da Vontade enquanto movimento de ir à busca de satisfação. Mas a Vontade traz em si a marca ontológica da sua insatisfação eterna, ou seja, por ser ontologicamente carência, ela está condenada a sempre repetir a necessidade de satisfação; todo ato de Vontade satisfeito é apenas uma transição para um novo ato de querer da Vontade. A Vontade, enquanto tal, nunca pode ser satisfeita; ela é, portanto, eternamente padecente.

3. Princípio de individuação, ou *principium individuationis*, é o princípio que fragmenta a Vontade – una e indivisa enquanto coisa-em-si – e a situa espaço-temporalmente em uma cadeia causal. Por este aspecto, pode ser considerado como princípio constituinte da realidade empírica enquanto fenômeno. Ele também permite que a Vontade se manifeste de igual modo em número infinito de seres e, certamente, de uma maneira plena e íntegra.

bom nem mau, mas um atributo predominante e recorrente dos indivíduos. O egoísmo nada mais é do que o desejo de ser e continuar sendo. Exatamente aquilo que é a afirmação da Vontade. O ser egoísta busca continuar existindo e, se possível, em melhor situação; ele é aquele que considera a afirmação de si fundamental, querendo conservar o seu próprio eu nas melhores condições possíveis. Se for preciso, pode até prejudicar o outro, mas prejudicar o outro não é para o egoísta um fim em si mesmo; é apenas um meio para obter o seu fim.

Quais seriam os males do egoísmo? Schopenhauer escreve sobre um deles:

“– Ora, na medida em que a Vontade expõe aquela AUTOAFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo” (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 429).

O egoísmo pode, enquanto autoafirmação do corpo, invadir os limites da afirmação da Vontade alheia. Essa invasão foi designada pelo nome de *Injustiça* (*Unrecht*) (Cf. Schopenhauer, 2005, §62, p. 429) e pode ocorrer por ferimento, destruição do corpo de outrem ou quando ocorre a imposição de uma Vontade particular a uma Vontade alheia – que é negada e passa, então, a servir à Vontade impositora.

Quem sofre Injustiça – quem tem a Vontade negada por outra Vontade – sente essa invasão na esfera de afirmação do próprio corpo. Mas é importante ressaltar que o praticante da injustiça também está sendo injusto consigo mesmo, uma vez que a Vontade dele e a Vontade da vítima são a mesma Vontade: vítima e carrasco são, do ponto de vista da essência metafísica, uma só e mesma coisa; é a Vontade que crava os dentes na própria carne. O carrasco (praticante da injustiça) apreende isso através de um sentimento de difícil compreensão e explicação, a saber, *a mordida de consciência* (*Gewissensbiss*) ou *injustiça cometida* (*ausgeübten Unrechts*).

Schopenhauer atenta para o fato de que a injustiça também se manifesta no ataque à propriedade alheia. O filósofo define *propriedade* (*Eigentum*), de forma genérica, como aquilo trabalhado por intermédio das próprias forças (Cf. Schopenhauer 3, §62, p. 432). De acordo com esta

definição, o trabalho do corpo alheio e a propriedade confundem-se e identificam-se, fazendo com que o ato de atacar um corpo sem vida, isto é, o atacar uma propriedade identificada com um corpo alheio, também seja injustiça. Dessa maneira, quem usurpa uma propriedade serve-se das forças do corpo, da Vontade ali objetivada, a fim de fazê-las servir à Vontade objetivada no corpo usurpador.

O oposto do conceito de injustiça, isto é, o conceito caracterizado por ser derivado e negativo, é justamente o conceito de *justiça* (*Recht*). Este pode ser definido como mera negação do conceito de injustiça, visto que, segundo Schopenhauer, não seria criado o conceito de justiça se não houvesse a injustiça. Assim, a injustiça é a condição de existência da justiça; e esta é toda ação praticada que não seja a negação da Vontade alheia por uma Vontade estranha àquela.

Delimitados os conceitos e os limites da injustiça e da justiça, Schopenhauer inicia a transição do conceito de justiça para o conceito de direito. Esta transição tem como ponto de partida o seguinte argumento:

“O conceito de Justiça, como negação da injustiça, encontra sua principal aplicação, e sem dúvida sua primeira origem, nos casos em que uma tentada injustiça por violência é impedida. Ora, como uma tal defesa não pode ser uma injustiça, consequentemente é justa, embora o ato de violência ali praticado, considerando em si e isoladamente, seja injustiça, no entanto aqui justificado por seu motivo, isto é, converte-se em direito” (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 435).

É possível afirmar, então, que a defesa de uma injustiça – a negação de uma imposição de Vontade estranha que negue a Vontade própria do indivíduo –, justificada por um motivo, torna-se um direito. O indivíduo que sofre a injustiça tem o direito de negar a negação de Vontade imposta a ele com a força necessária para suprimi-la. Se a força necessária aplicada para suprimir uma injustiça sofrida cause a morte do praticante da injustiça, então a morte deste é considerada justa e por direito.

Estes dois termos – injustiça e justiça – podem ser considerados determinações *morais* (*moralische*), uma vez que se referem à conduta humana enquanto tal e à íntima significação dessa condu-

4. “A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente” (Schopenhauer 3 §54, p. 369-370).

ta em si (*die innere Bedeutung dieses Handelns an sich*) (Cf. Schopenhauer, 2005, §62, p. 436). Essa significação da conduta humana em si constitui a fundação e o conteúdo do *direito natural* (*Naturrecht*) e, deste modo, é anterior a instituição do Estado. Logo, essa significação fornecida pela injustiça e pela justiça existiria inclusive no estado de natureza.

O direito natural poderia melhor ser denominado direito moral, pois sua validade se estende apenas ao ato e ao autoconhecimento originário desse ato de Vontade individual, que se chama consciência moral (*Gewissen*). No estado de natureza a validade do direito moral não se dá em todos os casos para cada indivíduo e, assim, não é eficaz no sentido de impedir que a violência impere. Sobre o estado de natureza, neste contexto, Schopenhauer escreve:

“No estado de natureza, depende de todos em cada caso apenas NÃO PRATICAR injustiça, de modo algum em cada caso não SOFRER injustiça, o que depende de seu poder exterior contingente” (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 437).

Destarte, conclui-se que a doutrina do direito é uma parte contida na moral e se refere ao agir (*Tun*), não ao sofrer (*Leiden*). Schopenhauer argumenta que o agir é a exteriorização da Vontade – exclusivamente considerado pela moral –, enquanto que o sofrer só indiretamente pode ser considerado por aquela, a saber, quando tem em vista provar que aquilo que se faz com o intuito de evitar o sofrimento de uma injustiça de modo algum é prática de injustiça.

Segundo Schopenhauer, o ato de praticar injustiça causa prazer no praticante. A razão reconhece que tanto para diminuir o sofrimento em toda parte quanto para reparti-lo da maneira mais justa possível, o melhor e o único meio é poupar a todos da dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhes renunciar ao prazer obtido com a sua prática. Este meio possível é o *contrato de Estado* (*Staatsvertrag*) ou *lei* (*Gesetz*). O contrato que origina o Estado fornece ao cidadão a segurança de sua vida, de sua liberdade, de sua propriedade; este deu como penhor sua vida e propriedade, em favor da segurança de cada um. Assim, a razão faz o indivíduo abandonar seu direito e prazer de praticar a injustiça para, então, poder ser protegido: o monopólio da injustiça, agora,

pertence à instituição política instaurada. Logo, o Estado (*Staat*) passa a existir mediante um acordo comum⁵.

Após explicitar qual a origem do Estado, e estabelecer a doutrina do direito como sendo moral, Schopenhauer argumenta que, ao contrário da moral que tem como objeto de investigação a conduta humana, isto é, o agir, e se restringe ao *fazer* (*Tun*) da injustiça ou da justiça, a ciência política – ou teoria da legislação – tem por objeto de análise o *sofrer* (*Leiden*) injustiça. Moral e teoria da legislação convergem na medida em que a prática da injustiça e o sofrer injustiça relacionam-se mutuamente, constituindo uma correlação. Se fosse possível pensar uma prática de injustiça separada do sofrimento de injustiça pela outra parte, então, o Estado, enquanto instituição política, não poderia proibi-la. A proibição é feita a partir do momento em que há *sofrimento* de injustiça por uma das partes.

Para a moral, a disposição à injustiça é o único elemento a ser considerado. Destarte, a Vontade obstinada a cometer injustiça ao ser impedida por um poder externo não se dissocia da injustiça de fato cometida: *moralmente* o querer a injustiça e o ser injusto são uma e mesma coisa.

O Estado tem apenas o *ato* (*Tat*) como escopo de investigação, na medida em que há uma relação de reciprocidade entre este e o sofrimento do outro. A disposição íntima, a intenção, é investigada apenas na proporção em que, a partir dela, conhece-se a significação do ato. Logo, pode-se afirmar que o Estado não proíbe ninguém de querer ou de desejar matar o próximo, desde que ele saiba com certeza que o medo da punição inibirá qualquer ação que concretize estes atos.

O Estado não almeja – nem teria o poder de – eliminar a disposição do indivíduo de cometer injustiça, mas atua no sentido de coibir a ação, por meio da contraposição de cada motivo possível para cometer injustiça por outro mais influente que leve ao abandono do primeiro; este motivo contraposto é denominado por Schopenhauer de punição inexorável. Assim, a pena jurídica tem o objetivo de mostrar ao indivíduo não que ele poderia ser outro, mas que, por aqueles meios, ele não vai chegar aos seus fins. A pena jurídica só tem sentido como uma prevenção e, para sê-la, ela deve ser rigorosíssima e infalível, porque ela não

5. Schopenhauer já escrevera, sobre este aspecto, que o Estado é uma comunidade regida por convenção. (Cf. Schopenhauer, 2005, §62, p. 432).

muda o caráter do indivíduo. Um conjunto de contramotivos à prática da injustiça é o código penal, e sobre ele, Schopenhauer escreve:

“O código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis – tudo isso in abstracto, para fazer aplicação in concreto quando o caso ocorrer” (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 441).

Com o objetivo de evitar as ações criminais – o ato de injustiça e seu correlato, o sofrer injustiça – a ciência política, ou legislação, empresta da moral a doutrina do direito, que determina os limites entre justiça e injustiça, para poder utilizar-se do reverso (*Kehrseite*) destes limites estabelecidos. Ou seja, estabelecidos os extremos do injusto e do justo (quais sejam: o injusto se configura pela invasão da esfera de afirmação da Vontade no corpo alheio e que o justo é a negação do conceito de injustiça), invertem-se a perspectiva e a ordem dos valores: a legislação vigorará de acordo com o limite do justo estabelecido, que não pode ser transcendido.

A consequência direta dessa inversão de valores é que os limites são bloqueados a partir do lado passivo, ou seja, não é definido e prescrito o que se deve fazer para ser justo, mas o que não se pode fazer sem ser injusto. Essa inversão é mais bem visualizada no fato de a legislação mostrar ao indivíduo os direitos que ele não pode violar; os conceitos de injustiça e justiça, originalmente morais, tornam-se jurídicos pela mudança do ponto de partida: do lado ativo (quem pratica injustiça) para o lado passivo (quem sofre injustiça).

O Estado não está orientado contra o egoísmo, mas a ele deve sua origem e existe exclusivamente em função dele, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, isto é, a conduta justa a partir de fundamentos morais não é algo que se deva esperar. Se a conduta justa, a partir de fundamentos morais, fosse praticada espontaneamente, o Estado seria uma instituição desnecessária e supérflua. A partir deste ponto de vista, argumenta-se que o Estado, orientado a proporcionar aos indivíduos o bem-estar – que os limites impostos pela legislação não sejam transgredidos –, não foi instituído *contra* o egoísmo, mas *contra* as consequências desvantajosas dele. Novamente, o egoísmo mostra uma de suas faces: ele faz com que os indivíduos queiram continuar

a ser, da melhor forma possível, e, para tanto, utilizou-se da faculdade de razão para instituir o Estado.

Do exposto, Schopenhauer conclui que a pura doutrina do direito, ou direito natural, que melhor se denominaria direito moral⁶, é a base, embora sempre ao reverso, de toda justa legislação positiva, como é possível observar:

“A legislação, como dissemos, toma de empréstimo à moral a pura doutrina do direito, ou doutrina da natureza e dos limites do que é justo e injusto a fim de a aplicar ao inverso para fins próprios, alheios à moral, e assim instituir uma legislação positiva e os meios para mantê-la, ou seja, o Estado. A legislação positiva, portanto, é a pura doutrina do direito aplicada ao inverso” (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 443).

Pode-se afirmar que, exterior ao Estado, não há direito penal, pois todo direito de punir é estabelecido exclusivamente pela lei positiva – corporificada no Estado. Este, mesmo antes do delito, determinou uma punição – um contramotivo registrado no código penal – para quem o cometer, e cuja ameaça deve sobrepor-se a todo possível motivo que conduz à prática da injustiça.

Essa lei positiva, corporificada no Estado, é reconhecida por todos os cidadãos que sancionaram um contrato comum, com vistas a acabar com os males do egoísmo. Ora, se o Estado foi instituído pelos cidadãos, por meio de um contrato, pode-se afirmar que estes membros estão, por um lado, sujeitos a infligir punição; por outro, a sofrê-la. E, por se tratar de um contrato comum, a punição pode ser imposta, por meio do Estado – que detém o monopólio da violência –, com total direito. Logo, outra consequência direta desse contratualismo é que o objetivo imediato da punição em um caso particular é o *cumprir a lei como um contrato* (*Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages*).

Enquanto tal é o objetivo da punição, a lei (*Gesetz*) tem por objetivo assegurar os direitos alheios, protegendo cada cidadão do sofrimento da injustiça causada pelos males do egoísmo, o que equivale à prevenção dos crimes. A lei é o instrumento do Estado instituído para que os indivíduos fruam o bem-estar. Deste modo, para poderem fruí-lo, os indivíduos devem renunciar à prática da injustiça, e assumir o fardo da manutenção do Estado.

6. Schopenhauer estabelece a equivalência destes três termos.

Schopenhauer termina esse capítulo d'*O Mundo Como Vontade e Como Representação* retomando o motivo fundador do Estado e seu objetivo:

"No Estado, portanto, reconhecemos o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da faculdade de razão, procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o seu bem-estar particular" (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 447).

Em seguida, faz uma reflexão sobre a possibilidade de o Estado alcançar sua finalidade: cada vez mais iria conseguir dominar a natureza e, com isso, extinguiria todo o mal, instaurando algo parecido com um reino utópico⁷. Mas, fugindo à utopia, nosso autor considera que, além do Estado sempre se encontrar distante de tal fim, mesmo se este fosse conseguido, ainda nos restariam outros inumeráveis males, e a vida manteria sua essência de sofrimento. E, se os males fossem erradicados, o tédio ocuparia o lugar deles. O autor ressalta: as disputas e discórdias entre os indivíduos nunca são totalmente suprimidas pelo Estado. Mas, supondo que o Estado alcançasse plenamente o seu fim, que todos os males fossem superados, que os indivíduos vivessem em completa harmonia, qual seria o prognóstico de Schopenhauer? O denominado filósofo do pessimismo responde: "[...] o resultado seria a efetiva superpopulação de todo o planeta, cujo mal só uma imaginação audaciosa poderia agora tornar presente" (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p. 447-448).

Ao seguir a argumentação schopenhaueriana formulada na obra magna do filósofo, pôde-se observar elementos que auxiliam na resolução das questões indagadas no início deste artigo. Foi possível vislumbrar as características basilares da doutrina do direito e os conceitos que essa implica, bem como seu caráter regulador e sua finalidade básica de evitar que ações injustas se concretizem.

Trata-se, ainda, de uma teoria do direito subsumida à ética – que segundo Schopenhauer é a parte mais importante da filosofia por tratar das relações humanas. A argumentação de Schopenhauer é baseada no pressuposto de que o direito é parte integrante da ética, e que está subsumido à moral.

Pôde-se observar, também, a fundamentação

do direito de propriedade e do direito de punir empreendidas pelo filósofo de Frankfurt. Enquanto o primeiro é fundado no trabalho elaborador, o segundo serve como contramotivo a uma possível ação injusta. Pôde-se inferir, ainda, que a legislação não obriga, mas tem a finalidade de garantir que o não cumprimento dela seja punido com rigor. Desta forma, o não cumprir a lei torna-se desvantajoso, e a desvantagem é exatamente aquilo que os indivíduos não querem.

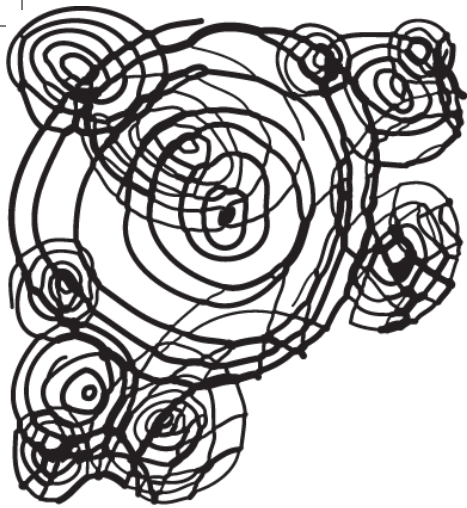
Bibliografia

CARTWRIGHT, D. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n.º. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauer im Kontext – Werke auf CD-ROM*. In: Literatur im Kontext auf CD-ROM, vol 5; Berlin : Worm, InfoSoftWare , 2001. 1 CD-ROM.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

7. Vale lembrar que, para Schopenhauer, a monarquia hereditária se aproxima da forma de governo mais perfeita.



A RELAÇÃO ENTRE PSICOLOGIA E NEUROCIÊNCIA

Daniel Grandinetti | Mestrando em Filosofia, UFMG

Sobre os empecilhos a uma redução inter-teórica entre Psicologia e Neurociência e a possibilidade de uma Psicologia objetiva

A grande arrancada atual no progresso neurocientífico tem intensificado o debate sobre a possibilidade futura de uma redução da Psicologia à Neurociência. Defensores da hipótese reducionista e psicólogos que a rejeitam têm se enfrentado em torno desta questão, que trata do futuro de uma Psicologia assediada pela redução. Os psicólogos contrários à hipótese reducionista geralmente encaram-na como uma ameaça à existência da Psicologia, ameaça cujo fundamento se encontra nas pretensões de certa parcela de neurocientistas e filósofos da mente que a consideram uma disciplina científica provisória e substituível por uma Neurociência amadurecida¹.

Se algum dia a Psicologia se tornar obsoleta, ela desaparecerá. Há muitos exemplos de semelhante desaparecimento na história da ciência. No entanto, a simples hipótese deste desaparecimento, defendida por profissionais médicos e outros cientistas que insistem em apresentar descobertas neurocientíficas como substitutos para teorias psicológicas, já está, se me permitem certa dose de exagero, matando a Psicologia ainda em vida. A eliminação da Psicologia não passa de uma hipótese. Mas, para evitar que esta hipótese venha a matá-la ainda em vida, e para evitar ainda que a sociedade deixe de usufruir dos benefícios que o desenvolvimento de uma Psicologia amadurecida poderia lhe trazer, é dever daqueles que discordam da teoria reducionista combatê-la na medida certa para que, no caso de a Psicologia ser mesmo eliminada e substituída pela Neurociência, isso não ocorra a não ser pelas razões corretas.

É igualmente um dever destes últimos não fazer vista grossa para as inconsistências da própria

Psicologia, caso sejam encontradas, mas também não se apressar em dar logo razão, por conta disso, aos reducionistas. É preciso estudar tais inconsistências para saber se elas dão azo às drásticas consequências que eles (os reducionistas) pretendem retirar delas ou não.

Isto posto, não defendo a escola de Psicologia A ou B, mas tão somente o direito que a Psicologia, de uma forma geral, tem de existir. Eu creio neste direito, e creio que a Psicologia não pode e não poderá ser eliminada e substituída por qualquer outra disciplina, apesar das grandes falhas que ela ainda possui em sua estrutura conceitual e metodologia. Creio que a Psicologia só pode ser eliminada e substituída pela própria Psicologia, uma Psicologia amadurecida.

O valor prático irreduzível da Psicologia repousa no fato de ela representar uma epistemologia que descreve e comunica a *experiência* a partir do ponto de vista do sujeito em posição de sujeito², ou de um ponto de vista *subjetivo*. Processos mentais, significados numa perspectiva subjetiva, são descritos e comunicados através de um vocabulário intuitivo. Este vocabulário, não abstraindo das dimensões sensorial e afetiva da experiência, a significa (a experiência) na perspectiva do sujeito enquanto o seu sujeito, enquanto 'sujeito da experiência'. Expressões como 'desejo', 'crença', 'intenção' e 'dor' descrevem e comunicam a experiência tal como ela é intuída pelo sujeito. Teorias psicológicas são sistematizações de conceitos intuitivos semelhantes.

Por sua vez, a Neurociência representa uma epistemologia que descreve e comunica a experiência a partir do ponto de vista do sujeito

1. De todas as variadas vertentes, linhas ou escolas de Neurociência e Filosofia da Mente que postulam uma futura redução da Psicologia às disciplinas biológicas, destaca-se, como mais radical, o *Materialismo Eliminatorio*, representando de forma proeminente por Paul e Patricia Churchland. Ver, por exemplo, *Matéria e Consciência* de Paul Churchland e *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, de Patricia Churchland.

2. Muitas escolas de Psicologia não constroem seus sistemas apenas com vocabulário subjetivo. Na tentativa de dar ares mais objetivos à sua teoria, elas objetivizam a subjetividade

enquanto objeto, ou a partir de um ponto de vista *objetivo*. Processos mentais, significados numa perspectiva objetiva, são descritos e comunicados através de um vocabulário técnico-científico. Este vocabulário abstrai das dimensões sensorial e afetiva da experiência, ou seja, ele a significa (a experiência) numa perspectiva não-intuitiva ao sujeito em posição de sujeito. Processos fisiológicos neurológicos não são intuídos *enquanto tais*. Ao sujeito em posição de sujeito, eles são intuídos como ‘estados mentais’ somente descritos e comunicáveis através de um vocabulário intuitivo (‘desejo’, ‘crença’, ‘intenção’, ‘dor’, etc.). Por outro lado, a atividade neuronal é intuída, pelo pesquisador neurocientista, como um fenômeno sensorial no qual é possível identificar formas e cores, odores, texturas, alguns movimentos, sentimentos de prazer ou desprazer, asco ou nojo, etc. Não é possível ao sujeito em posição de pesquisador identificar *intuitivamente* no tecido cerebral reações bioquímicas e demais processos fisiológicos, por exemplo. O saber neurocientífico, igualmente a todo saber científico, é constituído a partir de um processo de abstração da experiência intuitiva: as dimensões sensorial e afetiva são abstraídas da experiência, e o que dela fica é elaborado em conceitos e fórmulas matemáticas não-intuitivos. A partir de um experimento com o tecido cerebral, um pesquisador experimentado pode dela *deduzir* certas reações bioquímicas e processos fisiológicos, mas estes não podem ser *intuídos* enquanto tais por ele³.

A abstração das dimensões sensorial e afetiva da experiência pretende eliminar dela todo o seu teor subjetivo. O resultado é uma experiência significada, descritível e comunicável numa perspectiva ausente de subjetividade, ou numa perspectiva objetiva. Ao estudar os processos mentais num ponto de vista objetivo, o sujeito é colocado, relativamente a si mesmo, em posição de objeto. Entretanto, o processo de *objetivização* do sujeito característico à Neurociência purifica tão intensamente a experiência de toda subjetividade, que o próprio sujeito em posição de sujeito não mais se reconhece naquela sua “realidade objetiva”.

O saber neurocientífico, abstraído de toda subjetividade, se faz *ausente* do próprio sujeito do qual ele se pretende um saber. Onde não há subjetividade, não há sujeito. Com efeito, este último

não consegue se reconhecer naquele saber que pretensamente desvela o que ele é *em si mesmo*, objetivamente. O sujeito (mesmo o pesquisador neurocientista) não se reconhece no saber neurocientífico, pois, ao voltar-se introspectivamente sobre si mesmo, ele não identifica reações bioquímicas, e não identifica quaisquer processos fisiológicos; ao invés, ele identifica estados mentais (desejos, medos, crenças, esperanças) só passíveis de descrição e comunicação através do vocabulário apropriado, um vocabulário intuitivo.

Se o sujeito não reconhece em si mesmo os processos estudados pela Neurociência, o vocabulário neurocientífico é imprestável para a comunicação em primeira pessoa. Não é possível a comunicação de experiências subjetivas a partir de um vocabulário neurocientífico. Para que isto fosse possível, a introspecção deveria ser capaz de identificar, em nossa atividade cerebral, sinapses neuronais e outros processos neurológicos, ao invés de estados mentais. No entanto, ainda que fosse possível à nossa introspecção reconhecer um estado mental *enquanto* um estado mental⁴, este estado também seria *intuído* por nós a partir de representações sensoriais e tonalidades afetivas. Assim sendo, estaria assegurada ao vocabulário intuitivo um valor prático único, porquanto apenas através dele é possível a descrição e a comunicação de experiências subjetivas. Consequentemente, a Psicologia, na condição de uma epistemologia que estuda o sujeito enquanto sujeito, ou que estuda a subjetividade enquanto tal, também seria detentora deste mesmo valor prático. O pesquisador que procure compreender o sujeito a partir de suas vivências subjetivas estará irremediavelmente fazendo psicologia, e será um psicólogo. Nem a Neurociência, nem qualquer outra epistemologia será capaz de penetrar neste domínio e substituir a Psicologia. Para entrarem lá, elas teriam, antes, que se transformar em psicologias. É possível que uma psicologia venha a substituir outra, que uma psicologia refute e elimine outra. Mas, o campo de estudo do sujeito a partir de suas experiências subjetivas é e será ocupado, invariavelmente, pela Psicologia; não necessariamente por esta ou aquela psicologia, mas pela Psicologia.

Se a Psicologia é a única epistemologia capaz de estudar o sujeito enquanto sujeito, ela representa a única epistemologia *válida* sobre ele (o sujeito).

e sistematizam, por exemplo, observações comportamentais e resultados de pesquisa laboratoriais num vocabulário diferente daquele utilizado pelo sujeito na comunicação de sua experiência subjetiva. As diversas formas de behaviorismo e o cognitivismo são exemplos deste tipo de psicologia. Porém, neste ensaio eu me preocupo apenas com o vocabulário subjetivo – ou intuitivo – e considero a Psicologia apenas enquanto composta por ele.

3. Escapa a muitos cientistas, talvez devido à pouca familiaridade com a Filosofia da Ciência, que conceitos científicos são apenas hipotéticos, e que sua validade está vinculada ao auxílio que eles representam na explicação dos fenômenos a que eles se referem. Ver, por exemplo, os estudos de Karl Popper em *A Lógica da Pesquisa Científica*.

4. Desejos, medos, dores e prazeres, apesar de, sob um ponto de vista biológico, terem sua base no cérebro, não são experimentados *no* cérebro, mas por todo o corpo.

O que significaria, por exemplo, estudar o sujeito objetivamente, ou estudar o sujeito em posição de objeto, como faz a Neurociência? A partir do momento em que o sujeito é colocado em posição de objeto, ele deixa, efetivamente, de ser sujeito. O objeto é o outro do sujeito; ele é aquilo que o sujeito *não é*. O discurso sobre o sujeito coincide com o discurso em perspectiva subjetiva. Estudar o sujeito enquanto sujeito é a única maneira de estudá-lo. Ao produzir um saber objetivamente purificado, a Neurociência perde a condição de 'ciência do sujeito'. Seu objeto é o cérebro, não o sujeito. Neste sentido, a Psicologia passa a ocupar a posição de *única* ciência sobre o sujeito. Sua condição anterior de *mais uma* epistemologia válida sobre ele⁵ é modificada, e a atual *exclusividade* epistemológica que agora lhe é concedida também lhe confere um *valor ontológico*. Se a Psicologia detém a exclusividade do conhecimento do sujeito, sabemos que a 'verdade' daquilo que o sujeito é em si mesmo será decretada pela Psicologia.

Mas a verdade do que o sujeito é em si mesmo não seria aquilo que ele é *objetivamente*? Como produzir um conhecimento objetivo sobre o sujeito sem retirar dele (do conhecimento) toda subjetividade?

A distinção entre epistemologias elaboradas em perspectiva subjetiva e objetiva não é uma arbitrariedade. Ela reflete dualismo semelhante encontrado em nossa consciência-de-si. Com efeito, não somos capazes de reconhecer uma natureza subjetiva em toda a atividade de nosso próprio corpo. Há movimentos involuntários, como o cardíaco e o peristáltico, o desenvolvimento de fenótipos como a calvície e mesmo o surgimento de doenças que constituem toda a esfera de uma atividade que, apesar de inerente ao nosso corpo (e, por isso, a nós mesmos enquanto sujeitos) se encontra *além* do alcance de nossa vontade. A consciência que temos de nós mesmos enquanto sujeitos esbarra na consciência destes fenômenos como se numa realidade objetiva. A dimensão subjetiva da consciência de nosso corpo é sensório-motora (mas nem toda nossa motricidade se inclui nela); todo o restante de nossa consciência corporal é objetiva: trata-se da consciência de fenômenos aos quais nossa subjetividade consciente não penetra; de fenômenos que não são nem produzidos nem controlados pela vontade; de fenômenos,

em suma, *objetivos*.

Nossa consciência-de-si se divide em duas perspectivas: A consciência que temos de nós mesmos enquanto sujeitos, ou nossa *autoconsciência*, e a consciência que temos de nós mesmos enquanto objetos, ou nossa *consciência-do-corpo*. Nossa consciência-de-si é *dual* por natureza, e esta circunstância é a causa de todas as teses dualistas sobre a natureza do sujeito. O *dualismo mente-corpo* da ciência e da Filosofia da Mente é uma consequência da dualidade de nossa consciência-de-si, assim como a crença religiosa numa 'alma' distinta do corpo. 'Alma' é um substantivo que significa a consciência de um sujeito que, não reconhecendo inteiramente sua subjetividade no próprio corpo, acaba por conceber-se como um ente distinto dele composto por uma substância oposta à dele: a alma é imaterial, o corpo é material.

O 'monismo materialista' é uma reação ao dualismo da ciência e da Filosofia da Mente. Ele representa uma tentativa de conhecer o sujeito em sua unidade, objetivamente. Monistas materialistas são aqueles que acreditam no saber neurocientífico como o saber daquilo que o sujeito é em si mesmo, na sua unidade. Entretanto, como vimos, este saber não consegue significar a experiência subjetiva; mesmo o pesquisador neurocientista não consegue tomar consciência de seus estados mentais na forma descrita pela Neurociência. Consequentemente, sua auto-consciência continua incapaz de se reconhecer no objeto de seu estudo; ela permanece *anímica*, ou psicológica, oposta e excluída de um saber *materialista*, ou neurocientífico. O monismo materialista apenas *rejeita* a validade de epistemologias anímicas ou psicológicas. Mas aquilo que está rejeitado nem por isso está superado; está apenas desconsiderado. E ao rejeitar a subjetividade de uma ciência sobre o sujeito, os materialistas acabam rejeitando o próprio objeto de seu estudo, ou "jogando fora o bebê junto com a água do banho", como se costumava dizer.

O monismo materialista é apenas uma forma de dualismo que não tem a coragem de admitir-se como tal. Superar o dualismo é diferente de apenas rejeitar sua esfera anímica. De uma forma ou outra, a esfera materialista restante continuará fazendo referência, mesmo que negativa, à esfera anímica rejeitada: a alma (*anima*) é *imaterial*, a matéria é *inanimada*. Os conceitos de 'alma' e 'ma-

5. A Psicologia sempre ocupou, ao lado da Neurociência e das disciplinas sociológicas, por exemplo, o posto de uma epistemologia sobre o sujeito entre várias outras possíveis.

téria' são definidos um pelo outro. O verdadeiro monismo não poderia jamais *rejeitar* o subjetivismo e optar por uma materialidade (ou por uma 'objetividade') isenta de subjetividade. Pelo contrário, o monismo verdadeiro encontraria um meio de revelar a objetividade *na* subjetividade.

Se todo objeto é objeto para um sujeito, e se todo sujeito é sujeito de um objeto, a consciência precisa ser subjetiva e objetiva em igual proporção, em toda a sua extensão. Caso um elemento consciente fosse mais objetivo que subjetivo, a objetividade que extrapolasse a subjetividade não seria consciente, pois não seria objeto para sujeito algum. Por sua vez, caso um elemento consciente fosse mais subjetivo que objetivo, a subjetividade que extrapolasse a objetividade não seria consciente, pois ela representaria um sujeito sem objeto, e ao primeiro faltaria um 'objeto de consciência'.

Não basta que todo elemento consciente seja objetivo e subjetivo em igual proporção. Se algum elemento consciente for objetivo e subjetivo em igual proporção, mas objetividade e subjetividade estiverem distinguidas nele, também neste caso a objetividade não seria objeto para sujeito algum, e a subjetividade não seria sujeito de nenhum objeto. É preciso que cada elemento consciente seja objetivo e subjetivo, em igual proporção, por toda a sua extensão. Neste sentido, cada elemento destes deve ser objetivo-subjetivo, *simultaneamente* objetivo e subjetivo, em igual proporção, por toda a sua extensão. Em síntese, entre subjetividade e objetividade deve imperar uma relação de *identidade*.

Como compreender a distinção entre sujeito e objeto numa perspectiva que tem por pano de fundo teórico a identidade entre subjetividade e objetividade? Se subjetividade e objetividade são idênticas, a distinção e a oposição entre elas devem ser determinadas pela *inconsciência* desta identidade. O sujeito é inconsciente de sua identidade com o objeto. A inconsciência da identidade entre subjetividade e objetividade é de tal forma que a objetividade consciente é a objetividade inconsciente na subjetividade consciente. Para ser consciente de si enquanto sujeito, este precisa ser inconsciente de si enquanto objeto, e a objetividade inconsciente no sujeito é *imediatamente* sua consciência-do-objeto. Inversamente, a subjetivi-

dade inconsciente na consciência-do-objeto é a subjetividade consciente enquanto subjetividade, ou a autoconsciência.

Numa epistemologia que tivesse por pano de fundo teórico a premissa da identidade entre subjetividade e objetividade, as vivências subjetivas, ao serem concebidas dentro de uma perspectiva que as tome por uma objetividade inconsciente de si mesma, receberiam uma formulação objetiva. Se a identidade das 'vivências subjetivas' com a 'realidade objetiva' é compreendida de antemão pelo pesquisador, a subjetividade não será concebida como um 'algo' ausente de objetividade, mas como algo objetivo em si mesmo.

Como seria, na prática, uma epistemologia destas?

Se subjetividade e objetividade são idênticas, ao tratarmos de cada uma delas estamos tratando da totalidade da consciência. A consciência é, por um lado, na inteireza de sua totalidade, subjetiva; por outro, esta totalidade também é, em sua inteireza, objetiva. Assim, subjetividade e objetividade são *perspectivas da totalidade* consciente, e a natureza subjetiva ou objetiva de um elemento da consciência será sempre *relativa* à perspectiva em que ele for abordado. Consideraremos um elemento consciente como 'subjetivo' numa perspectiva subjetiva, e como 'objetivo' numa perspectiva objetiva.

Na epistemologia seguida atualmente tanto pela Psicologia quanto pelo restante das disciplinas científicas, subjetividade e objetividade são concebidas como esferas distintas. O que é subjetivo, não é objetivo, e vice-versa. A subjetividade concebida na ausência de toda objetividade torna-se uma subjetividade *concreta*. Ela não é relativa a nada. O mesmo vale para a objetividade. Na relação entre uma subjetividade concreta e uma objetividade concreta não há nenhuma identificação. A subjetividade só poderia identificar-se com a objetividade se esta possuísse também uma natureza subjetiva, e vice-versa. Formas concretas são *indiferentes* umas às outras. A alteração ou a eliminação de uma delas não altera a qualidade essencial da restante, o mesmo valendo para sua interação⁶.

Na relação entre formas concretas de subjetividade e objetividade, perde-se a dimensão na qual cada uma delas representa uma perspectiva

6. Na Psicanálise, a distinção entre subjetividade e objetividade é bem delimitada, em várias perspectivas. Numa perspectiva psicanalítica, a relação entre, por exemplo, consciência e inconsciência, que, partindo da premissa da identidade entre subjetividade e objetividade, é *relativizada* (todo elemento subjetivo consciente é um elemento objetivo inconsciente, e vice-versa) torna-se *concretizada* através da distinção entre duas 'instâncias' psíquicas, uma consciente e outra inconsciente, devido à ausência desta premissa. Assim, se o inconsciente pudesse ser totalmente conscientizado ou simplesmente eliminado, a consciência continuaria sendo 'consciência', e a vida consciente continuaria seguindo seu rumo, com a diferença de não precisar mais contar com as dificuldades criadas pelo inconsciente. A qualidade de 'consciência' da consciência é indiferente à qualidade de 'inconsciente' do inconsciente, e a existência da consciência enquanto 'consciência' é independente da existência ou não de um inconsciente. Numa epistemologia que tenha por premissa a identidade entre subjetividade e objetividade, o caso seria outro.

da totalidade consciente, e, na ausência de identificação mútua entre elas, sua interação só pode acontecer na forma de uma relação *mecânica* entre *partes do mesmo todo*. Na ausência da premissa de sua identidade, subjetividade e objetividade, concretizadas em formas purificadas de seus opostos, perdem a condição de perspectivas de uma mesma totalidade e adquirem a forma de ‘partes’ de uma totalidade constituída em perspectiva *única*. Qualquer relação entre estas partes será mecânica e não-qualitativa⁷.

Numa epistemologia que tenha por pano de fundo teórico a premissa da identidade entre subjetividade e objetividade, a segunda é concebida como a forma *consciente* da *inconsciência* da primeira sobre si mesma. A objetividade consciente que se relaciona com a subjetividade consciente representa a objetividade da qual a subjetividade é inconsciente em si mesma. Assim, quanto mais o sujeito se torna consciente de si mesmo (enquanto sujeito), mais *objetiva* se torna sua autoconsciência. Por outro lado, quanto mais consciente ele se torna do objeto (enquanto objeto), mais *subjetiva* se torna sua consciência-do-objeto. A relação entre subjetividade e objetividade é de tal forma que, quanto mais realizada se torna a subjetividade em si mesma, ou quanto mais consciente ela se torna de si mesma *enquanto* subjetividade, mais consciência de sua identidade com a objetividade ela toma, e mais objetiva ela se torna em si mesma. A objetividade que ela reconhecia como o outro de si mesma, como distinta e oposta a si mesma, ela passa a descobrir *nela* mesma, como *idêntica* a si mesma.

Este tipo de relação não pode ser descrito numa perspectiva mecanicista. Não há a distinção precisa entre ‘partes’ necessária para a concepção de uma relação mecânica. Se subjetividade e objetividade são em si idênticas, mas, simultaneamente, se diferenciam devido à inconsciência de sua identidade, a distinção entre elas ocorre na e através de sua indistinção, pois não é possível distinguir precisamente dois elementos que na verdade constituem um só. Por sua vez, a indistinção entre elas ocorre na e através de sua distinção, pois elas representam duas distintas perspectivas de um único todo.

Nessa epistemologia, subjetividade e objetividade são indefinidamente distintas e indistintas,

e sua relação, ao invés de mecânica, é *dinâmica*.

Numa epistemologia mecanicista, ‘alma’ e ‘matéria’ ou ‘mente’ e ‘corpo’ são concebidos como ‘partes’ do mesmo todo entre as quais não há qualquer relação qualitativa. A substância da mente é imaterial, a do corpo é material; na interação entre elas, não há alterações qualitativas de uma pelo intermédio da outra, e a mente continua ‘mente’ mesmo concebida na ausência do corpo, assim como o corpo continua ‘corpo’ mesmo concebido na ausência da mente. A ausência de identificação entre mente e corpo também faz com que as epistemologias que tratem de uma e outro sejam mecanicistas. Para não serem mecanicistas, tanto a Psicologia quanto a Neurociência, por exemplo, deveriam ter por premissa a identidade entre subjetividade e objetividade. Na ausência desta premissa, a Neurociência não é capaz de conceber a identidade entre os elementos objetivos de sua teoria, pois, sem reconhecer a identidade entre sujeito e objeto, ela não pode reconhecer a identidade entre dois objetos, uma vez que a identidade entre dois objetos *pressupõe* a identidade destes com o sujeito. O mesmo vale para a Psicologia: para reconhecer a identidade entre dois elementos subjetivos, ela teria que reconhecer a identidade entre sujeito e objeto, uma vez que a identidade entre dois elementos subjetivos pressupõe a identidade destes com a objetividade. Toda teoria psicológica concebida até hoje é mecanicista.

Uma epistemologia *dinâmica* não pretende demonstrar nem refutar a existência de uma ‘alma’ que sobreviva à morte do corpo. Ela pretende demonstrar que, mesmo na hipótese de algum dia a ciência provar a sobrevivência da consciência após a morte, será possível compreender o ‘sujeito’ em sua unidade. ‘Monismo’ e ‘dualismo’ não são categorias ontológicas; antes, são categorias epistemológicas. Eles se referem a formas monistas ou dualistas de *entender* a realidade. A Dinâmica enuncia que não importam quantas “partes” constituam o homem, ou quantas “partes” constituam o mundo: na medida em que uma parte é idêntica à outra, que todas as partes são idênticas entre si, e que cada parte é, em si mesma, *idêntica* à totalidade de todas as partes, o todo existe em sua inteireza, *absolutamente*, em cada uma de suas assim chamadas “partes”, “partes” estas que, na verdade, não são partes, pois as partes não existem.

7. Um relógio funciona através da interação mecânica de suas partes. Entretanto, se uma dessas peças for retirada, ou se todo o relógio for desmontado e separado em suas partes, provavelmente ele não mais funcionará, mas cada parte sua continuará sendo igual a si mesma, não sofrendo qualquer alteração *qualitativa*.

Assim sendo, mesmo que surja algum dia uma prova científica da sobrevivência da consciência à morte do corpo, isso não serviria para validar nenhuma das teorias dualistas (científicas ou filosóficas) que estão em voga atualmente, pois mesmo um homem constituído por uma multiplicidade de “partes” pode ser estudado e compreendido em sua unidade, e não haverá, entre esta consciência e seu corpo, por exemplo, a dicotomia substancial apregoadada pelo dualismo.

Semelhantemente, mesmo uma prova científica sobre a não existência de qualquer forma de vida após a morte, ou a prova cabal da não existência de qualquer outra dimensão do real além da material não serviria para validar nenhuma das epistemologias materialistas também em voga atualmente. O materialismo tem por princípio a rejeição do animismo, e o fato de a consciência do sujeito enquanto sujeito não ser capaz de se reconhecer numa epistemologia materialista nos prova que não basta a realidade ser material para que o materialismo esteja correto. O verdadeiro monismo materialista deveria ser capaz de encontrar a subjetividade na objetividade e torná-la idêntica a ela, coisa que o mecanicismo de nosso materialismo atual não consegue fazer. Na forma como se apresenta hoje, o materialismo é tão dualista quanto qualquer teoria dualista. E ele precisa ser, visto a materialidade concreta concebida por ele se opor necessariamente a um animismo também concreto.

Se uma psicologia fosse elaborada nesta perspectiva dinâmica, a *Psicologia Dinâmica*⁸ assim concebida possuiria uma objetividade que nenhuma outra psicologia conseguiu ter. Quanto maior fosse a identidade entre subjetividade e objetividade realizada na consciência do psicólogo, mais objetiva seria a Psicologia Dinâmica teorizada por ele. O desenvolvimento de uma Psicologia Dinâmica poderia ser o primeiro passo na direção do surgimento de uma *Ontologia Dinâmica* que colocaria em pratos limpos (em pratos ‘dinâmicos’) o saber mecanicista e objetivista produzido até aqui pela nossa ciência⁹.

Bibliografia

CHURCHLAND, Paul M.. *Matéria e Consciência: uma introdução contemporânea à Filosofia da Mente*. Ed. rev. São Paulo: UNESP, 2004.

CHURCHLAND, Patricia Smith. *Neurophilosophy: toward a unified science of the Mind-Brain*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.

GRANDINETTI, Daniel. *A Irredutibilidade da Psicologia à Biologia*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2009.

GRANDINETTI, Daniel. *Princípios de Psicologia Dinâmica*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006.

POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.

8. Em meu livro *Princípios de Psicologia Dinâmica*, apresento o esboço completo de uma psicologia que tem como pano de fundo teórico a premissa da identidade entre subjetividade e objetividade.

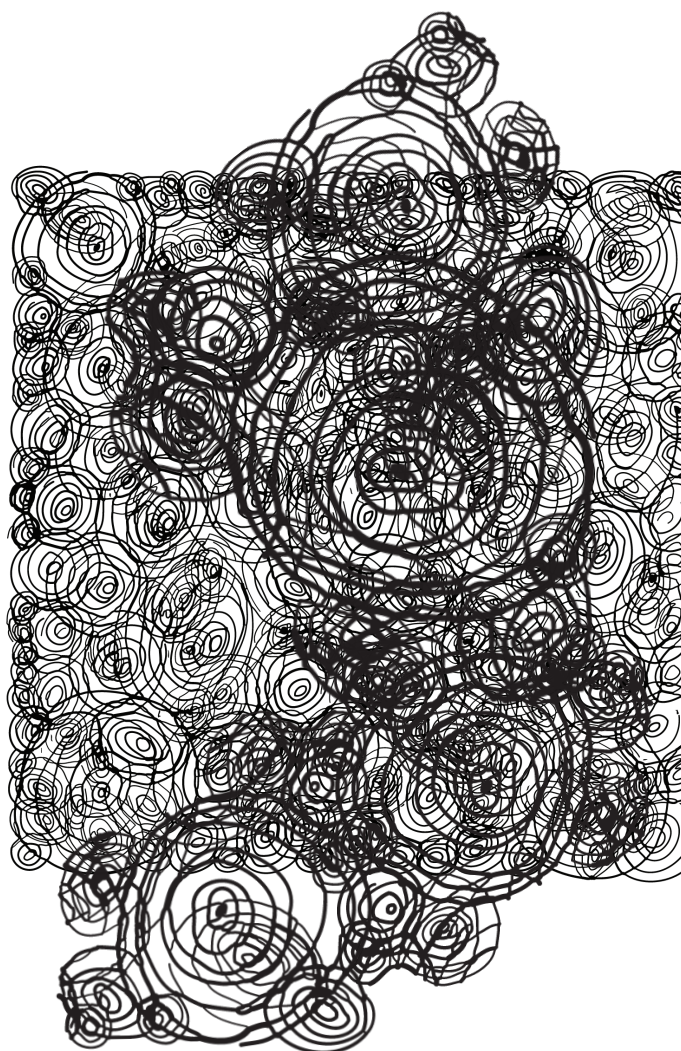
9. Para uma discussão completa sobre meu ponto de vista da relação entre Psicologia e Neurociência, e da irredutibilidade da primeira à segunda, ver meu livro *A Irredutibilidade da Psicologia à Biologia*.

O QUEBRA-CABEÇA E O TECIDO

Gustavo Tanus Cesário de Souza | Letras, UFMG

Caso fosse de seguir visão, em focalização me-tonímica, da cultura até o ponto onde se encontra a coisa, o homem, ali naquele espaço se encontrariam aqueles, uns na suas ações de tecer, outros na de fazer encaixes. E não sendo muito próprio tentar, a partir da motivação em ver sempre algo, decifrando hierarquias, portanto, a considerar que todas estas ações são demasiado idênticas – quase equivalentes – o mais acertado seria afirmar que todos os homens são iguais. Pois que se tal razão não resolve, pelo menos acalenta. No entanto, se considerarmos a ideia de que alguns são mais iguais que outros, aí se entra em campo próprio, mais ligado ao que fugiria à razão, não sendo assim desarrazoada. E mesmo disso que nos convence que todas as verdades são irredutíveis, há como fazer conexão a construir o tecido que mais se aproxima àquilo que, de fato, é tudo o que o homem, ou homens, são? Primeiro viria a ideia de que todas as coisas são possíveis. E sendo assim, em *truncagem* demagógica, como desdizer aquilo que nunca tivera como possibilidade? E isto não se faz. Depois seria crer que somos assim, isto que nos põe diferença, mas nos torna, não iguais, senão semelhantes. Assim, disto que medeia este arranjo, considerando que sempre se é diferente, e, portanto, bem mais coincidentes, aqueles alguns que têm poder e se fiam no ofício de tecer a suas próprias histórias e também a outra, bem que podem fazê-lo por força de algo fora da motivação. Mas certo que sempre fiam. Os outros, que estão dispostos a fazer os encaixes, aproveitam faculdade de percepção e abstração a ligar pontos entre a peça e seu correspondente lacunar. Tal procedimento, caso a peça correspondente ali se insira, traz sempre contentamento, alegria. E se alguma que não corresponde à lacuna se encaixe, e sempre se encaixa, traz mais que alegria, a findar possivelmente em alguma alegoria. Talvez que tal sequência se dê sem reflexão de causa, porque todos sofrem de inconstância e, ao mesmo segundo, são

poetas e homens de ciência, tendamos crer que nunca vêm sem alguma reflexão do processo. Pois que não se diga também que se reflete mais e demais, porque nem toda escalada atinge cumeeira. E lógica, tocando ou não tal altura, magicamente, ainda há, graças!, para serem feitos, do fio o tecido, e do quebra-cabeça, todos os encaixes.



HÁBITO E VIDA EM GILLES DELEUZE - CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PRIMEIROS ESCRITOS DAS DÉCADAS DE 1950 E 60

Bruna Martins Coelho | Filosofia, USP

Resumo: O presente ensaio objetiva retratar, de maneira não sistemática, as referências à noção 'vida' nos primeiros escritos de Deleuze sobre as filosofias de David Hume e de Henri Bergson. Tentamos, ao longo do percurso do texto, colocar de diversas formas a seguinte pergunta, sem tê-la respondido: o que significa pensar a 'vida', nesta primeira fase da obra de Deleuze, como aquilo que se furta ao pensamento representacional? Apontamos, ainda, para a relação entre a vida e o problema do 'hábito'.

Introdução

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmia; nada realmente vivo saiu de suas mãos.
(NIETZSCHE F., *O anticristo*)

Being – we have no idea of it apart from the idea of “living”. How can anything dead “be”?
(NIETZSCHE F., *Will to power*)¹

Uma teoria da vida que não é acompanhada de uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, tais quais, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição: ela não pode senão encarcerar os fatos, de grau ou de força, nos quadros pré-existentes que ela considera como definitivos. Ela obtém assim um simbolismo cômodo, até mesmo necessário, talvez, à ciência positiva, mas não para uma visão direta de seu objeto. De outra parte, uma teoria do conhecimento, que não recoloca a inteligência na evolução geral da vida, não nos ensinará nem como os quadros de conhecimento são constituídos, nem como podemos alargá-los ou ultrapassá-los. (tradução nossa)

A vida, como objeto de interrogação e como conceito, subjaz a filosofia de Gilles Deleuze. Da publicação de sua tese de mestrado intitulada *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza hu-*

mana segundo Hume (1953), à de seu último artigo *Imanência: uma vida*, quarenta e dois anos depois, o assunto é recorrentemente tratado, ainda que de forma fragmentária e pouco evidente. A cada obra ele é modificado ao ligar-se a uma filosofia distinta e a seus conceitos: o Impulso Vital de Bergson, a Vontade de Potência de Nietzsche, o *conatus* de Espinosa, a Individuação de Simondon...

Muito se comentou² sobre a concepção deleuzeana segundo a qual os filósofos são distribuídos em dois eixos da história da filosofia, inimigo e aliado, inclusive sobre seu exagero³. O crivo para distinguir os “filósofos de Estado”, representantes da adversária metafísica ocidental, e os filósofos marginais a esta tradição, é a ideia inspirada em Nietzsche de que “a história do longo erro é a história da representação” (DELEUZE, 1988, p. 385). Não analisaremos esta identificação entre o pensamento representacional e a filosofia do Estado⁴, mas nos referimos a ela a fim de mostrar como a ‘vida’ em sua filosofia é aquilo que escapa à toda e qualquer tentativa de representação. Sobre Nietzsche e Bergson, filósofos cujos pensamentos ressoam na filosofia deleuzeana, Jeanne Delhomme escreve contemporaneamente a Deleuze nos *Estudos Bergsonianos*, que a vida em ambas as filosofias é “a realidade e toda a realidade sem que para isso se imobilize e se espacialize em um todo da realidade”, numa representação. Um e outro reconhecem a origem moral do simbolismo

1. “O ser’ – nós não temos disto outra representação que o fato de ‘viver’. Como o que está morto poderia ‘ser’?” [tradução nossa].

2. Cf. Machado, 1999, p. 17-20.

3. Cf. Hardt, 1996, p. 20-2.

4. Cf. Hardt, 1996, p. 21.

5. É interessante apontar para as influências do método bergsoniano na constituição da filosofia de Deleuze. Por razões diversas, Roberto Machado e Alan Badiou, afirmam, respectivamente, que “não há dúvida de que a grande ambição de Deleuze é realizar, inspirado, sobretudo em Bergson, uma filosofia da multiplicidade” (MACHADO, 1990, p. 12); e que “o método de Deleuze é [...] um método que rejeita o recurso às mediações [...] Ora, o que é um pensamento sem mediação, um pensamento que constrói o seu movimento além de todas as divisões categoriais [...]? É, como Bergson estabeleceu soberanamente, um pensamento intuitivo” (BADIOU, 1997, pp. 44-7).

6. E, no entanto, seremos infiéis ao método: a aceitação de um curto espaço de tempo para a posição do problema que anima nosso percurso coloca-nos a dificuldade de apresentar estes conceitos bergsonianos sem nos perdermos no tempo da ‘intuição’, por um lado, nem, por outro, espacializarmos sua filosofia.

7. “Para as funções mais simples [os homens] sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pesar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível!” (NIETZSCHE, 2007, p. 72, Segunda dissertação, Af. 16). Cf. Hardt, 1996, p. 20-2.

lógico, dos conceitos, atestando ainda, diz, que “a própria moral não é originária, pois é a urgência da vida que explica sua estreiteza e parcialidade” (DELHOMME, 1960, p. 48). Pensar a gênese da linguagem leva-nos a considerar as necessidades vitais, de sobrevivência, que são a fonte das inevitáveis valorações.

Neste ensaio, animam o percurso, mais ou menos evidentes, as seguintes questões: a vida é o conceito na filosofia de Deleuze que se opõe por excelência à imagem do pensamento representacional, desempenhando o paradoxal papel daquilo que escapa à conceitualização porque está em sua gênese? Concluir afirmativamente conduz Deleuze a um fisiologismo? Qual o estatuto do corpo e do hábito? Não pretendemos respondê-las; todo o esforço inacabado é o de colocá-las.

Em *Empirismo e subjetividade* e nos textos de juventude sobre a filosofia de Henri Bergson, a vida é *Impulso Vital*, é a “diferenciação da diferença” um dos três “aspectos do conceito”, ao lado de *duração* e de *memória*, que se distinguem uns dos outros “com precisão” (DELEUZE, 2004a, p. 112). Na filosofia de Bergson, precisão remete ao método da intuição e dele procede, e o trabalho de Deleuze consistiu em compreendê-lo para tornar possível “a determinação da relação entre estas três noções e do progresso que elas implicam” (DELEUZE, 2004c, p. 7). *Impulso Vital*, *duração* e *memória*, têm íntima relação entre eles e a intuição⁵ possibilita apreendê-la. Seguidas as suas regras que, contabilizadas por Deleuze, são três, podemos conhecer de maneira absoluta o imediato, reencontrar o ato vivido. O objeto da filosofia se desenha *pari passu* com o método de sua apreensão⁶. Voltaremos a isto.

Em outro texto do mesmo período, *Instintos e Instituições*, a vida, à primeira vista, não é trabalhada conceitualmente. No entanto, um olhar mais atento revela-nos que ela é o pano de fundo da problemática do artigo. Instinto, um dos termos do título, é ideia contígua à de vivente, e sua acepção corrente é: nos animais, impulso interno que proporciona a inconsciente realização de atos necessários à *conservação da vida* e da espécie. A ‘vida’, pressuposta, portanto, no conceito de instinto, aparece de forma explícita uma só vez (não como um substantivo, mas na terceira pessoa do

verbo ‘viver’): “[...] Como uma tal síntese, que dá à tendência um objeto que convém, a esta, poderia ser inteligente, visto que ela, para ser feita, implica um tempo que o indivíduo não vive e tentativas às quais ele não sobreviveria?” (DELEUZE, 2006, p. 31, itálico nosso). Ainda, a ideia de ‘sobrevivência’ remete ao vivente. Explicitemos mais detalhadamente esse contexto no qual a ‘vida’ é pressuposta, relacionada às ideias de instinto, de sobrevivência, e ao verbo viver.

Deleuze, na esteira de Nietzsche – para quem o homem é um animal doente (sua consciência tendo se desenvolvido em razão do afastamento de seus instintos)⁷ –, concebe que o instinto é tanto mais “perfeito em seu domínio” quanto mais imediata é a síntese entre as tendências e os objetos que as satisfazem. Os instintos traduzem as “urgências do animal”, são tendências lançadas a reações específicas em um organismo. O modo imediato pelo qual se satisfazem deve-se à conexão direta com os objetos – é só a água que mata a sede do animal. A carne está para os carnívoros, como as plantas para os herbívoros. Não há desvio, parada, perturbação, *tentativas*: a satisfação da tendência conserva o indivíduo e a espécie.

Nós, seres humanos, sentimos fome, sede, impulsos agressivos e sexuais... Não os satisfazemos diretamente, mas criamos instituições, mediações: o aperitivo para abrir o apetite, a hora do almoço, a hora da janta, o pão tornado signo da injustiça social, a guerra, o casamento. É a inteligência o que torna possível esta criação, o fato de darmos a uma tendência um objeto conveniente, e, no entanto, já dissemos que ela, segundo Deleuze, implicaria **“um tempo que o indivíduo não vive e tentativas às quais ele não sobreviveria”** (DELEUZE, 2006, p. 31; negrito nosso). Mas sobrevivemos. O filósofo extrai, então, a conclusão: “o homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é um animal em vias de despojar-se da espécie” (DELEUZE, *Instintos e instituições*, 2006, p. 31). Como se a inteligência fosse tão bem sucedida em suas operações a ponto de tornar possível nos despojarmos do animal em nós, como se nossas tentativas não acarretassem erros, fossem acertadas, aparecendo o homem como “o termo de uma série biológica” (DELHOMME, 1960, p. 11). Reencontramos neste texto em que Henri Bergson não é sequer citado, uma concepção de vida bastante

próxima à sua, como mostraremos a seguir.

A primeira aparição do conceito 'vida', dissemos, ocorre nos primeiros escritos do filósofo dedicados ao estudo de David Hume e Henri Bergson. Em *Empirismo e subjetividade*, ele diz:

"[...] a origem [do mundo] [...] é tanto matéria e vida quanto espírito: ela é indiferente às oposições, para além do bem e do mal. Cada uma das visões que incide sobre ela tem apenas a função de fazer-nos ultrapassar as outras visões, igualmente possíveis, lembrando-nos que se trata de analogias sempre parciais. Sob certos aspectos, a finalidade é até mesmo um impulso vital, mais do que o projeto, o desígnio de uma inteligência infinita" (DELEUZE, 2001, p. 83).

O contexto desta afirmação de caráter notadamente bergsoniano (o par 'matéria' e 'vida' e o conceito de 'impulso vital') é o quarto capítulo de sua tese. Nele, Deleuze apresenta as críticas feitas por Hume às provas da existência de Deus cujo fundamento reside tanto no recurso à analogia, quanto à causalidade, dedicando-se, sobretudo, ao exame desta última. Ao servirem-se do princípio de causalidade, as religiões teístas fazem dele um "falso uso": provam a existência da causa pelo seu efeito, de Deus pelo Mundo. Argumentam que o Mundo ou a Natureza, por que é ordenado e bom, deve ter uma causa ordenadora e boa, enaltecendo "desmesuradamente o efeito, negando totalmente a desordem, a presença e a intensidade do mal" (DELEUZE, 2001, p. 79). Fazem da *causalidade*, ainda, um uso "ilegítimo e fictício" ao forjarem por meio deste princípio explicações para os milagres, eventos únicos e singulares. A validade deste princípio só é assegurada quando restrito àquilo que é objeto de conhecimento para o entendimento humano – e, para Hume, "[...] só há objeto físico e de repetição no mundo" (DELEUZE, 2001, p. 79). Os milagres são de impossível 'explicação', carecem do fundamento do *hábito*, das diversas repetições de casos. Neles se *acredita*, creditados que são à vontade de Deus: são 'matéria de fé' e não *objeto* de conhecimento. A *crença* no testemunho do profeta resulta da imaginação solta a refletir paixões, a forjar ficções. Se o situarmos no "mundo do conhecimento, o milagre lhe é submetido: a evidência obtida pelo testemunho, dado que este apela a uma experiência, devém por

isso mesmo uma probabilidade a ser introduzida em um cálculo como um dos termos de uma subtração que tem, como outro termo, a evidência contrária" (DELEUZE, 2001, p. 80). A filosofia, diz Deleuze "culmina aqui em uma luta prática contra a superstição. E, no outro polo, as regras corretivas, que tornam possível um conhecimento verdadeiro, dando-lhe critérios e leis de exercício, não agem sem expulsar do domínio assim definido todo uso fictício da causalidade, a começar pela religião" (DELEUZE, 2001, p. 81).

É neste ponto da discussão que o conceito de vida será introduzido. Deus não é a causa do Mundo: a utilização do princípio de causalidade próprio ao entendimento humano, e marca de sua finitude, para explicar retrospectivamente a existência de Deus e dos milagres é ilegítimo. Não podemos conhecê-los. E, *não obstante*, neles cremos, isto é, "no que há de mais contrário ao costume e a experiência" (DELEUZE, 2001, p. 81). Há uma reviravolta no pensamento de Hume, solucionada por seus estudiosos por meio do recurso a sua ironia às "necessárias precauções" (DELEUZE, 2001, p. 81). Deleuze discorda desta interpretação, e para propor outra solução ele recorre a Bergson, passando por Kant.

Somos levados a pensar em Deus, isto que é *incognoscível*, porque experimentamos o "acordo original dos princípios da natureza humana com a própria Natureza" (DELEUZE, 2001, p. 82). Os princípios intelectuais de que dispomos para pensar o Mundo como uma totalidade existente independentemente de nós, descobrimos-lhe as leis (o que não deixa de ser uma *ficção*), assim como o modo como são associadas nossas ideias, harmonizam-se com a ordem de aparição dos fenômenos. Isto é um fato, o fato "que dá ao empirismo uma verdadeira metafísica" (DELEUZE, 2001, p. 123)⁸. Fazemos previsões, cálculos. Constituímos um leque de operações para conhecer e para julgar o conhecido: regras corretivas. Inserimos nosso corpo no mundo – Deleuze insistirá que "o conhecimento não é o mais importante para o empirismo, mas apenas o meio para uma atividade prática" (DELEUZE, 2001, p. 121). Nossa ação é tanto melhor sucedida quanto maior a ciência, a aplicação do intelecto humano, possibilitada pelo acordo entre duas séries, a das minhas percepções do Mundo ou da Natureza e a de minhas ideias. É

8. Não desenvolveremos esta ideia que nos parece devedora do seguinte problema: Se, em Kant, a harmonia dos fenômenos com a ordem das ideias é explicada pela remissão a um sujeito transcendental, cuja intuição e cujas categorias do entendimento forneceriam as condições formais para a apresentação de todo objeto, havendo uma *relatividade* dos fenômenos em relação ao sujeito de conhecimento, em Hume, porque não há nem um sujeito substancial, nem subjetividade transcendental, mas, ao contrário, o sujeito é *processo*, esta harmonia não fundada em uma racionalidade (subjetiva ou transcendental) nem por isso é **acidental**, como quis Kant, criticando-o. A filosofia humeana caracteriza-se, segundo Deleuze, por um dualismo: de um lado, o dado ou a experiência, compreendido como a coleção de ideias **atomizadas** ou como os termos de uma relação que são exteriores um ao outro; de outro, a subjetividade, surgida no ultrapassamento desta coleção de ideias a partir do estabelecimento de relações entre as ideias, de associações – segundo os princípios de contiguidade, semelhança e causalidade – **exteriores** aos termos ligados (às ideias associadas). As ideias, de um lado, e as relações que são idênticas à subjetividade, de outro; e a relação que conecta estas séries caracteriza-se pela exterioridade, embora vivamos um acordo entre elas. Kant criticará Hume justamente por isso: o acordo entre estas duas séries exteriores uma a outra, acordo que é

um **fato** que possibilita ao homem fazer ciência e viver em sociedade - duas totalidades reguladas por leis -, seria fruto do *acaso* e não só as representações não obedeceriam a nenhuma regularidade, como o homem estaria impossibilitado de dar regras aos fenômenos. Em Kant, diz Deleuze, “as relações [entre as ideias] dependem da natureza das coisas no sentido de que, como fenômenos, as coisas supõem uma síntese cuja fonte é a mesma que a das relações” (DELEUZE, 2001, p. 125); isto é, as categorias segundo as quais operamos ao ligar ideias já incidem sobre o diverso da intuição lhe dando a forma de objeto. A imaginação é produtiva, transcendental. Em Hume, nada ultrapassa a imaginação, nem nada é transcendental. Deve haver, então, uma finalidade para este acordo.

9. Os mesmos princípios que operam no sistema do entendimento são aqueles a partir dos quais as ideias são associadas na moral. Conhecimento teórico ou especulativo e vida cotidiana, prática, fazem parte de um e mesmo campo, o da experiência, e são “calcados em um único modelo de regulação e constituição” (STIVAL, 2007, p. 4). A *necessidade* que acompanha toda a relação de causalidade não é uma conclusão a qual tenha chegado o entendimento por raciocínios *a priori*, mas um sentimento nascido da união uniforme entre os fenômenos da natureza, que estará da mesma forma presente na união uniforme entre os motivos e as ações: “[...] há somente

neste contexto que Deleuze introduz a noção de ‘vida’ e de ‘impulso vital’.

“Trata-se do problema da finalidade”, Deleuze diz e pergunta: “qual é o acordo que há entre a coleção de ideias e a associação de ideias, entre a regra da Natureza e a regra das representações, entre a regra da reprodução dos fenômenos na Natureza e a regra da reprodução das representações no espírito?” (DELEUZE, 2001, p. 123). **O porquê deste acordo entre a ordem de nossas ideias e o curso do mundo, a determinação de sua origem ou causa, não pode ser conhecido: é melhor pensá-lo como “matéria e vida” e “espírito”, a concebê-lo como “o desígnio de uma inteligência infinita”.** “A finalidade é até mesmo um impulso vital”. O homem seria impossível sem este acordo: a subjetividade, em nada assentada na noção de alma, define-se em Hume, para Deleuze, pela normatividade: ela é o instante no qual, das repetições do mundo físico e moral, dos fenômenos e do comportamento, do *hábito*, são extraídas regras para a ciência e para sociedade⁹. O “sujeito é normativo: ele cria normas ou regras gerais (DELEUZE, 2001, p. 94)”. Deleuze, diz, Anne Sauvagnargues,

“propõe uma filosofia do sujeito que pare de se apoiar sobre uma distinção prévia entre o homem e o animal, e se esforce em atingir os movimentos reais de individuações e subjetivações, segundo o programa de uma lógica geral: no lugar de partir de entidades constituídas, de indivíduos formados como unidades pré-existent, se interessar pelos movimentos de constituição real dos quais eles emergem” (SAUVAGNARGUES, 2005).

Poderemos *esboçar* uma primeira compreensão acerca do significado desta *finalidade* do acordo entre a Natureza e a natureza humana a partir do qual a *subjetividade* se constitui, expondo brevemente os conceitos bergsonianos de ‘impulso vital’, *duração* e *memória*, os “três aspectos do conceito” de que inicialmente falamos. O que significa pensar a origem do Mundo referindo-se à matéria e à vida e ao impulso vital?

No ensaio *Introdução à metafísica*, de 1903, Bergson define as tarefas da filosofia e da ciência e distingue seus métodos, abrindo por meio de tal distinção em ambos os domínios a via para o absoluto no conhecimento. A filosofia como metafísica

é a “ciência que pretende dispensar os símbolos” (BERGSON, 1984, p. 15) por reconhecer sua origem na urgência da vida: falar “é tão natural ao homem [...] quanto andar”, dizia Bergson (BERGSON, 1974, p. 145). A fim de livrar-se do pragmatismo inerente à linguagem para então abarcar a dinâmica do ser, marcada pela diferença e fundada pelo movimento (HARDT, 1996, p. 27), a metafísica visa coincidir com o objeto, vê-lo de dentro em sua simplicidade. Isto “é sinônimo de perfeição” (BERGSON, 1984, p. 14).

O pensamento, operando por símbolos, não apreende senão a comunidade da coisa considerada e de todas as outras: para uma ação semelhante à outra realizada no passado será utilizado o mesmo nome, estabelecido por convenção, e também sempre que determinada propriedade de uma coisa suscitar a lembrança de outra semelhante já vista. É este o papel dos conceitos, cuja associação obedece a uma ordenação espacial. A semelhança é, pois, “uma propriedade do objeto” (BERGSON, 1984, p. 17) e tudo o que é vivo é capaz de reconhecê-la no ato de generalizar. Diz Bergson, “mesmo todo órgão, todo tecido do ser vivo, generaliza, isto é, classifica, pois sabe recolher no meio onde vive, das substâncias ou objetos os mais diversos, as partes ou elementos que poderão satisfazer a determinadas necessidades suas, negligenciando o resto” (BERGSON, 1974, p. 129). E porque o homem é o único animal em que “abstração e generalização são [...] pensadas” (BERGSON, 1974, p. 129), ao invés de vividas – afastados que estamos de nossos instintos –, a metafísica deve exercer-se para além da utilitária fixidez das categorias e conceitos com a qual opera. Se o pensamento naturalmente “vai dos conceitos às coisas e não das coisas aos conceitos”, coloca-se como tarefa inverter sua “marcha habitual” (BERGSON, 1984, p. 32). Ir das coisas aos conceitos, deixar de submetê-las, é este o esforço característico do método intuitivo, aquilo pelo qual a filosofia torna-se possível; caso contrário, “todo conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado pelas vantagens que podemos tirar delas” (BERGSON, 1984, pp. 24-5). A filosofia opõe-se à utilidade.

Bergson, diz o filósofo Jacques Chevalier, “soube libertar a filosofia da servidão do vocabulário. Ele quer ver as coisas neles mesmas, *por detrás dos signos que as representam*” (CHEVALIER,

1926, p. 56; itálico e tradução nossos). Já antecipamos que Bergson, como Nietzsche, mas com um problema diferente¹⁰ a resolver, é crítico do pensamento representativo. Um método libertador é necessário: “[...] um absoluto só poderia ser dado numa *intuição* [...] Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível” (BERGSON, 1984, p. 14). Não pretendemos explorar os procedimentos e etapas deste método, nem as ressonâncias em sua obra, mas expor a ideia de que se ele é requerido pelo pensamento para que, no exercício contra si próprio, o pensamento se torne filosofia, é porque este convém *por natureza* a outro domínio, a saber: a ciência.

A *gênese da inteligência é descrita por Bergson como parte do movimento da evolução da vida*: ela dá ao homem as condições de pensar e de dominar a matéria, “de assegurar a inserção perfeita de seu corpo em seu meio, a se representar as relações de coisas exteriores entre elas” (BERGSON, 1921b, p. i). A *realidade, puro fluxo qualitativo ou mudança de natureza*, é por ela analisada, fragmentada, decomposta; o *dever* é imobilizado em estados, mediante a homogeneidade das unidades do espaço geométrico. Seja para deslocar um móvel, seja na fabricação de algo, é do modelo espacial de partes justapostas que se serve a inteligência voltada para aclarar e preparar nosso agir sobre as coisas, constituindo “pontos de apoio para a prática”. É “a fixidez que nossa inteligência busca; ela se pergunta onde o móvel está, onde o móvel estará, onde o móvel passa” (BERGSON, 1974, p. 103). Não é por outra razão, porque “procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, de outro” (BERGSON, 1984, p. 31), que *lhe escapam o movimento e a diferença*. Fazemos ciência, calculamos o movimento a partir de ‘instantes e estados’ forjados – interrompemos o tempo, o medimos com o espaço, criamos máquinas e utensílios. A inteligência voltada para o útil e para o cômodo assegura com tamanho sucesso a inserção do homem em seu meio tanto que, em *A evolução criadora*, Bergson diz que “as formigas são as senhoras do subsolo da terra, como o homem é o senhor do solo”, explicando:

“Devemos entender por sucesso, quando se tratar do ser vivo, uma aptidão para se desenvolver

nos ambientes mais diversos, através da maior variedade possível de obstáculos, de modo a abranger a mais vasta extensão possível de terreno. Uma espécie que reivindique todo o planeta por domínio será uma espécie dominadora e, por conseguinte, superior” (BERGSON, 1984a, p. 175).

Reencontramos aqui ideia semelhante à de *Instintos e instituições*: o homem, inteligente quanto distante dos instintos, está em vias de despojar-se da espécie. Ocupa por meio de seus artifícios, o topo da linha evolutiva.

O objetivo apresentado no início do texto era esboçar em linhas gerais o recurso deleuzeano ao conceito de *impulso vital*, evocado na análise da obra de Hume para *pensarmos* o problema do acordo entre a ordem de nossas ideias e a ordem dos fenômenos no mundo. *Em seu coração está a questão do hábito*. Veremos. Dissemos, ainda, que conhecendo utilitariamente a matéria “deixamos escapar do real o que é sua própria essência” (BERGSON, 1984, p. 31), donde se segue a necessidade de um método cuja função seja liberar a inteligência dos falsos problemas que se coloca, permitindo a irrupção do objeto próprio à filosofia. Instalados na realidade móvel apreenderemos o que nos é imediato, a nossa *duração*, posteriormente articulada aos conceitos ‘memória’ e ‘*impulso vital*’.

Equivocados foram, constatou Bergson, os empiristas e os racionalistas ao examinarem a subjetividade. Ambos foram vítimas da ilusão de que a análise intelectual pode através de símbolos fornecer-nos a realidade, “reconstituir a coisa”: os primeiros, tendo dissolvido o ‘eu’ em “sensações, sentimentos, representações” (BERGSON, 1984, p. 19), concebem-no como a sucessão ou o enfileiramento de estados psicológicos; os segundos, partindo também dos fragmentos ou estados psicológicos, “reduzem a subjetividade à unidade formal de um recipiente” (DELHOMME, 1949, p. 157). Bergson quer descobrir o objeto absolutamente próximo nós, aquilo que nos é mais íntimo e, por isso, simples. Colocando-nos, pela intuição, no tempo, encontramos-lo: é a duração vivida e experimentada pela consciência de cada indivíduo. Ela é o oposto do tempo abstrato e mecânico de que se serve a ciência. Segundo Polain, enquanto “dado imediato da consciência, a duração é [...]”

um tipo de *necessidade* como há somente um tipo de causa” e a “distinção corrente entre a necessidade moral e a necessidade física é sem fundamento na natureza” (HUME, 1946, p. 258). Podemos falar em uma uniformidade, em um curso geral das ações humanas, se partimos da consideração de que existem “características comuns a todos os homens” (HUME, 1946, p. 512) como a generosidade para com os seus próximos e o desejo pela propriedade, de forma que, considerando a situação de um indivíduo, seus motivos e seu caráter, sejamos capazes de determinar sua ação. O que acabamos de dizer é uma fantasia do entendimento; e assim como a *necessidade* que regula o Mundo físico não é senão para nós, visto que nunca descobrimos os poderes secretos das coisas, mas as associamos na imaginação por um movimento que é exterior aos termos associados, a necessidade no mundo da prática é uma ficção; mas uma ficção necessária.

10. Cf. Delhomme, 1960, p. 48.

um caso particular de história tal como a encontramos no nível das existências humanas individuais” (POLAIN, p. 11).

Quanto mais frouxa nossa *atenção à vida*, às necessidades de nutrição, conservação e de reprodução (quanto mais satisfeitas, portanto, nossas tendências), mais lembramo-nos dos múltiplos eus de nossa infância e juventude, das ininterruptas escolhas constitutivas de nossa personalidade, de nossa *duração*. As lembranças instalam-nos nessa virtualidade de pessoas diversas que fomos e somos. Que somos, pois o passado não deixa de ser: ele é plenamente. O Virtual é a pura recordação, é a Memória como a totalidade de lembranças que investiriam todas o presente, não fosse a necessária atenção à vida.

“Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente não é; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele É, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si [...] No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele ‘era’ e, do passado, é preciso dizer que ele ‘é’, que ele é eternamente, o tempo todo” (DELEUZE, 2004c, p. 42).

Dito de outro modo, o passado está todo inteiro contido e contraído neste presente da minha pessoa orientada para a ação. Às percepções presentes misturam-se lembranças que possibilitam atos certos, pois, assim como a percepção retém das coisas o que lhe pode ser útil (pelo processo de generalização), a utilidade também seleciona lembranças candidatas a investir a percepção em função da ação. “Nossa memória escolhe uma após a outra as diversas imagens análogas que ela lança na direção da percepção nova” (BERGSON, 1921b). Mas, relaxado das obrigações de meu corpo, satisfeitas as mais imediatas tendências (pelas instituições), posso viver minha duração de forma dilatada. Instalo-me neste Virtual de múltiplos eus que fui e sou, do élan que, por meio da *matéria que lhe resistiu, atualizou-se*. A passagem do

virtual ao atual é sempre criação, tudo o que é no presente não estava contido como possibilidade ontem: não há pré-formismo.

É importante operar a seguinte distinção: se a duração se nos oferece no tempo, a matéria no espaço. *Se o tempo é diferença qualitativa, o espaço é repetição*. A duração procede por dissociação e desdobramento, do virtual ao atual, a partir da atualização (criadora) na matéria que é o corpo. Os ‘momentos’, inextensos, englobam uns aos outros em sua diferença, isto é, a duração difere qualitativamente de si mesma por um processo interno, ela independe da alteridade para diferir. O “que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si. O que difere de si tornou-se ele próprio uma coisa, uma substância” (DELEUZE, 2004a, p. 103). O interesse de Deleuze por Bergson deve-se à possibilidade que ele lhe fornece de pensar o Ser como Diferença de si em relação a si, como mudança sem coisa (Ser) que mude, como “devir não do ser”, mas como tempo heterogêneo (DELHOMME, 1960, p. 49). Deleuze diz: “a diferenciação é o poder do que é simples, indivisível, do que dura. Aqui é que vemos sob qual aspecto a própria duração é um *impulso vital*” (DELEUZE, 2004b, p. 133).

A duração é Impulso Vital, é diferenciação de si em relação a si, movimento no tempo ou é o próprio tempo que, por dicotomias, atravessa a matéria. O Impulso Vital é, em Bergson, a “imensa força de criação que cria as formas ‘do interior’, que *utiliza, explora* as ‘circunstâncias exteriores’, materiais. Uno, Virtual anterior à sua atualização na matéria, ele é o movimento criador dos seres vivos em suas singularidades e das espécies como *tendências*¹¹. A vida divide-se tal como a granada e seus estilhaços. Da potência inicial, unidade explosiva, podemos apreender sempre bifurcações, séries, em cada qual algo da raiz comum que as gerou permanece. “A essência da energia criadora, com efeito, é desenvolver-se em forma de feixe e de suscitar, pelo fato único de sua expansão, criações em direções divergentes. Uma tendência vital se desenvolve, segundo Bergson, por via de dicotomia” (POLAIN, p. 36).

“Assim, quando a vida divide-se em planta e em animal, quando o animal divide-se em instinto e inteligência, cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob certo aspecto, como uma

11. Este conceito já estava presente em *Instintos e Instituições*, com sentido semelhante, embora não houvesse referência nominal a Bergson.

nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua origem indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais” (DELEUZE, 2004c, p. 75).

Se tentarmos situá-la em termos ontológicos tradicionais, como propõe Michael Hardt, a noção de Virtual é o puro ser, o simples, o ser em si mesmo que é transcendental, pois é o infinito anterior à sua atualização em coisas finitas, próprias ao mundo sensível, físico. A matéria é o obstáculo a ser contornado pela vida, e, ao fazê-lo, o impulso vital torna-se múltiplas *durações*. No homem, este processo ou diferença de si a si, esta vivência e memória de múltiplos eus, assim como a memória da espécie é consciente. Dotado de inteligência, a contrapartida vantajosa do afastamento dos instintos, o homem reivindica para si o domínio de todo o mundo.

Começamos e terminamos o texto com o seguinte problema: Deleuze recorria ao Impulso Vital para pensar o acordo constatado por Hume. Do que até agora foi dito, se concebermos o homem em seu estado *natural* ou *animal*, nele predominam as tendências à conservação, à nutrição e à reprodução, imutáveis e indestrutíveis apesar do desenvolvimento da inteligência. Nós, viventes, nos alimentamos do vivente. O instinto desempenha um papel fundamental: ele conhece “imediatamente, por simpatia, as operações vitais” e a matéria, de sorte que é impossível exteriorizá-lo em conhecimento ‘racional’. Incapaz de se descolar de seu objeto, diz Delhomme, “acorrentado nele, o instinto conhece sempre as mesmas coisas”: *ele faz repetir*, amparado pela percepção generalizante.

Ainda no plano daquilo que é natureza no homem, a inteligência fabricadora é sua herança específica. Função *individual*, ela cria soluções egoístas, é perfeitamente adequada à sociabilização do homem em diminutas sociedades. Mas, adverte Polain, “a inteligência que tinha sido formada pela natureza para favorecer a vida individual e a vida dos grupos fechados em sua adaptação recíproca, se dilatando por seu esforço

próprio, tomou um desenvolvimento imprevisível [...] Ela tornou possível sociedades muito vastas.” Pois o homem não é apenas condenado à luta, à guerra; ele separa-se do bestial. Toda a questão de *Empirismo e subjetividade* era saber como isto é possível, como se constitui a subjetividade, o ultrapassamento desta condição. Deleuze respondia pela remissão ao duplo movimento de ultrapassamento do dado, aos atos cognoscitivos e aos atos morais. O sujeito caracteriza-se pela normatividade: ele faz ciência, inventa as totalidades da natureza (ideia de Mundo) e da sociedade (instituições). Assim, satisfaz seus instintos. O homem é uma “*espécie inventiva*, o artifício é ainda natureza [...] Como diria Bergson, os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos. A natureza só atinge seus *fins* por meio da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição” (DELEUZE, 2001).

A subjetividade é produto dos hábitos associativos, é o momento em que das repetições, por uma síntese do tempo, são extraídas normas para a ação futura, acompanhadas pela expectativa de que o que se repetiu no passado será realizado no futuro, se conhecida sua causa. O hábito é o princípio não apenas de todo o conhecimento possível sobre o mundo, como do advento da sociedade. Tendo vivido sucessivas repetições dos fenômenos, os esperamos em sua regularidade, criadas as leis e forjadas totalidades (o Mundo e a Sociedade). A diferença entre o homem e o animal não é essencial; o homem não se define pela razão: ele devém racional ao ultrapassar o hábito e extrair leis.

“falar do sujeito é falar de uma duração, de um costume, de um hábito, de uma expectativa. A expectativa é hábito, o hábito é uma expectativa: essas duas determinações, **a pressão do passado e o impulso em direção ao porvir**, são os dois aspectos de um mesmo dinamismo fundamental, presente no centro da filosofia de Hume. **E não é necessário forçar os textos para encontrar no hábito-expectativa a maior parte das características de uma duração, de uma memória bergsoniana**” (DELEUZE, 2001; negritos nossos).

Bibliografia

BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BERGSON, H. A evolução criadora. *Os Pensadores*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984a, pp. 155-205.

BERGSON, H. Introdução à metafísica. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984b, pp. 13-39.

BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1921a.

BERGSON, H. *Matière et Mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1921b.

BERGSON, H. O pensamento e o movente. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

CHEVALIER, J. *Henri Bergson*. Paris: Librairie Plon, 1926.

DELEUZE, G. A concepção da diferença em Bergson. In: *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004a, pp. 95-123.

DELEUZE, G. Bergson. In: *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004b, pp. 125-139.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004c.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2001.

DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

DELEUZE, G. Instintos e instituições. In: D. LAPOUJADE, *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 29-32.

DELHOMME, J. Durée et vie chez Bergson. In: *Les études bergsoniennes* - Vol. 2. Paris: Éditions Albin Michel, 1949, pp. 131-191.

DELHOMME, J. Nietzsche et Bergson. *Les études bergsoniennes - Bergson et l'histoire de la philosophie* - Vol. 5, pp. 39-62, 1960.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HUME, D. *Traité de la nature humaine*. Paris: Aubier, 1946.

MACHADO, R. Deleuze e a filosofia. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. *Will to power*. New York: Vintage Books Edition, 1968.

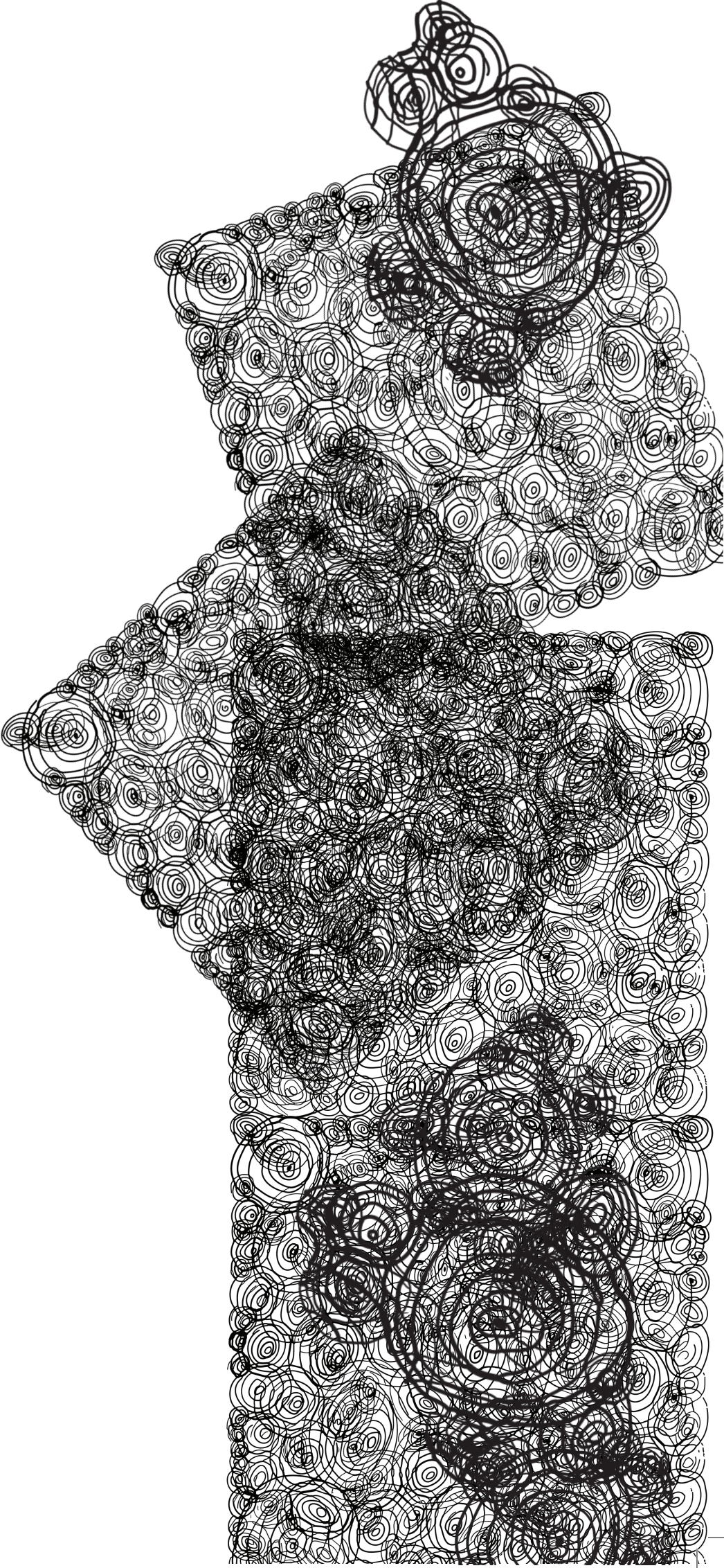
PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

POLAIN, R. Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire? *Les Études Bergsoniennes: Bergson et l'histoire* - V. IV, 9-40, s/d.

SAUVAGNARGUES, A. Deleuze. De l'animal à l'art. In: F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES, P. MARRATI, *La philosophie de Deleuze*. Paris: Quadrige, PUF, 2005, pp. 125-227.

STIVAL, M. *Hábito e expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume*. São Paulo: Tese de mestrado defendida junto ao departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2007.





THOMAS HOBBS - UM DISCURSO DAS LEIS¹

(A DISCOURSE OF LAWS, 1620)

Luiz Henrique Monzani | Filosofia, Unicamp

¹A primeira publicação deste ensaio encontra-se em um livro intitulado *Horae Subsecivae: Observations and Discourses* em 1620. Ele é composto no total de doze ensaios e quatro discursos. Desde sua publicação até o começo do século XX a autoria foi controversa, perpassando os membros da família Cavendish (família a qual Hobbes trabalhava como tutor), Francis Bacon, entre outros. Nas últimas décadas, um programa de computador foi desenvolvido para tentar provar a autoria de textos cujo autor é desconhecido, baseado em um método chamado “análise estatística de palavras escritas” que procura padrões de escritas nesses textos e os comparam com textos de autores para tentar identificar o mesmo padrão. Foi com esse método que se chegou à conclusão de que dentre os quatro discursos presentes no *Horae Subsecivae*, três deles são, sem dúvida, da autoria de Hobbes. O quarto discurso e os ensaios ainda permanecem sem autoria definida. Para obter mais informações sobre o funcionamento do método empregado para a confirmação da autoria e sobre as diferentes opiniões que surgiram ao longo dos séculos acerca deste texto, recomenda-se a leitura da edição *Three Discourses – A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, que serviu também como texto base para a presente tradução. Todas as citações que Hobbes faz ao longo do discurso foram também traduzidas dessa edição.

Esta tradução foi cotejada com a espanhola, *Sobre las leyes*, presente no volume *Discursos Histórico-Políticos*, Buenos Aires: Gorla, 2006, feita por Andrés di Leo Razuk. Reproduzimos todas as notas que a edição inglesa fornece, salvo aquelas em que são colocados apenas sinônimos para certos termos para melhor entendimento do leitor moderno de língua inglesa.

Este texto foi escolhido porque não existe, ainda, nenhuma tradução dos primeiros trabalhos de Hobbes (incluindo este) publicada no Brasil. Deixamos como notas de rodapé as variações encontradas na versão espanhola quando achamos que poderiam ser do interesse do leitor, ou quando achamos que era necessário avisar qual o termo usado por Hobbes no original. Pretendemos, sempre que possível, ser fiel à letra de Hobbes, assim, tentamos evitar ao máximo qualquer interpretação em nossa tradução.

Gostaríamos, também, de deixar nossos sinceros agradecimentos ao prof. Roberto Romano que gentilmente leu a primeira versão desta tradução e me ajudou com suas sugestões.

A natureza de todos os tipos de Leis – sejam elas sobre Deus e religião e, portanto, refiram-se às Leis divinas, ou concernentes à sociedade e à convivência², e meramente humanas, é propriamente essa, ser a regra reta e perfeita de aplicação em qualquer lugar, onde certo e errado são discerníveis e distintos um do outro. Regra cujo conhecimento e prática traga um duplo benefício: o público, que é o bem geral e o governo do estado, e o privado, que consiste na vida quieta e pacífica de todos em particular. Então, a verdadeira finalidade de todas as Leis é a de ordenar e estabelecer a ordem e o governo entre nós; a jurisdição à qual somos preferivelmente inclinados a obedecer, mais do que a discutir; ser – como foram – o príncipe que devemos servir, os capitães que devemos seguir, a regra pela qual todas as ações de nossa vida são harmonizadas e dispostas. As leis são o baluarte e a defesa do povo, para deixá-lo em segurança e paz e não permitir que algo injusto seja feito contra ele. Que, pelas Leis, os homens possam ser feitos bons e felizes. A punição dos seus ofensores deve parecer proceder de uma necessidade forçada, não de uma vontade voluntária; e pelo exemplo de punir alguém, outros possam ser feitos melhores; pelo medo e horror das punições, a audácia dos homens possa ser represada e sua incôncência e paz protegidas da força e da opressão.

Se os homens não forem limitados por certas regras, tão confuso seria governar que as diferenças entre certo e errado, justo e ilegal, nunca poderiam ser distintas, e isso causaria tal distração no povo e resultaria numa quebra na convivência e no comércio entre os homens, que todo o certo seria pervertido pelo poder e toda a honestidade dominada pela grandeza. Assim sendo, a administração igualitária da Justiça é o verdadeiro nó que nos amarra na unidade e na paz, e dispersa todo tipo de ação violenta e injusta que, de outra maneira, a liberdade poderia insinuar, preservando todo homem em seu direito, e impedindo outros que, ao pensar que suas ações poderiam passar com impunidade, não iriam medir seus modos pela regra do *aequum* e do *justum*³, mas pela medida do seu próprio benefício e de suas afecções, os quais, não sendo circunscritos por limites razoáveis, tornar-se-iam invisíveis à sua razão. Em qualquer lugar, quando os homens crêem que a justiça tem um poder predominante, eles são dissuadidos de

proceder naqueles atos que, de outro modo, suas próprias vontades e inclinações lhes dariam razão para efetuar.

Platão afirma que a necessidade de leis é tão grande e absoluta que os homens, de outro jeito, não poderiam ser distintos de criaturas irracionais. Nenhum homem naturalmente tem tão grande capacidade para saber todas as necessidades e eventualidades requeridas para um bem comum. Ainda que um homem pudesse supor em outro tão perfeito conhecimento, esse homem que pudesse ou fizesse todo o bem por ele conhecido não seria encontrado. Mesmo que uma utopia dos homens supusesse que não, a necessidade de leis é absoluta⁴. Mas, onde as afecções e os costumes dos homens são depravados, e ensejam desejos rebeldes e imoderados, aí as leis são tão necessárias que Heráclito disse “Uma cidade precisa preferencialmente defender suas leis a seus fortes”⁵ porque sem leis nenhum povo pode subsistir; sem defesas, é possível que eles o façam. Concordando com a observação de Demóstenes, o qual supôs que as leis eram a alma da nação, pois, da mesma forma como um corpo sem alma não subsiste, um Povo sem a devida administração das leis declina completamente, tome-se o povo, tal como é, comumente misto do bom e do pior tipo de homem, mais que isso, mesclado em maior grau de má que de boa composição, e irá aparecer, evidentemente, que as leis são tão absolutamente necessárias para restringir a enfermidade quanto para confirmar a saúde, para criar harmonia e união em nossa convivência civil. Para fazer tal distinção entre os lícitos e os exorbitantes desejos, para as afeições ilícitas não serem coloridas com boas aparências⁶, não pode ser negado que as leis são os únicos tendões para manter as pessoas juntas; elas não são meramente úteis, mas necessárias⁷.

No exercício e execução das leis, tal moderação deve ser sempre mantida, para que ela possa parecer ser usada como um remédio preventivo, mais como um exemplo para alertar os demais, para que não caíam em semelhantes perigos, do que um desejo de afligir ou tornar miserável qualquer indivíduo. Por esse motivo, a conclusão de Tácito é notável:

*Pauca admodum vi tractata, quo ceteris quies esset.*⁸

Isso é necessário em toda república para cortar

2. Hobbes usa o termo ‘conversation’. Segundo a edição inglesa, ele significa: ação de viver ou estar em um local com uma pessoa ou entre pessoas, ou ainda maneira do homem se conduzir no mundo ou na sociedade; comportamento, modo ou curso da vida.

3. Hobbes diz aqui “o bom e o justo” e usa as formas neutras do Latim significando o bom, ou ainda o direito ou igualitário, respectivamente. [Nota da edição em língua inglesa].

4. Essas ideias já estão em Platão, *Leis*, 875^a. [Nota da edição em língua inglesa].

5. A citação é derivada de Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos*, ix, 2, que disse: “O povo deve lutar por suas leis como por suas muralhas”. [Nota da edição em língua inglesa].

6. A edição espanhola traduz “colored with good appearances” como “presentarse com ropajes de inocência...”

7. Essa tripla imagem das leis como tendões fixando junto o corpo político pode ser emprestada de um eclesiástico anterior – Sir John Fortescue, *De Laudibus Legum Anglie*, ou ainda de uma fonte mais antiga. A conexão aqui seria mais evidente se S. B. Chrimes, o editor e tradutor da melhor edição de *De Laudibus* tivesse escolhido traduzir *nervus* do latim como ‘tendões (sinews)’ ao invés de ‘nervos (nerves)’. [Nota da edição em língua inglesa].

8. Tácito, *Anais*, 1.9.21-2: “Em alguns poucos casos a severidade foi usada para garantir a paz ao resto”.

9. No inglês ‘disreputation’.

10. A edição espanhola traduz ‘first degree of goodness’ como ‘suprema excelência’. Na terminologia posterior de Hobbes: “Leis Universais”.

os infratores tanto como pela manutenção da segurança, para a prevenção de ulteriores ofensas, que será plena se nós observarmos os benefícios que se seguem e os inconvenientes que surgem, se essa justiça exemplar não for executada.

Primeiramente, quando qualquer ato é cometido ilegalmente, não há outra satisfação para o mundo, ou para a parte ofendida, que a punição do infrator; essa, se não for executada, oferecerá a injustiça ao estado público e para a pessoa privada que sofreu a injúria.

Junto a isso, enquanto a punição encoraja homens honestos em suas ações justas e legais, também abate a insolência de outros, que são refreados apenas pelo medo dela, visto que, de outro modo, o pior dos homens, por ações as mais perversas, seria mais provável de fazer grande fortuna e obter os maiores privilégios, o que desencorajaria os homens dispostos honestamente, que não teriam nem vontade, nem poder e nem mesmo confiança de trabalhar pelo público.

Em terceiro lugar, ela bane toda a presunção daqueles que pensam que sua reputação e influência, riquezas, ou ofícios podem manipular a justiça, ou fazê-la inclinar-se a seus propósitos. Se esses preceitos prevalecessem, o julgamento seria meramente invertido e não mais olharia em direção da causa, mas sim do suborno; não do certo, mas do poder; não da verdade, mas da **força** do adversário.

Mais ainda, ela adiciona confiança na camada mais pobre, quando essa vê a equidade, e não o favor, obter a sentença e que, dessa forma, ela é conservada da opressão. E se não fosse por isso, em que miserável circunstância esses homens de camadas inferiores estariam, sujeitos a serem pisoteados pelo seu imperioso adversário, sem meios restantes para uma reparação.

Em quinto lugar, a maior honra e reputação que um reino ou república pode ambicionar desfrutar é a de possuir a Justiça distribuída justamente, e um povo obediente às leis; a justiça resguardando o povo, ao corrigir e isolar aqueles que dão maus exemplos ao restante. Uma república que negligencia a lei e inspira confusão dentro dela, dá vantagens aos seus inimigos e acarreta que essa má reputação⁹ se espalhe pelo mundo.

Junto à honra de um reino está a segurança do rei, o qual, sendo reputado como a fonte da

justiça, igualmente faz com que se mantenha a fonte da justiça livre da corrupção, de infecção ou de perigo, prescrevendo regras por medo da corrupção, atribuindo-lhe antídotos, pelo medo da infecção, e preservando sua pessoa e sua reputação do perigo visível e do invisível. Quando quer que as leis sejam negligenciadas, sua pessoa estará mais sujeita aos atentados de traidores, sua vida às línguas maliciosas e detratadoras, e sua reputação à perpétua infâmia.

Por último, e é isso o que enriquece e assegura o súdito em todos os reinos, a justiça dá a ele direitos, protege-o contra o errado, aumenta o comércio e fomenta o intercâmbio por todo o mundo. Por outro lado, se a Justiça não for devidamente administrada, se seguirá uma diminuição de nossos bens, um desconsolo geral em nossa vida, e uma ruptura com todo o comércio com estrangeiros. E, finalmente, raramente se encontrará um país abençoado por Deus, no qual a justiça tenha sido negligenciada, ou abusada.

Esses, por consequência, que desgostam da limitação (se existem tais criaturas insensíveis) e atacam e declamam contra a obediência das leis (que podem ser verdadeiramente denominadas os muros do governo e das nações) tornam-se tão desprezíveis que nenhuma objeção deles vale uma resposta porque uma dissolução total das leis num corpo civil seria o mesmo que uma convulsão dos tendões num corpo natural, sendo a decadência e a dissolução seus sucessores imediatos e inevitáveis. Um homem fará melhor escolha em viver onde nada é lícito, do que onde tudo o é; essa é a razão pela qual todos os homens pensaram ser mais perigoso viver na anarquia que sob o governo de um tirano, já que os violentos desejos de um estão necessariamente presos a particularidades, enquanto que numa multidão eles são infinitos.

O primeiro grau¹⁰ da excelência é a obediência às leis, o que não é senão a virtude e a boa ordem da vida, reduzidas sob certas regras. Da mesma forma como a razão tem um poder predominante em nossos corpos naturais, o corpo político não subsiste sem uma alma para animá-lo, para governá-lo, guiá-lo, e isso é a lei procedendo da razão, dos conselhos e julgamentos de homens sábios. Onde as leis estão ausentes, nem a religião, a vida e a sociedade podem ser mantidas. Há três ramos para onde as leis dos homens se conduzem, cada

um mais estrito que o outro. A lei da Natureza, da qual desfrutamos em comum com todos os seres vivos. A lei das Nações, que é comum a todos os homens em geral. E a Lei Municipal de cada nação, que é peculiar e própria a cada país, como a nossa, a dos ingleses.

Aquela da Natureza, que é a base ou a fundação de todo o resto, produz ações entre nós que são comuns a todos os seres vivos, e não apenas incidentalmente aos homens, como, por exemplo, a mescla de vários sexos, a que chamamos casamento, geração, educação, e similares. Essas ações pertencem a todas as criaturas vivas, assim como a nós. As Leis das Nações são aquelas que a razão subscreve para todos os homens e que todas as nações tomam e observam por justas. E, por último, as leis Peculiares de cada país, as quais mesclam com as Leis gerais de todos os lugares algumas particulares de cada lugar. Isso é o que os romanos chamaram a lei civil de sua cidade e que está presente, realmente, em todas as nações. São as Leis Municipais daquele país, dado que foram criadas especificamente para aquelas regiões, para aqueles locais específicos¹¹.

Elimine-se o poder das leis, e quem poderá dizer 'Essa é minha casa', ou 'minha terra', 'meu dinheiro', 'meus bens' ou chamar qualquer coisa de sua. Por esse motivo, todos os bens e fortunas dos homens são mais fortalecidos e confirmados pelas leis do que por qualquer vontade ou poder por meio dos quais nós os recebemos. Qualquer coisa deixada para nós em testamento de outro seria impossível a nós mantê-la como nossa se a lei não restringisse aos outros as clamarem como suas e as confirmasse como nossas. Nesse ponto, as leis são os tendões mais fortes da sociedade humana, que ajudam aqueles que podem ser oprimidos, e restringem aqueles que podem oprimir. Nós recebemos muito mais benefícios da lei nesse quesito do que da natureza. Visto que os homens são naturalmente afetados e possuídos por violenta força de desejos, paixões e fantasias, as leis os restringem e demovem de tais ações e pensamentos, que poderiam precipitá-los em todos os tipos de azares e desgostos, para os quais a inclinação natural já está propensa o bastante. Elas governam, direcionam, alteram, dispõem e, por assim dizer, curvam a todos os tipos de ações boas e virtuosas.

As Leis são os verdadeiros médicos e preserva-

dores de nossa vida pacífica e da convivência civil, impedindo aqueles acidentes maléficos que podem acontecer, purgando e exilando aqueles que as violam e semeando a paz, a fartura, a saúde, a força, e todos os tipos de prosperidade entre os homens. Aquelas coisas que são nocivas, mas ainda assim introduzidas pelo costume, serão prontamente corrigidas por leis severas e justas; porque a força e o poder da lei facilmente dissolvem um mau costume¹², não obstante tenha tido uma longa continuidade. A excelência e o louvor das Leis nunca poderão ser melhor ilustrados do que no dito de Salomão:

*Mandatum lucerna est; lex, lux & via vitae, increpatio disciplinae.*¹³

Os administradores e intérpretes da Lei são os magistrados e juizes, e todos os tipos e níveis de homens estão ligados e amarrados à observância da mesma. Nesse sentido, sendo Sólon questionado "Qual cidade foi melhor governada?", respondeu: "Aquela, onde a cidade obedeceu ao magistrado e o magistrado às leis." Aquele governo que usa um conjunto firme de leis, mesmo não sendo elas do melhor tipo, é melhor do que outro onde as leis são exatas e perfeitas e, mesmo assim, não observadas. As leis devem ser as governantes dos homens, e não os homens mestres das leis.

Não há dúvida de que as leis foram primeiramente inventadas para dar regras aos bons, para que possam saber como viver pacificamente e regularmente um com o outro, e para reprimir a audácia daqueles espíritos irrefreáveis, os quais, a despeito da disciplina e da razão, se lançam em todo tipo de ultraje e desordens. Desse mau comportamento, não obstante, de acordo com o velho ditado, um bom efeito é produzido: *ex malis moribus, bonae leges oriuntur*¹⁴. As introduções particulares de leis advêm ou de uma necessidade pressionadora ou da antecipação e do cuidado previdenciário daqueles que as fazem; nesse caso age-se por cautela, naquele, pelo senso de perigo¹⁵. Os impulsos no fazer leis preventivas¹⁶ são ou o amor pelo país, ou o desejo de glória, ou a busca por popularidade ou, algumas vezes, o interesse pessoal e o respeito particular, porque frequentemente acontece de um bem privado ter conexão com o bem público. O senso de perigo, por advir do seu crescimento, ou da aparente falta de solução para o próprio, é a causa das leis terem sido impostas pela força,

11. Hobbes usa o termo 'estates'. Essa palavra pode se referir a prosperidade do mundo ou a uma forma de governo, entre outras possibilidades. [Nota da edição em língua inglesa]

12. Acreditamos que Hobbes faz aqui um jogo com "ill" e "ill custom", usando a metáfora do médico e da doença para o Governo e as leis. Esse "ill custom" que traduzimos como 'mal praticado' poderíamos, talvez, traduzir como doença existente. Mas optamos por usar 'doença' quando ela aparece acima e 'mal', abaixo, para tentar reproduzir esse jogo.

13. Prov. 6:23, "O mandamento é uma lâmpada; a lei é a luz e os castigos da educação são o caminho da vida."

14. "Boas leis surgem de maus costumes".

15. A tradução espanhola traduz "sense of evil" como 'sentimiento de injusticia'. Apesar de gostarmos da solução da tradução, acreditamos que ela é interpretativa, por isso optamos por "senso de perigo".

16. Tanto aqui como na sentença precedente o sentido não é temporal, mas sim "caracterizado por ou exibindo cuidado preventivo". [Nota da edição inglesa].

17. Nessa passagem Hobbes escreve: “take away the spur and sense of ill”. A edição espanhola traz como: “si se pierde el espíritu de indignación ante la injusticia”. Essa versão modifica demais o texto de Hobbes, em nosso entender. Por isso optamos por traduzir ‘spur’ como ‘pressão’.

18. Sensação, opinião, sentimento ou gosto prevalecente; caráter distintivo o espírito. [Nota da edição em língua inglesa]

19. A imagem de Hobbes pode ter sido tomada emprestada de Francis Bacon, *Of the Advancement of Learning*. Veja-se *The Works of Francis Bacon*, editados por James Spedding (London, 1859), volume 3:475. [Nota da edição em língua inglesa]

20. Hobbes usa o termo ‘course’. Segundo a edição em língua inglesa, significa o habitual ou modo comum de proceder: maneira, costume, prática.

21. O sentido aqui pode ser que os antigos costumes podem trazer satisfações desiguais a diferentes pessoas se os costumes não são ajustados para circunstâncias cambiantes. [Nota da edição em língua inglesa]

22. Lívio, *Ab Urbe Condita*, 34.6.6.1-3 “Essas leis feitas na paz são totalmente extintas na guerra, aquelas feitas na guerra, a paz mata; como no manejar de um navio, algumas regras são usadas quando o vento está nas velas, e outras quando se veleja contra o vento”.

sem senso de engano e inconveniência, e serem, em sua maior parte, dolorosas e imoderadas. Por outro lado, onde a razão e a providência atuam, as leis são mais atrativas que úteis. No primeiro caso, remova-se a pressão¹⁷ e a sensação de perigo e a constituição das leis pelos homens será feita descuidada e imprudente; do outro lado, se não se mantém uma afecção forte e constante, a execução das mesmas será feita de forma débil.

Entretanto, não há dúvida de que existem certas fontes de justiça natural e equidade das quais foram tomadas e derivadas uma infinita variedade de leis que muitos povos adaptaram para si. Assim como vários riachos possuem várias qualidades e gostos, por causa da natureza da terra e do solo pelos quais fluem e correm, essas leis, e as virtudes delas decorrentes, provenientes de uma mesma fonte original, recebem um novo tipo de aplicação e tintura em função da localização do país, do gênio¹⁸ e da natureza do povo, do costume e da forma das ações públicas, dos diversos acidentes do tempo e de diversas outras ocorrências, que não repetirei aqui¹⁹. Na feitura das leis, os homens sábios sempre têm que tomar em consideração:

1. Primeiro, o bem comum e os benefícios para os quais eles as intencionaram. Isso requer que elas sejam justas e úteis. Nenhuma lei pode ser útil, nem mesmo justa, quando é feita para interesses privados e particulares, e não para o bem público.

2. Os indivíduos aos quais elas deverão ser aplicadas. Para a sua execução e aplicação, as leis devem ser tais de modo a possibilitar ser respeitadas e adequadas aos costumes, aos lugares, ao tempo, ao local e ao quando deverão ser usadas.

3. A prática²⁰ atual do estado. Que leis ele recebeu; por quais leis particulares ele foi conservado, e por quais novas leis ele poderá ser assegurado. Isso porque um tipo único de cuidado não serve para todos os locais e países.

Todavia, as leis, uma vez feitas, devem ser raramente mudadas. Sobre isso, a antiga posição de homens sábios não é indigna de ser observada, “nada deverá ser mudado nas Leis de uma **república** que foi por longo tempo por essas leis preservada em bom estado e governo”. Como Isidoro bem notou, depois que uma lei é feita “nós não devemos julgá-la, mas acatá-la”. Ainda assim, nesses dois casos a alteração das leis pode ser benéfica.

1) Quando, mudando-se a lei, ela se torna mais perfeita, mais clara, mais positiva, mais útil. 2) Quando a condição dos súditos e do governo é mudada, por necessidade a lei deve se modificar, de acordo com as diferenças e as variações dos momentos e dos indivíduos. A mudança e a variação das leis são ocasionadas por costumes estrangeiros ou por deficiências ou por excessos internos, de acordo com a alteração da ocasião. Neste último, está-se tão longe da inovação que ela é totalmente necessária: não se trata da introdução de leis pela imitação de outros povos; mas, urge um desejo de mudança, ao invés de qualquer causa que seja material. No outro, hábitos velhos, por sua antiguidade, induzem a um tipo de aspereza, de respiração saturada²¹: a obstinada manutenção de um costume contra o sentido atual das coisas também é totalmente injusto.

Isso deve ser entendido quanto às leis temporárias, feitas e aplicadas a novos e variados aca-sos. As leis fundamentais, sobre as quais o tecido de uma república e do povo é fundamentado e construído, em nenhum caso admitirão inovações; nem as do outro tipo devem ser ligeiramente alteradas, senão onde o estado presente dos costumes ache-as impertinentes e o estado julgue-as inúteis. Para ilustrar, nas mesmas ocasiões vemos, às vezes, leis mutáveis e aptas a tal: como aquelas feitas em tempos de guerra, extintas pela paz e, do mesmo modo, o contrário. Concordamos aqui com a fala de Lívio a esse propósito:

*Quae in pace lata sunt, plerumque bellum abrogat; quae in bello, pax; ut in navis administratione, alia in secunda, alia in adversa tempestate usui sunt.*²²

E, apesar da mudança das leis ser às vezes necessária, ela deve, não obstante, ser feita com grande cautela. Mas deve ser confessado que o tempo, de todas as coisas, é o maior inovador e, portanto, prescrever deliberadamente a continuidade de uma lei antiga, em respeito à antiguidade, tendo a face do mundo e os assuntos mudado, é sem dúvida a introdução de uma novidade. A pressão para seu uso, exortando-a e definindo-a apenas com a graça da antiguidade se, não obstante, ela for oposta ou incongruente com os tempos presentes e com o governo, faz com que essa antiga lei, se praticada, caia e se converta em um novo e irracional costume.

Para meu julgamento relativo ao uso das leis, eu penso que assim como o uso de remédios e de diversos médicos revelam a abundância de humores²³ e doenças, a multiplicidade e número das leis são sinais manifestos de uma república doente e destemperada. Portanto, para seguir a similitude, já que nas doenças experimentos novos podem ser perigosos, onde aqueles antigos e aprovados podem servir, novas leis podem ser inúteis, quando as doenças da república podem ser curadas pelas antigas: por isso é uma coisa pouco inteligente e injusta iludir o povo com uma multidão de leis.

Lei e razão são gêmeas, a ausência de uma é a deformidade da outra, sendo ambas, de certa forma, *convertibilia*²⁴ e inseparáveis. Essa razão comum que temos gravada em nossa natureza é uma lei, direcionando o que nós fazemos, proibindo-nos o contrário, de acordo com Cícero:

*Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata, & confecta, lex est.*²⁵

A lei não é senão a razão dilatada e aplicada em várias ocasiões e acasos; a compreensão da razão e da lei, das necessidades públicas pelas quais elas são estritamente feitas, é infinita. Assim como a doença, comumente no nosso conhecimento tem como prioridade o remédio. E deste modo a reverência e o dever que nós devemos para com as leis, não é senão a obediência à razão que é a procriadora, corretora e preservadora de todas as leis: aqueles, portanto, que não as obedecem, estão mais próximos da natureza dos brutos e dos selvagens do que dos homens dotados de razão; mas eu prossigo.

Se for demandada uma razão pela qual todos os países diferem e variam tanto em seus costumes e leis, eu respondo que isso procede do costume dos primeiros habitantes. Como nós podemos observar onde existem várias colônias²⁶ de um povo, eles geralmente dão ordens e usos diferentes, de acordo com a intenção e propósito do primeiro colonizador e de acordo com a necessidade e fim da presente colônia, como pode ser observado em diferentes constituições e leis em nossas duas últimas colônias, a da Virgínia e a das Bermudas²⁷. Contudo, eu confesso que esses costumes originais podem ser alterados pelo tempo, em várias ocasiões, nas diversas mudanças de governo: como no estado romano, ou sob conquista, como

foi conosco. Ainda assim, eu não duvido que algumas relíquias dos antigos costumes possam permanecer perpetuamente, se um povo não for completamente extirpado. Eu deveria agora procurar pontualmente em diversos autores e inventores das leis de diferentes nações, seus contrastes e influências recíprocos, mas isso seria demasiado longo e incerto. Eu irei, portanto, em apenas uma palavra tocar a origem e o crescimento das leis entre os romanos, por serem certamente as mais conhecidas e de maior extensão.

Você deve entender que, a princípio, eles não tinham nenhuma lei estabelecida, senão a vontade e os comandos de seus príncipes. O governo tendo mudado, e suas constituições extintas, o povo era governado pelo precedente²⁸ e pelo costume, sem nenhuma direção e lei escrita; mas isso não durou muitos anos. Seguiu-se então a lei das 12 tábuas que os romanos, considerando seus próprios defeitos, emprestaram dos gregos: e essas, como acontece comumente nas leis, sendo assunto de disputa, foram forçadas a ser reconciliadas e decididas pela autoridade e pelos argumentos dos homens maiores, sérios e instruídos; estas, as quais mais tarde foram coletadas e recolhidas e tornaram-se um tipo de volume e corpo da lei, e depois, antes que a república fosse derrubada, receberam por diversos homens, em tempos diversos, várias adições: instaurada a monarquia, os atuais imperadores acrescentaram, confirmaram ou as aboliram, de acordo com sua própria vontade e poder. Todas juntas são comumente conhecidas pelo nome de lei civil e porque continua sendo a mais prática e mais aceita lei do mundo, ainda que todos os países tenham Leis Municipais de sua própria autoria, essa lei carrega em todo lugar alguma influência e autoridade (em alguns lugares mais, em outros menos). E ainda que isso seja apenas um respingo no solo e na fundação de nossas leis, sendo essas diferentes e contrárias ao começo original da lei civil, eu irei traçar um breve paralelo entre elas. Onde não se encontrar uma concordância tão pontual como se ambiciona, deve-se lembrar que a natureza da comparação não implica senão uma similitude e afinidade de uma coisa com outra, e não uma concordância total e absoluta²⁹.

A lei que os romanos usaram, e nós também, é tanto escrita como não escrita. Aquelas que foram

23. Disposição mental determinada pela proporção dos humores (fluidos) humanos. [Nota da edição em língua inglesa]

24. Capaz por natureza de ser convertida uma na outra.

25. Cícero, *De Legibus*, 1.6 1.8 “A própria razão, quando confirmada e estabelecida na mente de um homem, é lei”.

26. Hobbes usa aqui as palavras “plantations e planters”. As “plantations”, no início do século XVI, tendiam a ser baseadas em pequenas colônias ‘exemplares’. Por isso a escolha por ‘colônias/colonizador’.

27. Ver Malcom N., “Hobbes, Sandys and the Virginia Company”, presente em *The Historical Journal*, nº 24, 1981, p. 297-321, para as evidências de que essas referências datariam a composição deste discurso cinco anos antes de sua publicação em 1620. [Nota da edição em língua inglesa]

28. A edição espanhola traduz “precedent” como Jurisprudência.

29. A comparação que Hobbes desenvolve aqui reaparece ligeiramente expandida e rearranjada perto do fim do *Leviatã*, capítulo 26. [Nota da edição inglesa].

30. A sentença é “may be collected to be of so great force”. O termo ‘collected’ usado antes de um infinitivo sugere uma compilação lógica. Concluído, inferido, deduzido, etc. [Nota da edição em língua inglesa]

31. Esse termo pode indicar críticas ou ainda julgamentos formais e judiciais. Nesse caso, pode se referir especificamente a revisão dos antigos censores romanos. [Nota da edição em língua inglesa]

32. Cícero, *De Re Publica* 5.1 7-10. O texto de Cícero é: Ita que ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. “Deste modo, antes de nosso tempo, os costumes de nossos ancestrais produziram excelentes homens, e homens eminentes preservaram nossos antigos hábitos e as instituições de seus antepassados”.

33. *Digest* 1.3.33.1-2. “Entre aqueles que não são promulgados na escrita, hábitos de longo tempo usualmente são observados como a lei e o direito.”

34. A edição espanhola traduz “Statutes” por “leis positivas”.

escritas, diz Justiniano, são desses tipos: 1. *Lex*, que é uma Lei feita pelo povo, mas primeiro proposta pelo Senado, como as nossas, que são sancionadas pela câmara baixa do parlamento, e propostas pela alta. 2. *Plebiscitum*, que eram as leis feitas por todo o povo (exceto a ordem dos patrícios) e oferecida à consideração pela tribuna, como aquelas leis aprovadas pelos comuns em nosso parlamento, propostas pelo presidente da câmara. 3. *Senatus consulta*, foram as leis ordenadas pelo poder e autoridade do senado, as quais podemos comparar com as consultas e direções do conselho do rei e com os decretos da câmara-estrela. 4. *Principium Placita*, constituições sancionadas pelo poder soberano do príncipe, algumas delas sendo pessoais, e não exemplares; algumas mais públicas, de cujo tipo são os editos e proclamações do nosso Rei. 5. *Magistratum Edicta*, como os comandos dos generais em campo, dos governadores das províncias e dos principais magistrados em grandes cidades que detinham poder comparável ao do representante da Irlanda, dos Presidentes de York e Gales, dos responsáveis de cada condado e a jurisdição dos magistrados, de acordo com seus costumes particulares, privilégios e imunidades nas grandes cidades e corporações desse reino. E, por último, [6] *Responsa Prudentium*, que são os julgamentos e opiniões daqueles que foram apontados para serem juízes e expositores da lei: justamente desse tipo são as resoluções de nossos juízes, a nós entregues pelo nome de relatórios e casos.

As leis não escritas entre os romanos eram aquelas que haviam sido introduzidas pelo costume e nunca haviam sido contraditas por uma lei positiva, como as tradições que haviam herdado dos antigos usos e da forma de governo de seus ancestrais, em tempos precedentes; dessa natureza é a nossa lei comum, muito fundada no costume.

A razão pela qual esses antigos costumes podem ser deduzidos³⁰ como de grande força é porque sua aprovação sempre devia fugir de todas as censuras³¹ e não ter violação: e tendo recebido essa fácil aprovação, são permitidas e religiosamente obedecidas. As leis de maior peso e consequência ocasionaram Cícero a escrever,

*Ante sua memoriam, & morem ipsum patrium, praestantes viros adhibuisse, & veterum morem, ac maiorum instituta, excellentes viros retinuisse*³².

Acreditando no testemunho de Dionísio, Rô-

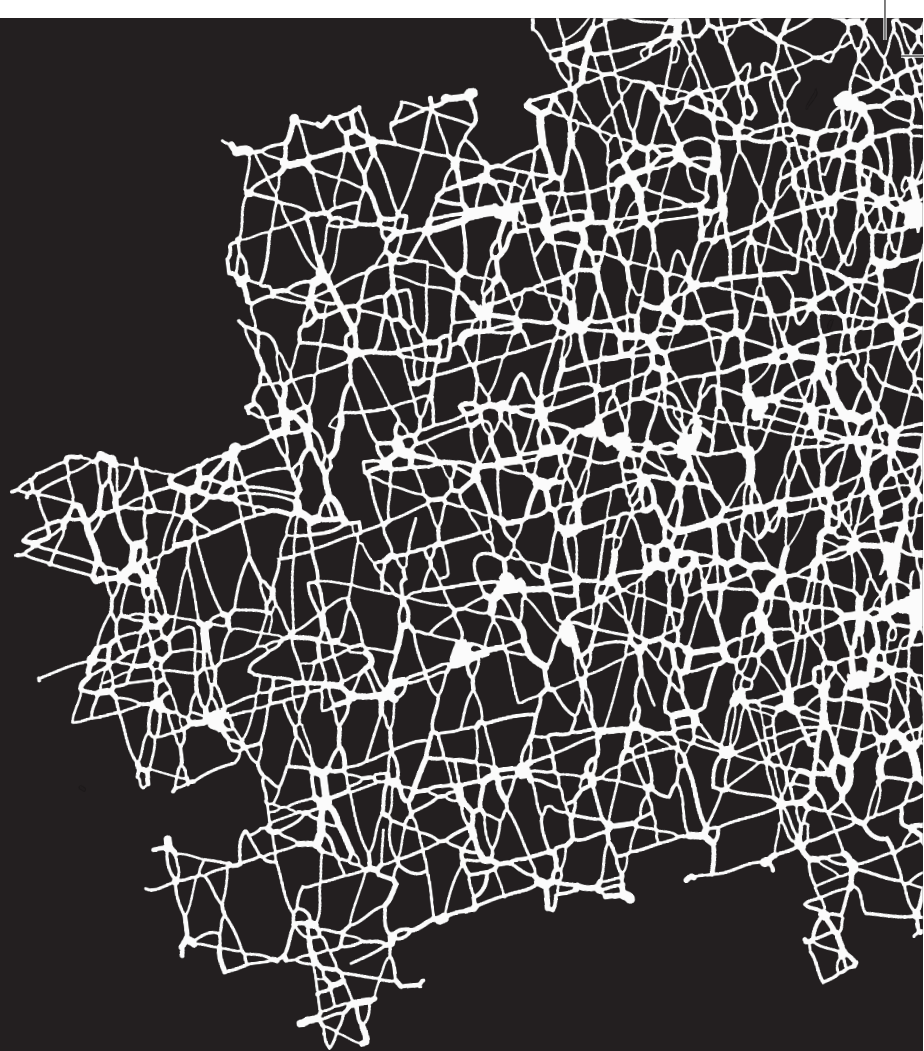
mulo, na fundação da república, pensou em fortalecê-la e confirmá-la ainda mais com leis não escritas, mais do que com as escritas. Talvez sendo da mesma opinião, Demóstenes observou que Licurgo, que teria escrito suas Leis para tê-las mais públicas e melhor conhecidas, deixou-as apenas gravadas na memória de seus cidadãos.

Mas para distinguir mais precisamente entre a lei e os costumes, que os termos, como a matéria, possam ser entendidos, você deve entender que onde qualquer forma, ou lei, teve uma longa continuidade na prática, sem nenhum autor conhecido, ela então recebe o nome de antigo costume, ou *mos Maiorum*: que, apesar de no nome e no título ele difira de uma lei, ainda assim o poder e autoridade são o mesmo: o que Ulpiano confirmou quando falou,

*Diuturna consuetudo pro Iure, et Lege, in his quae non ex scripto descendunt, observari solet*³³.

Há uma grande razão para isso, porque as Leis vigoram e possuem autoridade conosco por nenhuma outra razão, senão porque possuem a reputação de terem sido permitidas e feitas pelo Julgamento do povo. Cheias de méritos, essas leis merecem estima por todos os homens a terem aprovado como necessárias, sem nenhuma prescrição ou regra. Essa é a razão que faz nossa lei comum, originariamente fundada sobre antigos costumes, ter poder e autoridade iguais aos de nossos estatutos³⁴.

FINIS



ConTextura