

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

# Contextura

Vol. 13

N.º 20

NOVEMBRO DE 2024





**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

Concepção geral e coordenação

Tadeu Verza

## Editores-chefes

Beatriz Iva de Sales e Henrique Buldrini Barreto

## Editores de seção

Arthur Stigert Christo

Eduardo Dias de Carvalho Filho

Paula Silva Araujo Rocha

## Leitores de prova

Alba Mariano

Antônio Vinicius Ferreira da Fonsêca

Helena Eyer

Maria Eduarda de Castro

Mariana Gonçalves de Freitas

João de Oliveira

Richard de Lima Gazzola

Xidocheung Nunes Monteiro.

## Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Lívia Mara Guimarães

Rogério Lopes.

## Design gráfico e diagramação:

Philippos Leonidas Oliveira Propodis

## Capa

A imagem foi cedida por Gabriel Duarte Lauriano

## Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores.

**ISSN: 2525-5509**

## Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram para a qualidade desta edição.

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/ Sala 2070 - BH, MG.

## Realização



## Apoio

**FAFICH**  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
E CIÉNCIAS HUMANAS

**UFMG**

# SUMÁRIO

<b>IDENTIDADE PESSOAL E SOBREVIVÊNCIA: UM DEBATE SOB LENTES NEOLOCKEANAS</b> ARTHUR DE CASTRO MACHADO .....	7
<b>A CRISE MODERNA DO CONCEITO DE OBRA NA ESTÉTICA DE HEGEL</b> JOÃO AUGUSTO ARAÚJO FERREIRA.....	28
<b>A ENGENHARIA CONCEITUAL NO PERÍODO TARDIO DE NIETZSCHE</b> DANIEL MELO SOARES.....	39
<b>A DEDUÇÃO DO ESPAÇO NA EXPOSIÇÃO <i>NOVA METHODO (1797/8)</i> DA <i>DOUTRINA-DA-CIÊNCIA DE FICHTE</i></b> PEDRO PIMENTA BARBOSA DE SOUSA .....	57
<b>A TEMÁTICA DO CORPO HUMANO NO PENSAMENTO CARTESIANO</b> JOÃO VICTOR REZENDE DIAS.....	71

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

# IDENTIDADE PESSOAL E SOBREVIVÊNCIA: UM DEBATE SOB LENTES NEOLOCKEANAS<sup>1</sup>

PERSONAL IDENTITY AND SURVIVAL: A DEBATE UNDER NEOLOCKEAN LENSES

ARTHUR DE CASTRO MACHADO

DOI: 10.5281/zenodo.12535371

**RESUMO:** Neste artigo, analiso a coextensionalidade e a compatibilidade entre identidade pessoal e sobrevivência sob a perspectiva do neolockeanismo. O conteúdo do artigo está estruturado em quatro partes. Primeiro, apresento o que é o problema da identidade pessoal e a perspectiva neolockeana do problema. Segundo, apresento a teoria do filósofo Derek Parfit (1942-2017), que distingue identidade pessoal de sobrevivência, tratando esta última como aquilo que confere importância à identidade. Terceiro, apresento a objeção de David Lewis (1941-2001) à teoria de Parfit bem como a teoria de Lewis que resgata a compatibilidade entre identidade pessoal e sobrevivência a partir de sua coextensionalidade. Quarto, ofereço algumas conclusões e palpites tendo em mente a discussão exposta.

**PALAVRAS-CHAVE:** Identidade Pessoal; Sobrevivência; Compatibilidade; Coextensionalidade; Continuidade psicológica; relação de equivalência.

**ABSTRACT:** In this article, I analyse the coextensionality and compatibility between personal identity and survival from the neolockean's perspective. The article's content is divided in four parts. First, I present the personal identity problem and the neolockean's perspective of the problem. Second, I present the theory of the philosopher Derek Parfit (1942-2017), who distinguishes personal identity from survival, treating this last one as the one that gives importance to identity. Third, I present David Lewis's (1942-2017) objection to Parfit's theory as well as Lewis's theory, which rescues the compatibility between personal identity and survival from their coextensionality. Fourth, I offer some conclusions and guesses having in mind the exposed discussion.

**KEYWORDS:** Personal Identity; Survival; Compatibility; Coextensionality; Psychological Continuity; equivalence relation.

---

<sup>1</sup> Agradeço enormemente ao meu querido amigo e orientador da Iniciação Científica, o prof. Dr. Guilherme Araújo Cardoso, pelas leituras, críticas, sugestões e comentários feitos a respeito do texto, além da boa quantidade de horas de reuniões com conversas sobre o problema aqui apresentado.

## 1. O PROBLEMA E O NEOLOCKEANISMO

1. Qual é o critério ideal para a persistência de pessoas?
2. O que provoca a permanência de uma pessoa ao longo do tempo?
3. Quais alterações uma pessoa pode sofrer sem se extinguir?
4. Quais são as suas condições de sobrevivência?

Essas indagações resumem a investigação do essencial para a manutenção da identidade de pessoas ao longo do tempo e as questões relacionadas à sobrevivência. De modo geral, essas questões tomam identidade e sobrevivência como idênticas (ou coextensionais) a persistência. Mas será mesmo assim? Serão identidade e sobrevivência compatíveis?

Diante dessas questões, uma resposta intuitiva sugere que o elemento chave para a identidade é a vida mental - seja lá o que isso for. A resposta mais comum para o problema da persistência envolve algum critério psicológico ou mental (utilizo esses termos como sinônimos). Esse tipo de resposta se fundamenta na história da filosofia ocidental, pois um dos primeiros autores a tratar do problema da identidade de pessoas foi John Locke (1632-1704). Sua resposta para a pergunta (2) é a consciência - *do presente, do passado e do futuro*.

É através da consciência que ele tem dos seus pensamentos e ações presentes que ele é um *eu* para *si mesmo* agora, e assim ele será o mesmo *eu* conforme a mesma consciência possa estender-se para as ações passadas ou para as ações futuras [...]: a mesma consciência une essas ações distantes numa mesma *pessoa*, não importando quais substâncias contribuíram para a sua produção. (Locke, 2010, p.278)

A interpretação da tese de Locke, ainda que dubitável, é que o critério necessário e suficiente para a identidade pessoal é a *memória*<sup>2</sup>. Mas esse critério enfrenta problemas fatais. O primeiro deles é que a memória não é transitiva, mas a identidade sim. Thomas Reid (1710-1796) supõe três fases da vida de uma mesma pessoa hipotética. Na fase A, ela é uma criança que apanhou por roubar uma maçã em um pomar; em B, ela é um soldado em sua primeira campanha e rouba o estandarte do inimigo; em C, ela é um general já mais velho. Assim,

[...] aquele que foi castigado na escola é a mesma pessoa que tomou o estandarte e que aquele que tomou o estandarte é a mesma pessoa que se tornou general. De onde se segue que, se houver qualquer verdade na lógica, o general é a

<sup>2</sup> "...o Sr. Locke atribui à consciência a convicção que temos a respeito de nossas ações passadas, tal como se um homem pudesse agora ser consciente do que fez há vinte anos. É impossível entender o significado disso, *a menos que por consciência ele quisesse dizer a memória*, a única faculdade pela qual temos um conhecimento imediato de nossas ações passadas" (Reid, 2010, p. 284 – grifos meus).

mesma pessoa que aquela que foi castigada na escola. (Reid, 2010, p.282)

Mas agora Reid supõe ainda que, em B, o soldado se lembre de quando era criança em A, e que, em C, o general se lembre de quando era soldado em B mas não de quando era criança em A. Isso gera um problema para Locke porque:

[...] a consciência do general não alcança tão longe quanto o seu castigo; então, de acordo com a doutrina do Sr. Locke, ele não é a pessoa que foi castigada. Portanto, o general é, e ao mesmo tempo não é, a mesma pessoa que aquela que foi castigada na escola (*idem*).

O segundo problema é que a memória pressupõe identidade porque uma pessoa só se lembra das próprias experiências. “Uma das objeções a esta perspectiva terá partido de Joseph Butler 1736 [...]. Ao dizermos que y recorda-se de experiências de x, estamos já a presumir que x é y, dado que uma pessoa só pode recordar-se das *susas* experiências” (Galvão, 2013, p.3).

Mas alguns filósofos acreditam que Locke estava na direção correta. Talvez sua teoria pecke pela ausência de um tratamento adequado e de uma maior abrangência da vida mental. Surgem daí algumas teorias inspiradas na teoria de Locke que partem do ponto de que a memória é necessária, mas não suficiente para a identidade. Os defensores dessas teorias *a la* Locke se reconheceram como *neolockeanos*. Grosso modo, o neolockeano é o defensor de algum critério sobre identidade pessoal baseada em termos psicológicos.

## 2. A TEORIA DE DEREK PARFIT

Um neolockeano famoso por resgatar a temática da identidade pessoal e por nos oferecer uma resposta curiosa foi Derek Parfit (1942-2017). Parfit se destacou por sua famosa tese de que, contrariamente ao senso comum, a identidade *não é* importante. Em seu artigo *Identidade Pessoal*, Parfit avança a tese de que a identidade pessoal *não é* aquilo que importa para a sobrevivência. Por isso não devemos falar da identidade, mas tão somente da sobrevivência. Uma ideia apresentada por Parfit, mas não disputada neste artigo, é que o importante para a sobrevivência é a *continuidade psicológica* – trataremos da continuidade mais adiante.

Em defesa de sua teoria, Parfit procede do seguinte modo:

1. A identidade não admite graus.
2. Se a identidade e a sobrevivência são coextensionais, então a identidade e a sobrevivência são compatíveis.
3. Ora, a sobrevivência admite graus.
4. Logo, a identidade não admite graus e a sobrevivência admite graus.

[(1), (3), *introdução da conjunção*]

5. Se a identidade não admite graus e a sobrevivência admite graus, então a identidade e a sobrevivência não são compatíveis.
6. Logo, então a identidade e a sobrevivência não são compatíveis. [(4), (5), *modus ponens*]
7. Logo, a identidade e a sobrevivência não são coextensionais. [(2), (6), *modus tollens*]
8. Se a identidade e a sobrevivência não são coextensionais, então a identidade não é o que importa para a sobrevivência.
9. Se a identidade pessoal não é o que importa para a sobrevivência, então devemos desistir de falarmos em identidade pessoal.
10. Logo, a identidade pessoal não é o que importa para a sobrevivência. [(7), (8), *modus ponens*]
11. Logo, devemos desistir de falarmos em identidade pessoal. [(9), (10), *modus ponens*]

Na introdução de seu artigo, Parfit coloca em disputa duas crenças acerca da identidade pessoal. A primeira concerne a sua natureza e afirma que a identidade pessoal é sempre determinável. Há sempre uma resposta do tipo ‘sim’ ou ‘não’ para a pergunta quanto a se uma pessoa num dado momento ainda é a mesma. A segunda crença concerne a importância da identidade pessoal e afirma que, sem ela, nós não poderíamos responder questões relevantes como a da sobrevivência, da responsabilidade, da culpa e do medo. Parfit acredita que a segunda crença depende da primeira porque, se mostrarmos que a identidade nem sempre é determinável, desvinculamos o problema da sobrevivência do problema da identidade. E mostrar que, nesses casos, não é um problema não sabermos determinar se há ou não identidade, mas sim se o indivíduo sobrevive ou não, retira a importância que costumamos atribuir à primeira.

Comumente, pensamos em sobrevivência e identidade como interligadas, de modo que ambas parecem ser relações idênticas (coextensionais). “Eu sobreviverei?” parece, como eu disse, equivalente a “haverá alguma pessoa viva que será a mesma pessoa que eu?” (Parfit, 2010, p. 300). Se as relações de identidade e sobrevivência são de fato idênticas, então elas devem satisfazer as mesmas propriedades: devem ser regidas pelo *Princípio da Indiscernibilidade dos Idênticos*<sup>3</sup>. Não pode ocorrer que uma possa ser gradual enquanto a outra não. Porém, Parfit

<sup>3</sup> O *Princípio de Indiscernibilidade dos Idênticos* afirma que, se duas coisas são idênticas, elas são indistinguíveis – têm as mesmas propriedades. Por contraposição, caso tenham propriedades distintas, então elas são relações distintas. Por exemplo, se Alberto Caeiro e Ricardo Reis são a mesma pessoa (Fernando Pessoa), então tanto Alberto Caeiro quanto Ricardo Reis têm as mesmas propriedades. Já o *Princípio de Identidade dos Indiscerníveis* afirma que, se duas coisas são indistinguíveis – têm as mesmas propriedades, então elas são idênticas. Por contraposição, caso sejam relações distintas, então elas têm propriedades distintas. Por exemplo, mesmo dois irmãos gêmeos ou duas amebas com as mesmíssimas informações genéticas ainda não teriam as mesmas propriedades porque não podem “ocupar o mesmo lugar” *no sentido extensional do termo*.

apresenta alguns casos que contestam essa ligação. Embora estranhos, esses casos são cientificamente possíveis (podem se tornar reais algum dia). E como não há provas ou argumentos decisivos que estabeleçam sua impossibilidade, então eles são relevantes. Mas o ponto é: eles nos encorralam se tentarmos respondê-los usando identidade. O autor propõe que a identidade nem sempre é determinável, o que é problemático, pois o senso comum afirma que a identidade é um componente essencial da sobrevivência, de tal modo que não pode haver identidade sem haver simultaneamente sobrevivência, e vice-versa. Disso se conclui que o senso comum está enganando se a identidade for incompatível com a sobrevivência, ou inversamente.

De início, Parfit imagina um consenso: há sobrevivência e identidade quando um cérebro humano é transplantando de um corpo humano para outro (sem cérebro) qualitativamente idêntico ao original. Mas ele apresenta um caso mais radical: o cenário da cirurgia de hemisferectomia proposto por David Wiggins (1933). Nesse cenário, o cérebro de um corpo humano A é dividido em dois hemisférios exatamente similares<sup>4</sup> sendo ambos transplantados individualmente em dois outros corpos (sem cérebro) B e C qualitativamente idênticos ao primeiro. (Acredito que a suposição dos hemisférios cerebrais serem similares esteja atrelada à discussão da possibilidade lógica da identidade não acarretar sobrevivência, e vice-versa, uma vez que a identidade entre dois objetos implica que *necessariamente* esses dois objetos tenham as mesmas propriedades. A disputa é acerca da natureza do conceito). Imaginando-se o sucesso da cirurgia, ocorre uma de quatro coisas:

1. A não sobrevive;
2. A sobrevive como B, mas não como C;
3. A sobrevive como C, mas não como B; ou
4. A sobrevive como ambos.

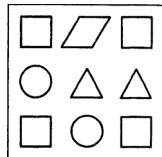
A primeira opção não parece ser o caso porque admitimos que se transplantarmos o cérebro para um único corpo e se a cirurgia for bem-sucedida então a pessoa original sobrevive. “E as pessoas têm de fato sobrevivido com metade do seu cérebro destruída. Parece seguir-se que eu poderia sobreviver se metade do meu cérebro fosse transplantada com sucesso e a outra metade fosse destruída” (Parfit, 2010, p. 298). Mas se ambos os hemisférios se mantivessem intactos, como dois sucessos poderiam consistir numa falha? A segunda opção também não parece ser o caso: se pressupormos que os novos corpos são qualitativamente idênticos e que os hemisférios no experimento também o são, como um dos corpos pode ter preferência em relação ao outro, caso a cirurgia seja bem-sucedida? A terceira opção não parece ser o caso porque é apenas o inverso da segunda. Mas a quarta opção também não porque uma pessoa não pode sobreviver como duas, dada a noção de identidade numérica. Nesse caso, não parece haver resposta para a questão da identidade. O que devemos fazer então?

---

4 “...no caso de Wiggins, cada metade do cérebro é exatamente similar e assim, para começar, é cada pessoa resultante” (Parfit, 2010, p. 298).

Parfit oferece uma alternativa: “A alternativa, a favor da qual irei argumentar, é abandonar a linguagem da identidade. Nós podemos sugerir que eu sobrevivo como duas pessoas diferentes sem implicar que eu seja essas pessoas” (Parfit, 2010, p. 299). Para o autor, o caso de Wiggins problematiza a primeira crença (de que é preciso haver sempre uma resposta do tipo ‘sim’ ou ‘não’ para a pergunta sobre se uma pessoa num dado momento permanece a mesma num momento posterior), e solapa a segunda porque a identidade pessoal não parece ser o que importa aqui, mas apenas a sobrevivência.

A identidade é uma relação do tipo um com um: algo só é idêntico a si mesmo. Existem dois sentidos de identidade (o sentido qualitativo e o numérico), e, nesse contexto, a palavra ‘identidade’ tem o sentido da identidade numérica. P.F. Strawson apresenta essa distinção por meio da seguinte imagem:



Para Strawson, falamos da *identidade qualitativa* caso dissermos algo como ‘o objeto do canto superior esquerdo é o mesmo objeto que aquele do canto inferior direito’. Mas falamos da *identidade numérica* caso dissermos algo como ‘o objeto do canto superior esquerdo é o mesmo objeto que aquele que tem um paralelogramo à sua direita e um círculo logo abaixo’ (Strawson, 2003, p. 33-34). A título de maior generalidade, acredito que possamos colocar essa distinção do seguinte modo. No sentido de *identidade qualitativa*, algo é o mesmo se mantém as mesmas propriedades. Por exemplo, duas cópias do livro *Investigação* acerca do entendimento humano, de David Hume, são *o mesmo* porque detêm o mesmo número de páginas, detêm a mesma capa, o mesmo texto etc. Já no sentido da *identidade numérica*, algo é o mesmo se sua referência se mantém; em termos metafóricos, caso “nada tenha tomado o seu lugar”. Por exemplo, nesse sentido, a estrela-da-manhã e a estrela-da-tarde são *o mesmo* porque são o planeta Vênus.

O problema da identidade reside na sua *transitividade*. Ao analisarmos um caso qualquer de bifurcação (casos em que uma pessoa se torna duas – *fissão* – ou em que duas pessoas se tornam uma – *fusão*), o resultado da bifurcação contradirá com a identidade numérica em razão da transitividade. Por exemplo, na cirurgia de hemisferectomia, o cérebro de uma pessoa A é dividido em dois hemisférios. Posteriormente, cada hemisfério é transplantado em dois novos corpos, B e C. Se a cirurgia for bem-sucedida, e se A for o mesmo que B e o mesmo que C, então se segue, por simetria mais transitividade, que B é o mesmo que C. Isso contradiz a identidade numérica porque ela afirma que algo só pode ser idêntico a si mesmo. Em termos conjuntistas, essa situação pode ser representada assim: de acordo com a identidade numérica, se o objeto x é idêntico ao objeto y, então a descrição do conjunto cujo único elemento é x e a descrição

do conjunto cujo único elemento é y se referem ao mesmo conjunto unitário. Por exemplo, se a estrela-da-manhã é idêntica à estrela-da-tarde, então a descrição do conjunto cujo único elemento é a estrela-da-manhã (e.g., “o primeiro corpo celeste a nascer pela manhã”) e a descrição do conjunto cujo único elemento é a estrela-da-tarde (e.g., “o último corpo celeste a se pôr pela tarde”) se referem ao mesmo conjunto unitário, o conjunto constituído pelo planeta Vênus. Mas no caso em questão, o conjunto apontado possui dois elementos em vez de um, B e C. Como respeitamos a identidade numérica, dizemos que a transitividade da identidade no caso de bifurcação falha. Se isso for assim, a identidade enfrenta um problema sério.

Penso que por trás da discussão está o seguinte. Se a sobrevivência e a identidade forem relações coextensionais (i.e., se a extensão de ambas for o mesmo conjunto de  $n$ -uplas ordenadas que as satisfazem), isso significa que elas são idênticas, vide Princípio da Extensionalidade<sup>5</sup>. E, sendo idênticas, devem ter propriedades compatíveis entre si porque, necessariamente, toda relação tem propriedades compatíveis consigo mesma. Isso se segue da Lei de Leibniz de *Indiscernibilidade dos Idênticos*. Portanto, se identidade e sobrevivência são relações idênticas, suas propriedades devem ser as mesmas; portanto, compatíveis. A leitura tradicional a respeito da compatibilidade de relações é que, se duas relações são compatíveis, ambas são satisfeitas pelo mesmo conjunto de  $n$ -uplas ordenadas. E se isso é assim, então parece que coextensionalidade e compatibilidade são duas relações equivalentes. Ora, a identidade é uma relação de tudo ou nada: ou ela ocorre ou não ocorre. Em outras palavras, a relação de identidade não admite graus. Se esse é o caso, então, obrigatoriamente, qualquer relação que seja compatível com a identidade também não pode admitir graus.

Repare que há outro sentido para o termo ‘compatibilidade’: duas relações podem ser compatíveis no sentido de não se excluírem mutuamente. Assim, pode haver duas relações distintas e, portanto, não compatíveis<sub>1</sub> (no sentido de não serem satisfeitas pelo mesmo conjunto de  $n$ -uplas ordenadas) mas compatíveis<sub>2</sub> (no sentido de não se excluírem). Por exemplo, a relação “é da mesma idade que” é compatível<sub>2</sub> com a relação “é mais inteligente do que” porque não se excluem. Mas, enquanto a primeira é uma relação reflexiva, a segunda não o é<sup>6</sup>. Por isso, a depender do domínio de atuação, elas podem não ser satisfeitas pelo mesmo conjunto de  $n$ -uplas ordenadas – portanto, podem não ser compatíveis<sub>1</sub>. Mas, quando o assunto é sobrevivência e identidade, a noção de ‘compatibilidade’ que interessa é a da compatibilidade<sub>1</sub> porque, de acordo com o senso comum, a identidade é um componente essencial para a sobrevivência, e vice-versa. Ou seja, há sobrevivência se e só se houver identidade. Por isso, daqui em diante, falaremos de compatibilidade apenas enquanto compatibilidade<sub>1</sub>.

Em seu artigo, Parfit defende que a sobrevivência pode admitir graus. Isso quer dizer que os elementos cruciais para a sobrevivência podem estar mais ou menos presentes em relação a dois objetos; a sobrevivência pode estar presente num maior ou menor grau. Por exemplo,

5 Princípio de Extensionalidade: se dois conjuntos têm os mesmos membros então eles são o mesmo conjunto.

6 Elas só se excluíram caso a segunda relação fosse irreflexiva, o que não é o caso.

dado que a força da memória diminui com a maior distância entre momentos no tempo, podemos concluir que a memória admite graus. Entre Stuart Mill aos dezesseis anos e Stuart Mill aos dezessete anos, a memória do segundo em relação ao primeiro se encontra em maior grau do que de Stuart Mill aos sessenta anos com o primeiro Stuart Mill. A razão em favor de que a sobrevivência admite graus é que, embora a identidade seja uma relação um-um (i.e., é sempre muitos-um e também um-muitos), a sobrevivência *ou* não é muitos-um *ou* não é um-muitos. Uma relação é *muitos-um* sse, para todo  $x$  pertencente ao domínio de  $R$ , existe um  $y$  pertencente à imagem de  $R$ , tal que,  $x$  tem a relação  $R$  com  $y$ . Por exemplo, a relação “ $x$  tem como mãe biológica  $y$ ” é muitos-um porque, ainda que haja mais de um elemento  $x$  no domínio de  $R$  ligado a um único  $y$  no contradomínio de  $R$ , cada elemento  $x$  está ligado à apenas um  $y$ . Enquanto uma relação é *um-muitos* sse, para todo  $y$  pertencente à imagem de  $R$ , existe exatamente um pertencente ao domínio de  $R$ , tal que,  $x$  tem relação  $R$  com  $y$ . Por exemplo, a relação “ $x$  é mãe biológica de  $y$ ” é um com muitos porque, para todo elemento  $y$  da imagem, esse elemento liga-se a apenas um único elemento  $x$ . Essas informações indicam o seguinte: na identidade, um elemento pode ser idêntico somente a um único elemento (si mesmo) enquanto na sobrevivência um elemento pode sobreviver como dois ou mais elementos (ou dois ou mais elementos podem sobreviver como um).

Essa tese é ilustrada pela cirurgia de hemisferectomia, que representa um cenário de fissão. Mas o seu inverso, a fusão, também ilustra a tese de que há casos de sobrevivência que geram problemas de identidade. Nesses casos, aquilo que rege a sobrevivência é a *continuidade psicológica*, uma corrente de conexões mentais diretas. Suponha que possamos falar de memórias sem pressupormos identidade; i.e., que possamos falar de *quasi*-memórias ou *q*-memórias. Ter uma *q*-memória é parecer se lembrar de algo sem saber se essa memória é nossa ou de outrem. Por exemplo, um dos corpos resultantes da cirurgia pode ter uma *q*-memória porque parece se lembrar de algo, mas não sabe se essa memória é sua ou do corpo anterior à cirurgia. Suponha que possamos falar desse modo (i.e., sem pressupor identidade) também de outros estados e processos mentais; e.g., que possamos falar de *q*-intenções, *q*-desejos etc. A relação entre uma *q*-memória e a experiência *q*-lebrada é o que denominamos *conexão mental direta*; o que também ocorre para os demais estados e processos mentais, e.g., a relação entre uma *q*-intenção e a experiência *q*-intencionada, um *q*-desejo e a experiência *q*-desejada etc.

A “*conectividade psicológica*”, [...], exige a vigência dessas relações psicológicas diretas. A “*conectividade*” não é transitiva, pois essas relações não são transitivas”. [...] A “*continuidade psicológica*”, ao contrário, somente requer cadeias sobrepostas de relações psicológicas diretas. Logo, a “*continuidade*” é transitiva. (Parfit, 2010, p. 305 – grifos meus)

Dessa forma, há maior ou menor conectividade psicológica a depender do número de conexões psicológicas diretas, e, portanto, quanto menor for a distância temporal entre as conexões mentais. Já a continuidade é composta por essas conexões psicológicas assim como uma corda pode ser composta por nós. A continuidade e a conectividade psicológica são relações que admitem graus. Uma pessoa sobrevive de um momento para o outro (seja anterior ou posterior) se há uma relação de continuidade psicológica composta por conexões mentais diretas envolvida. A força dessas conexões é medida pela distância temporal entre elas. Quanto mais próxima for a distância temporal, maior será tanto o número de conexões mentais diretas quanto a proximidade psicológica entre os sujeitos. Por exemplo, existe uma distância temporal pequena de conexões mentais (portanto, um maior número de conexões mentais diretas) entre eu hoje e eu amanhã. Mas a distância temporal dessas conexões será consideravelmente maior (portanto, haverá um menor número de conexões mentais diretas) entre eu hoje e eu daqui a sessenta anos. Assim, em questão de continuidade psicológica, estou mais próximo do meu eu de amanhã do que do meu eu de sessenta anos adiante. É nessa continuidade que é constituída a sobrevivência, e é por essa razão que a sobrevivência admite graus. Ao revermos o caso da cirurgia de hemisferectomia, agora parece mais claro que a pessoa original sobrevive em dois corpos diferentes porque esses corpos são bastante próximos em questão de continuidade psicológica (portanto, possuem um número alto de conexões mentais diretas). Por isso, a sobrevivência não é uma relação um-um e admite graus. O único problema reside na linguagem da identidade.

Parfit conclui que a identidade não é compatível com a sobrevivência porque a identidade não admite graus, mas a sobrevivência sim, o que sugere que a identidade não é uma condição necessária para a sobrevivência. A importância da identidade pessoal deriva das questões que acreditamos que precisam ser resolvidas (em especial, a sobrevivência) e que ao mesmo tempo parecem requerer uma resposta sobre identidade. Como conseguimos responder essas questões sem falarmos de identidade, responder à questão da identidade não é importante para resolvermos o problema da sobrevivência. Logo, a identidade não é importante. Porém, Parfit tem razão? A tese parfitiana é bastante estranha. Mas devemos aceitá-la? Alguns filósofos como David Lewis, como veremos em seguida, acreditam que não devemos porque ela contém erros significativos: a importância da identidade não seria derivada da sobrevivência, pois a sobrevivência e a identidade seriam a mesma coisa.

### 3. OBJEÇÃO E TEORIA DE DAVID LEWIS

Em *Sobrevivência e Identidade*, David Lewis afirma que o aspecto enigmático do problema da identidade pessoal ao longo do tempo é que uma única pergunta, ‘o que é que importa na sobrevivência?’, recebe duas respostas aparentemente distintas:

1. O que importa na sobrevivência é a sobrevivência; e
2. O que importa na sobrevivência é a identidade.

Lewis é um neolockeano e concorda com Parfit que aquilo que importa para a sobrevivência é a relação de continuidade e conectividade psicológica: “Junto com muitos outros, respondo: o que importa na sobrevivência é a continuidade e a conectividade mental” (Lewis, 1976, p. 17)<sup>7</sup>. Mas essa tese não parece ser intuitivamente plausível diante da trivialidade do senso comum de que o que importa para a sobrevivência é a identidade, tampouco seria sensato negar essa trivialidade. Por essa razão, Lewis acredita ser preciso analisar minuciosamente se essas duas respostas não podem ser afinal coextensionais; portanto, compatíveis.

Caso as respostas (1) e (2) forem realmente distintas (e, portanto, incompatíveis) e tivermos que escolher apenas uma delas, Lewis acredita que devemos optar pela segunda, i.e., pela trivialidade do senso comum de que o que importa para a sobrevivência é a identidade. Isso porque a teoria parfitiana, embora interessante, é intuitivamente implausível, e a resposta do senso comum é banal. Mas, se ainda quisermos manter a primeira resposta, como Lewis acredita que devemos fazer, só nos resta mostrar que ambas são a mesma resposta (que a sobrevivência e a identidade são relações idênticas). E será justamente isso que Lewis tentará mostrar.

Derek Parfit afirma que a sobrevivência e a identidade não são coextensionais porque elas têm caracteres formais distintos: a identidade não admite graus e é transitiva, e a sobrevivência admite graus e não é transitiva. Os casos de bifurcação – o da cirurgia de hemisferectomia, em particular – apresentam problemas para a resposta (2) (o que importa na sobrevivência é a identidade) porque entram em conflito com a identidade numérica justamente em virtude de seus caracteres formais. Caso tenhamos que responder esses casos apelando para a noção de identidade, enfrentaremos um dilema a respeito da sobrevivência em que nenhuma saída será satisfatória. Segundo Parfit, a melhor maneira de resolver esses casos é desistirmos de falar em identidade e tratarmos a sobrevivência como uma questão de continuidade psicológica, que admite graus e não é transitiva.

Frente a esse argumento, David Lewis busca mostrar que Parfit comete um erro categorial ao comparar a sobrevivência diretamente com a identidade porque, embora as duas relações sejam coextensionais, elas têm *relata* distintos, o gênero de elementos que participam da relação é diferente. E afirmar que a identidade não admite graus enquanto a sobrevivência sim apenas mostra que elas são relações diferentes, mas não que elas sejam incompatíveis. Para verificarmos

<sup>7</sup> Trecho original: “*I answer, along with many other: what matters in survival is mental continuity and connectedness*”.

se elas são realmente incompatíveis, devemos primeiramente adequar os seus respectivos relata.

E nós deveríamos saber disso desde o início, uma vez que elas têm diferentes relata. Aquele que diz que o que importa na sobrevivência é uma relação de continuidade ou conectividade mental está falando de uma relação entre estágios-pessoa mais ou menos momentâneos, ou fatias-de-tempo de pessoas contínuas, ou de pessoas-em-determinados-momentos. Aquele que diz que o que importa na sobrevivência é a identidade, por outro lado, deve estar falando de identidade pessoas contínuas temporalmente estendidas com estágios em diversos momentos. (Lewis, 1976, p. 20)<sup>8</sup>

A questão é a compatibilidade entre as relações e não a sua semelhança ou a diferença. Ora, a continuidade-conectividade psicológica e a identidade possuem diferentes relata, então não é possível compará-las diretamente. Para fazer essa comparação, é preciso haver relata de mesmo tipo. E Lewis sugere uma maneira apropriada para analisarmos essas relações. Primeiro, chamemos a relação de continuidade e conectividade psicológica entre estágios-pessoa de *relação-R*. Da perspectiva da *relação-R*, “se você se pergunta se você sobreviverá a batalha que se aproxima ou algo do tipo, então você está se perguntando se qualquer um dos estágios que existirão posteriormente está R-relacionado com você-agora, o estágio que está fazendo a pergunta” (Lewis, 1976, p.20)<sup>9</sup>. Segundo, Lewis observa que a relação de identidade, apesar de tratar de *pessoas-contínuas*, implica uma relação mantida *entre diversos estágios de uma mesma e única pessoa contínua*, que chamaremos de *relação-I*. Por um lado, da perspectiva da *identidade*, uma pessoa sobrevive sse ela se mantém a mesma pessoa. Por outro, da perspectiva da *relação-I*, uma pessoa sobrevive sse algum dos estágios que existirão posteriormente estiver I-relacionado (pertencer à mesma pessoa que) seu estágio presente.

Tendo dito isso, Lewis não distingue a relação de identidade da relação-I, pois a diferença relevante entre ambas consiste apenas na espécie de objetos de que tratam.

Se questões de sobrevivência, ou de identidade pessoal, de maneira geral, são questões de identidade entre pessoas contínuas, então elas também são questões de relação-I entre estágios-pessoa; e vice-versa. Mais precisamente: se o senso comum está correto em dizer que o que importa na sobrevivência

8 Trecho original: “*And we should have known that from the start, since they have different relata. He who says that what matters in survival is a relation of mental continuity and connectedness is speaking of a relation among more or less momentary person-stages, or time-slices of continuant persons, or persons-at-times. He who says that what matters in survival is identity, on the other hand, must be speaking of identity among temporally extended continuant persons with stages at various times*”.

9 Trecho original: “*If you wonder whether you will survive the coming battle or what-not, you are wondering whether any of the stages that will exist afterward is R-related to you-now, the stage that is doing the wondering*”

é a identidade entre pessoas contínuas, então você tem o que importa para a sobrevivência se, e somente se, seu estágio presente está I-relacionado com estágios futuros. Não faço distinção, portanto, entre a tese de que o que importa na sobrevivência é a identidade e a tese de que o que importa na sobrevivência é a relação-I. De toda forma, ela é uma obviedade convincente do senso comum. (Lewis, 1976, p. 21-22<sup>10</sup>)

O argumento de Lewis pode ser resumido como se segue:

1. A relação-R e a identidade não têm os mesmos relatas.
2. Se a relação-R e a identidade são compatíveis, então a relação-R e a identidade têm os mesmos relatas.
3. Logo, não é o caso a relação-R e a identidade são compatíveis. [de (1) e (2), *modus tollens*]
4. A identidade acarreta uma relação-I.
5. A relação-R trata de estágios-pessoa.
6. A relação-I trata de estágios-pessoa de uma mesma pessoa contínua.
7. A identidade acarreta uma relação-I e a relação-R trata de estágios-pessoa e a relação-I trata de estágios-pessoa de uma mesma pessoa contínua. [de (4), (5) e (6), *introdução da conjunção*]
8. Se (7), então a relação-R e a relação-I têm os mesmos relatas.
9. Logo, a relação-R e a relação-I têm os mesmos relatas. [de (7) e (8), *modus ponens*]
10. Se a relação-R e a relação-I têm os mesmos relatas, então a relação-R e a relação-I são compatíveis.
11. Logo, a relação-R e a relação-I são compatíveis. [de (9) e (10), *modus ponens*]
12. Se a relação-R e a relação-I são compatíveis, então não é verdadeiro que todo estágio I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios.
13. É verdadeiro que todo estágio I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios.
14. Logo, a relação-R e a relação-I são compatíveis. [de (12) e (13), *modus ponens*]

10 Trecho original: “*If questions of survival, or personal identity generally, are questions of identity among continuant persons, then they are also questions of I-relatedness among person-stages; and conversely. More precisely: if common sense is right that what matters in survival is identity among continuant persons, then you have what matters in survival if and only if your present stage is I-related to future stages. I shall not distinguish henceforth between the thesis that what matters in survival is identity and the thesis that what matters in survival is the I-relation. Either way, it is a compelling platitude of common sense*”.

*dus tollens]*

15. Se é verdadeiro que todo estágio I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios, então, por coextensividade, a relação-I é a relação-R<sup>11</sup>.
16. Logo, por coextensividade, a relação-I é a relação-R. [de (13) e (15), *modus ponens*]

Lewis defende que se todo estágio-pessoa I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios-pessoa, então, por coextensividade, I e R são a mesma relação. Dado que tanto a relação-I quanto a relação-R têm a mesma extensão, segue-se, de acordo com o Princípio da Extensionalidade, que elas são idênticas. E se essas relações são idênticas, então elas são obrigatoriamente compatíveis. Há aqui uma bicondicional:

A relação-I e a relação-R são *a mesma* relação *sse* a relação-I e a relação-R são compatíveis e todo estágio I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios.

Se em algum momento um estágio for R-relacionado com algum estágio futuro mas I-relacionado com nenhum, ou se em algum momento um estágio for I-relacionado com algum estágio futuro mas R-relacionado com nenhum, então a obviedade de que o que importa é a relação-I discordará da tese interessante de que o que importa é a relação-R. Mas eu afirmo que tal coisa não pode acontecer; então não pode haver tal desacordo. Na verdade, afirmo que *qualquer estágio é I-relacionado e R-relacionado com exatamente os mesmos estágios*. E eu afirmo isso não apenas em relação aos casos que surgem na vida real, mas também para todos os casos problema. Permita-nos individuar relações, como é usual, via coextensividade necessária. Então afirmo que *a relação-I é a relação-R*. (Lewis, 1976, p. 22<sup>12</sup>)

A partir disso, obtemos uma definição não-circular de *pessoa*. Implicitamente, Lewis introduz uma tese *perduracionista*, e, “para os defensores desta perspectiva, os objetos comuns *perduram* [*perdure*]: persistem tendo partes temporais situadas em todos os momentos em que existem. Na verdade, são *compostos* pelas suas partes temporais” (Galvão, 2015, p. 4). Por exem-

11 Isso decorre do Princípio da Extensionalidade em teoria de conjuntos. Essa frase pode ser demonstrada, porém, como envolve um trabalho dispendioso, mantive-a como premissa.

12 Trecho original: “*If ever a stage is R-related to some future stage but I-related to none, or if ever a stage is I-related to some future stage but R-related to none, then the platitude that what matters is the I-relation will disagree with the interesting thesis that what matters is the R-relation. But no such thing can happen, I claim; so there can be no such disagreement. In fact, I claim that any stage is I-related and R-related to exactly the same stages. And I claim this not only for the cases that arise in real life, but for all problem cases as well. Let us individuate relations, as is usual, by necessary coextensiveness. Then I claim that the I-relation is R-relation*” – Grifos do próprio autor.

plo, a caneca de café presente na minha mesa no dia de hoje não é *uma* caneca de café, mas *parte* de uma caneca de café. Isto que agora acredito ser uma caneca é apenas um estágio deste objeto. Na verdade, a caneca de café é um agregado *maximal* de estágios-caneca spaçotemporais desde o momento em que ela surge até o momento em que ela deixa de existir. Um agregado é uma classe, e um agregado maximal é o conjunto que abarca completamente todos os estágios do objeto.

Lewis oferece um tratamento similar para o conceito de pessoa: para ele, uma pessoa é um agregado maximal de estágios-pessoa I-interrelacionados. Isto é, uma pessoa é um conjunto máximo de estágios-pessoa que se I-relacionam entre si e consigo mesmas. Um *estágio-pessoa* é um recorte spaçotemporal da vida de uma pessoa. Por exemplo, John Stuart Mill aos dez anos de idade numa aula de latim é um estágio-pessoa da pessoa contínua John Stuart Mill. Até aqui, prossegue Lewis, temos apenas uma definição circular de pessoa: passamos somente da identidade para a relação-I (derivada da identidade), e vice-versa. Porém, se a relação-I for a relação-R, então obtemos algo mais interessante: a definição de pessoa enquanto um agregado maximal de estágios-pessoa R-interrelacionados. Dessa forma, a definição deixa de ser circular e se encaixa perfeitamente numa concepção neolockeana de pessoa.

Isso pode soar como um passo em falso, pois, a partir desta definição e da tese de que a relação-I é a relação-R, Lewis não pode aceitar nenhuma discrepância de carácter formal entre essas relações. Em especial, o filósofo não pode aceitar nem mesmo um caso sequer em que um estágio esteja R-relacionado com outro mas não esteja I-relacionado a ele, ou vice-versa. Lewis tem que defender a tese mais forte de que, *para todo caso possível*, um estágio I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios. Portanto, um problema sério a ser evitado é a possibilidade de *sobreposição de estágios-pessoa nos casos de bifurcação*, onde duas pessoas distintas partilham estágios.

Mas se Parfit estiver correto, a relação-R conflita com a identidade em casos de bifurcação apesar da relação-R e da identidade serem comumente bem-comportadas. Assumindo-se o perduracionismo de Lewis, isso significa que há sobreposição de estágios-pessoa nesses casos. Alguém poderia objetar tal afirmação dizendo que agora sabemos que a comparação deve envolver a relação-I e não a identidade. Mas se a relação-R sofre problemas em casos de bifurcação e se a relação-R é a relação-I, então não seria de se esperar o mesmo quanto à relação-I?

Esses problemas surgem somente caso realizemos os fechamentos da relação de memória na ordem incorreta.

Você pode ver que realizar o fechamento simétrico e depois o transitivo cria uma relação em que cada estágio é a mesma pessoa que todo outro estágio. Mas isso não está certo [...]. De maneira geral, após a fissão, os estágios de ramificações distintas devem ser estágios de pessoas distintas. Realizar o

fechamento simétrico e depois o transitivo da relação de memória como a base para a identidade pessoal ou para a persistência leva a um resultado incorreto. (Steinhart, 2018, p. 40)<sup>13</sup>

Caso ajustemos a ordem, eles desaparecem - mesmo nos casos de bifurcação. Parfit realiza os fechamentos reflexivo, simétrico e transitivo da relação de memória para produzir a relação-R quando, ao invés disso, ele deveria ter realizado os fechamentos reflexivo, transitivo e simétrico dessa relação. Com isso, Lewis disputa a premissa 5 de Parfit: se a identidade não admite graus e a sobrevivência admite graus, então a identidade e a sobrevivência não são compatíveis (Lewis, 1976, p. 19). Em outras palavras, se a relação-I é compatível com a relação-R, então a relação-R não admite graus. Ele demonstra que isso é falso: ou seja, que a relação-I e a relação-R são compatíveis ainda que a relação-R admita graus.

Três propriedades importantes de relações são reflexividade, simetria e transitividade. “Uma relação R é reflexiva sse, para todo x em S,  $\langle x, x \rangle$  está em R” (Steinhart, 2018, p. 26 – grifos meus) . Por exemplo, a relação “ser da mesma altura que” é reflexiva porque Sócrates é da mesma altura que si mesmo. Todas as pessoas são da mesma altura que si mesmas. “Uma relação R é simétrica sse, para todo x e y em S,  $\langle x, y \rangle$  está em R sse  $\langle y, x \rangle$  está em R” (Steinhart, 2018, p. 26 – grifos meus) . Por exemplo, a relação “ser irmão de” é simétrica porque, se João é irmão de Maria, então Maria é irmã de João. E “uma relação R em S é transitiva sse, para todo x, y e z em S, se  $\langle x, y \rangle$  está em R e  $\langle y, z \rangle$  está em R, então  $\langle x, z \rangle$  está em R” (Steinhart, 2018, p. 26 – grifos meus) . Por exemplo, a relação “ser descendente de” é transitiva porque, se João descende de Maria e Maria descende de Alberto, então João descende de Alberto.

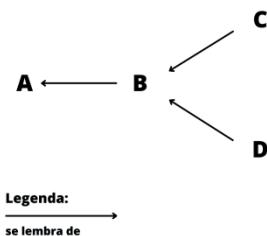
Outro conceito importante é o de *relação de equivalência*, que é uma relação ao mesmo tempo reflexiva, simétrica e transitiva. Geralmente, tem-se bastante interesse em transformar uma relação qualquer numa relação que tenha alguma ou todas essas propriedades. No caso de teorias acerca de Identidade Pessoal, costuma-se buscar relações que sejam compatíveis com a relação de identidade, que é uma relação de equivalência. Quando Locke formulou seu critério da memória para a Identidade Pessoal, ele enfrentou problemas de caráter formal porque a memória não é reflexiva, nem simétrica, nem transitiva. Porém, alguns neolockeanos, a fim de preservar e incrementar a relação de memória (os neolockeanos geralmente acreditam que, embora não suficiente, a memória é necessária para a identidade pessoal), transformam essa relação numa relação de equivalência: o que gera a relação de *continuidade psicológica*. E uma maneira de fazer isso é por meio de *fechamentos*.

13 Trecho original: “*You can see that taking the symmetric and then transitive closure makes a relation in which each stage is the same person as every other stage. But this isn't right. (...). More generally, after fission, the stages of distinct branches should be stages of distinct persons. Taking the symmetric and then the transitive closure of the memory relation as the basis for personal identity or persistence leads to an incorrect result*”.

Para transformar uma relação  $R$  em uma relação com uma dada propriedade  $P$ , realizamos o fechamento  $P$  de  $R$ . Por exemplo, para transformar uma relação  $R$  em uma que seja reflexiva, realizamos o fechamento reflexivo de  $R$ . Grosso modo, uma certa maneira de fechar uma relação é uma certa maneira de expandir ou estender a relação [...]. Para transformar uma relação em uma relação de equivalência, temos que torná-la reflexiva, simétrica e transitiva. Temos que realizar seus fechamentos reflexivo, simétrico e transitivo. (Steinhart, 2018, p. 29<sup>14</sup>)

E uma vez que temos que realizar três fechamentos, há diversas maneiras em que podemos transformar  $R$  em uma relação de equivalência. A ordem em que realizamos os fechamentos simétrico e transitivo faz diferença. (Steinhart, 2018, p. 32)<sup>15</sup>

Como essa análise formal se encaixa no debate? Relembremos o caso da hemisferectomia. Tomaremos a relação entre os estágios como uma relação de memória. Começaremos por esse critério porque tanto Parfit quanto Lewis são neolockeanos.

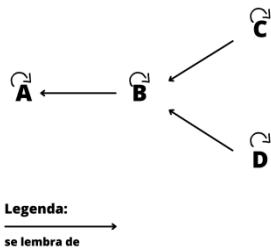


Nesta situação, B é a mesma pessoa que A sse B se lembra de A; e C é a mesma pessoa que B sse C se lembra de B; e D é a mesma pessoa que B sse, D se lembra B. Ou seja, dado o conjunto  $\{A, B, C, D\}$  a relação de memória  $R = \{< B, A >, < C, B >, < D, B >\}$ . Porém, a identidade é uma relação de equivalência (é reflexiva, simétrica e transitiva), e a memória não é simétrica nem transitiva – esse foi o erro de Locke. Mas imagine que Locke tenha acertado em parte, como acreditam os neolockeanos, e que o que precisa ser feito é transformar a memória numa relação de equivalência assim como a identidade, pois só assim ambas podem ser compatíveis.

14 Trecho original: “*To transform a relation  $R$  into a relation with a given property  $P$ , we perform the  $P$  closure of  $R$ . For example, to transform a relation  $R$  into one that is reflexive, we perform the reflexive closure of  $R$ . Roughly speaking, a certain way of closing a relation is a certain way of expanding or extending the relation. [...] To change a relation into an equivalence relation, we have to make it reflexive, symmetric, and transitive. We have to take its reflexive, symmetric, and transitive closures*”.

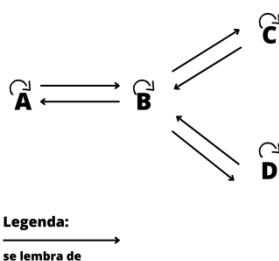
15 Trecho original: “*Since we have to take three closures, there are several ways in which we can transform  $R$  into an equivalence relation. The order in which we take the symmetric and transitive closures makes a difference*”.

Supondo-se que a memória é uma relação reflexiva, começemos pelo fechamento reflexivo:



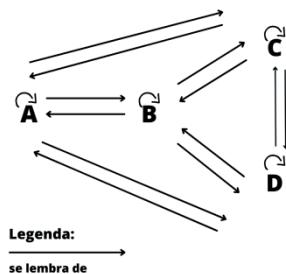
Nessa relação de memória R reflexiva obtemos  $R^1 = \{< B,A >, < C,B >, < D,B >, < A,A >, < B,B >, < C,C >, < D,D >\}$ . Assim, B é a mesma pessoa que A *sse* B se lembra de A e A se lembra de A e B se lembra de B; e C é a mesma pessoa que B *sse* C se lembra de B e B se lembra de B e C se lembra de C; e D é a mesma pessoa que B *sse* D se lembra de B e B se lembra de B e D se lembra de D.

Mas a identidade é também simétrica, e a memória não. Realizemos então o fechamento simétrico da relação de memória:



Neste caso, obtemos uma nova relação de memória a que denominaremos  $R^2$  tal que  $R^2 = \{< B, A >, < A, B >, < C, B >, < B, C >, < D, B >, < B, D >, < A, A >, < B, B >, < C, C >, < D, D >\}$ . Perceba que essa não é mais a relação de memória, mas uma expansão dessa relação.

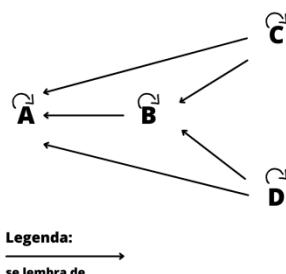
Porém, não podemos parar por aqui porque a identidade é também transitiva, e  $R^2$  não. Realizemos então o fechamento transitivo da relação  $R^2$ :



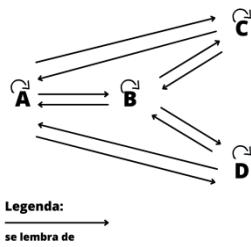
Agora, temos uma relação que denominaremos continuidade psicológica\* ou  $R^3$  tal que  $R^3 = \{< B, A >, < A, B >, < C, B >, < B, C >, < D, B >, < B, D >, < A, A >, < B, B >, < C, C >, < D, D >, < A, C >, < C, A >, < A, D >, < D, A >, < C, D >, < D, C >\}$ . Temos assim uma relação de equivalência, mas será a relação de equivalência correta? Repare que  $R^3$  é permissiva demais. Ela inclui os pares ordenados  $< C, D >$  e  $< D, C >$  e isso não parece correto porque isso é incompatível com a relação de identidade. Apesar de tanto  $R^3$  quanto a identidade serem relação de equivalência, a primeira abarca mais coisas do que a segunda. Se C tivesse a relação de identidade com D (ou vice-versa), então C seria idêntico a D, o que conflita com a identidade numérica. Em resumo,  $R^3$  ou a relação de continuidade psicológica\* difere em caráter formal da identidade. Isso leva Parfit a concluir que a sobrevivência é incompatível com a identidade.

Observe o que ocorre caso troquemos a ordem dos fechamentos, como Lewis sugere. Suponhamos que a relação de memória ( $R^1$ ) seja reflexiva. Assim,  $R^1 = \{< B, A >, < C, B >, < D, B >, < A, A >, < B, B >, < C, C >, < D, D >\}$ . Dessa forma, B é a mesma pessoa que A se B se lembra de A e A se lembra de A e B se lembra de B; e C é a mesma pessoa que B se C se lembra de B e B se lembra de B e C se lembra de C; e D é a mesma pessoa que B se D se lembra de B e B se lembra de B e D se lembra de D.

Mas, agora, ao invés do fechamento simétrico, façamos primeiro o fechamento transitivo. Acrescentaremos os pares  $< x, y >, < y, z >$  e  $< x, z >$  faltantes à essa relação, dado que uma relação é transitiva sse, para todo x, y e z em S, se  $< x, y >$  está em R e  $< y, z >$  está em R, então  $< x, z >$  está em R. Dessa forma, obtemos:



Nesse caso, obtemos uma nova relação de memória a que denominaremos  $R^1$  tal que  $R^1 = \{< B, A >, < C, B >, < C, A >, < D, B >, < D, A >, < A, A >, < B, B >, < C, C >, < D, D >\}$ . Essa também não é mais a relação de memória, mas uma expansão dessa relação. Realizemos agora o fechamento simétrico da relação  $R^1$ :



Perceba que obtemos outra relação: continuidade psicológica' ou  $R^1$ . Repare que a continuidade psicológica' e a continuidade psicológica\* são relações distintas porque a segunda envolve dois pares ordenados a mais, a saber,  $\langle C, D \rangle$  e  $\langle D, C \rangle$ , o que a torna incompatível com a identidade. Já a primeira relação, continuidade psicológica', não envolve esses pares e é perfeitamente compatível com a identidade – ou, para ser mais preciso, com a relação-I. E é essa relação de continuidade psicológica que Lewis parece ter em mente como relação-R. Essa relação ainda é neolockeana porque ela preserva a intuição chave de que a vida mental importa para a identidade pessoal e toma como modelo a relação de memória, embora a continuidade psicológica' vá muito além desta última. Portanto, Lewis conclui, a relação-I é compatível com a relação-R: todo estágio I-relacionado é ao mesmo tempo R-relacionado com exatamente os mesmos estágios. E, por coextensividade, a relação-I é a relação-R.

#### 4. CONCLUSÃO

Tendo em vista os argumentos apresentados, acredito que Lewis tenha resolvido o problema formal acerca da incompatibilidade entre identidade e sobrevivência. A tese de Derek Parfit acerca da não importância da identidade pessoal funcionaria apenas caso houvesse alguma incompatibilidade entre elas. Se o suposto problema for mesmo esse, então caso tenhamos uma visão mais precisa da questão podemos concluir que tal problema não ocorre de fato. Contudo, para defender sua posição, David Lewis recorre a uma tese perdurantista acerca da persistência, que é bastante controversa. Lewis está correto em assumir o perdurantismo? Para descobrirmos, seria necessário discutir teorias acerca da persistência *estrito senso* (para além da identidade especificamente de pessoas). Para já, importa apenas mantermos nossas dúvidas em

alerta, pois o perdurantismo é disputável.

Outro ponto importante é que a discussão entre Parfit e Lewis apenas aborda o aspecto conceitual da questão da persistência de pessoas e acaba por deixar de lado questões aparentemente importantes e que toda teoria da identidade pessoal deveria lançar luz sobre. Por exemplo, como devemos sentir com respeito ao nosso próprio futuro? Por que nos preocupamos mais com nosso próprio futuro do que com o de outras pessoas? Alguém poderia dizer 'ora, porque aquela pessoa do futuro é você', mas isso pressupõe o que se pretende explicar. A discussão apresentada até o momento deixa de lado questões epistêmicas e psicológicas a respeito da identidade de pessoas. Devemos espelhar a coextensionalidade (e a compatibilidade) do aspecto conceitual com o modo como pessoas pensam a respeito da própria identidade? Tomar uma posição neste sentido sem discutir questões que envolvam a psicologia humana pode ser insensato. Se o critério para a persistência de pessoas realmente envolve termos mentais, como acredito que envolva, será correto deixar de lado os aspectos psicológicos e epistemológicos do problema? Tratar a identidade apenas do ponto metafísico será esclarecedor?

Embora termine este artigo com mais perguntas do que respostas, acredito que a análise realizada até o momento não foi em vão. Para oferecermos respostas adequadas e encontrar os problemas corretos, precisamos investigar, precisamos tentar. E como Lewis nos mostrou até aqui, não há qualquer problema com a compatibilidade entre identidade pessoal e sobrevivência, *caso tenhamos em mente uma perspectiva perdurantista*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONJOUR, L; BAKER, A. *Filosofia: Textos Fundamentais Comentados*. Tradução de André Nilo Klaudat *et al.* 2<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CASATI, R.; VARZI, A. *Simplicidades Insolúveis: 39 histórias filosóficas*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CONEE, E.; SIDER, T. “Identidade Pessoal”. In: \_\_\_\_\_ . *Enigmas da Existência: uma visita guiada à Metafísica*. Tradução de Vitor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010. p. 15-32.

GALVÃO, P. “Identidade Pessoal”. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

GALVÃO, P. “Persistência”. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015.

KORFMACHER, C. “Personal Identity”. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Acesso em 21 de julho de 2020. Disponível em <<https://www.iep.utm.edu/person-i/>>.

OLSON, E. “Personal Identity”. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Acesso em 21 de julho de 2020. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>>.

QUINE, W. “The Ways of Paradox”. In: \_\_\_\_\_ . *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House, 1966. p.3-20.

LEWIS, D. “Survival and Identity”. In: RORTY, (org.), *The Identities of Persons*. United States: University of California Press, 1976. p. 17-40.

PERRY, J. “The Importance of Being Identical”. *ibidem*. p. 67-90.

STEINHART, E. *More Precisely: The Math You Need to Do Philosophy*. Canada: Broadview Press, 2018.

STRAWSON, P. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 2003.

# A CRISE MODERNA DO CONCEITO DE OBRA NA ESTÉTICA DE HEGEL<sup>1</sup>

THE MODERN CRISIS OF THE CONCEPT OF WORK IN HEGEL'S AESTHETICS

JOÃO AUGUSTO ARAÚJO FERREIRA

DOI: 10.5281/zenodo.12535787

**RESUMO:** Tendo como horizonte a temática do fim da arte, própria da estética hegeliana, pretende-se delimitar sua influência sobre a noção da morte da pintura no século XX. Portanto, esta consideração debruça-se sobre a peculiaridade assumida pela pintura após o término da arte clássica, especialmente na determinação dada pelo círculo de produções do cristianismo. A questão que se apresenta neste artigo é a de pensar até que ponto a tese de Hegel sobre a inviabilidade da arte realizar-se sob a categoria de obra coincide com o que Walter Benjamin diagnosticou como uma dificuldade de efetivação da pintura frente o advento de novos meios de exposição artísticos, tal qual a fotografia e o cinema.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hegel; obra; arte moderna; Walter Benjamin; pintura.

**ABSTRACT:** Having in mind the theme of the end of art, characteristic of Hegelian aesthetics, the aim is to delimit its influence on the notion of the death of painting in the 20th century. Therefore, this consideration focuses on the peculiarity taken by painting after the end of classical art, especially in the determination given by the circle of Christian productions. The question posed in this article is to think to what extent Hegel's thesis on the unfeasibility of art being realized under the category of work coincides with what Walter Benjamin diagnosed as a difficulty in making painting effective in the face of the advent of new means of artistic exhibition, such as photography and cinema.

**KEYWORDS:** Hegel; work; modern art; Walter Benjamin; painting.

---

<sup>1</sup> As linhas que se seguem constituem parte da pesquisa de Iniciação Científica realizada pelo autor e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP): processo nº 2023/05180-9.

## INTRODUÇÃO

Em termos históricos, a emergência dos movimentos de vanguarda no século XX revela um tensionamento singular entre a exposição do objeto artístico na modernidade e sua impossibilidade de configurar-se segundo o conceito próprio de “obra” de arte, ou seja, enquanto uma totalidade em si mesma encerrada e que se destina a um público. Tal tese não se revela propriamente como uma novidade, uma vez que foi amplamente discutida em espaços e contextos diversos no século passado, inclusive, em nosso solo brasileiro, por Ferreira Gullar, mais precisamente no segundo capítulo de seu *Argumentação contra a morte da arte*. Centrando-se no papel desempenhado pela pintura enquanto arte figurativa, pretende-se visualizar a viabilidade de sua realização no horizonte de um “fim da arte”, termo que apresenta a dificuldade atual da produção artística em orientar-se pela categoria de obra. Nesse sentido, é importante guiar-se pela noção defendida pelo próprio Gullar, a saber, que ocorreu no último século uma confusão do que seria a chamada “morte da arte” com o “fim da pintura” como arte mimética, fortemente atrelada ao elemento da imitação. A notoriedade do modo de exposição da pintura é ressaltada justamente pelo destaque que Hegel, em seus *Cursos de estética*, atribui a esta arte particular, em especial, com os pintores holandeses enquanto expoentes artísticos da época moderna. Outrossim, a pintura de gênero destes artistas, com seus pequenos quadros centrados na prosa da vida, revela-se como o objeto que mais conseguiu captar, no eixo do pictórico, a apreensão e execução subjetiva da obra de arte, diferentemente da pintura italiana dos séculos XV e XVI.

Ademais, o que se encontra em jogo não diz respeito à especificidade do modo como um ou outro movimento artístico do século XX tentou lidar com a crise observada na arte pictórica ou na perda do quadro como instância reguladora sobre o que deveria ser a pintura, isto é, mera mimetização do visível. Pois, o interesse consta em compreender mais precisamente a colocação da questão sobre a impossibilidade de efetivação da arte enquanto obra no presente, e não no modo como a própria arte buscou dissolver o problema em meio aos contextos artísticos diversos, bem como as transformações mobilizadas em cada situação particular. Por essa via argumentativa é que o esclarecimento de Hegel ainda torna-se salutar, dado sua argumentação em favor de um caráter de “passadismo” da arte em nossos dias, i.e., enquanto momento do espírito absoluto ligado à intuição sensível que cedeu lugar ao domínio da religião e da filosofia, permitindo traçar uma gênese mais precisa dos rumos da arte moderna. Deve-se esclarecer, portanto, segundo um retorno à filosofia da arte de Hegel, algumas questões relacionadas a esse exclusivismo do fim da pintura no horizonte da tese hegeliana de um “depois da arte” e verificar sua legalidade.<sup>2</sup>

2 Na época moderna, são a poesia e a pintura os gêneros que expõem a impossibilidade da obra de arte ser realizada em sua plenitude de sentido, e que lidaram de modo mais adequado com a matéria da arte romântica. O fundamento para tanto encontra-se no modo de apreensão e execução do conteúdo contingente e da subjetividade

Sob tal panorama, este trabalho encontra-se dividido em dois momentos: (1) de início, ao invés de uma longa exegese da estética hegeliana, revela-se prudente dedicar-se à análise particular que o filósofo realiza das pinturas do artista espanhol Murillo e de seus chamados meninos mendigos, bem como da descrição da pintura holandesa frente a arte romântica; (2) buscar mobilizar, já em um segundo momento, como a temática desdobrou-se sobre em parte da estética do século XX, no horizonte de um novo lugar da arte que não esteja mais atrelado aos ditames da “bela aparência”. Esse caminho permitirá a compreensão de alguns aspectos da particularidade da arte na época moderna, bem como situar a plausibilidade do pensamento hegeliano para além de um pessimismo com relação ao fazer artístico, demonstrando a necessidade lógica e especulativa de tal processo. Obviamente, estes breves apontamentos não esgotam a problemática e tampouco o pretendem, mas trata-se de reconstituir alguns momentos de difusão do novo ideal da arte, sob o pano de fundo de uma reconstituição histórica mais profunda.

## O BELO E O NÃO-BELO ENTRE A ARTE CLÁSSICA E ROMÂNTICA

Pode-se partir do apontamento de Gullar, a quem cumpriu constatar que “as tendências mais radicais da arte de hoje consideram que a arte não se afirma como obra, que ela repele qualquer juízo crítico e qualquer função na sociedade” (Gullar, 2005, p. 23). Segundo esta observação, os fenômenos artísticos não se constituem mais enquanto determinantes e determináveis entre nós, no momento em que eles mesmos repelem todo o tipo de finalidade e compromisso, sejam estes históricos, sociais, ideológicos ou mesmo no âmbito de uma teoria da arte, como a estética. O problema da argumentação de Gullar, ao que parece, é que ela parte de um conceito estrito da arte enquanto seu papel de artista e crítico, sem levar em conta as profundas reflexões no meio filosófico que corroboraram para o prognóstico da tese mesma do fim da arte. Nesse sentido, para o autor, “a discussão em torno da antiarte e do ‘fim da arte’ diz respeito à eliminação ou destruição do quadro como suporte da pintura” (Gullar, 2005, p. 29). Esse esclarecimento, apesar de um tanto raso quando se tem em vista o escopo do debate, detém mérito na medida em que revela o pressentimento da situação crítica da arte em seus mais variados âmbitos, tanto na teoria quanto na crítica de arte. Para tanto, Gullar tem em vista três eventos muito precisos, sendo estes o papier collé cubista, o ready-made de Duchamp e o objet trouvé surrealista. Para Gullar, mais que expressões do rumo da arte moderna, tais movimentos anunciam a morte do quadro e o deslocamento da arte para um lugar comum na ordem do dia.

Contudo, caso a atenção desta análise seja direcionada até o século XIX, antes mesmo da emergência do impressionismo, será possível encontrar na estética hegeliana o diagnóstico de época quanto ao papel da arte em uma longa tradição histórico-filosófica. Sob esse ponto de

vista, as afirmações de Hegel a respeito da crise da arte na era cristã, e na época moderna como um todo, não compõem meras arbitrariedades, mas um fato que se manifesta já na época de Hegel, e se estende até os nossos dias, a saber, que “a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado” (Hegel, 1999, p. 35). O apontamento hegeliano, entretanto, não pretende ser um julgamento finalista acerca do lugar da produção e exposição artística na época moderna, mas procura situá-la no interior de um mundo que não tem mais na arte sua categoria mais adequada de reconhecimento e sentido de si. Sendo assim, de que modo a arte pode continuar manifestando-se em uma época que a ela mesma já não é favorável? Para elucidar esse tópico, vale lembrar que a estética de Hegel maneja com um conceito de arte que se encontra em relação recíproca com a religião. Pode-se tomar como exemplo o zoroastrismo, que mobiliza as primeiras aspirações artísticas da Forma de arte simbólica, ou mesmo as divindades gregas, em que se percebe a adequação plena entre o conteúdo da arte e sua exposição.

A peculiaridade da arte romântica está, justamente, em seu abandono da esfera do círculo próprio da religião enquanto relação mais adequada com o fazer artístico. O conteúdo interior do romântico, portanto, caracteriza-se por essa “completude da existência [Dasein] mundana, de modo que o lado da existência [Existenz] sensível torna-se, por meio da arte, a questão principal e o interesse da devoção torna-se o que é menor” (Hegel, 2002, p. 226). Como momento orientador na lógica interna das primeiras Formas artísticas na estética hegeliana, a devoção cede seu lugar à contingência do cotidiano. Esse sobrevoo sobre algumas particularidades da condição da arte na modernidade deixa-nos justamente o sentido de que, ainda que a arte seja momento do espírito, é imprescindível ter em mente que essa figura teve sua época, seu ponto de culminação e realização, uma vez que a própria configuração de exposição da arte a restringe e impede que se realize nela os mais altos interesses espirituais. Desse modo, apenas uma parcela da verdade pode ser atribuída à arte enquanto tal. Nesse diagnóstico, comprehende-se as asserções da estética de Hegel que, ainda que salientem o que a arte tem de mais espiritual e elevado, não deixam de colocar a própria arte como uma figura do passado, a partir de um presente no qual “o pensamento e a reflexão sobrepujaram a bela arte” (Hegel, 1999, p. 34), que, em certa medida, atribui um caráter de finitude e limitação ao fazer artístico, podendo antecipar até mesmo a noção do esgotamento das Formas [Formen], própria do fim da arte.

Chega-se então à verdade dessa exposição ao refletirmos sobre a relação que os antigos tinham tanto com a religião quanto com suas obras de arte. Tomando os gregos como exemplo, tem-se que “a arte era a Forma suprema pela qual o povo representava os deuses e fornecia a si uma consciência da verdade” (Hegel, 1999, p. 116). Com isso, a arte era a apreensão conceitual da vida do homem grego em toda a sua realidade, a partir da religião. Todavia, na modernidade, o pensamento é instaurado como elevação máxima através da filosofia e da reflexão [Nachdenken] que, na vida cotidiana, toma como princípio governante o mundo das leis, do Estado e do direito. A constatação de Hegel, nesse sentido, é muito clara ao dizer que “a arte clássica foi a exposição do ideal mais adequada ao conceito, a completude do reino da beleza. Algo mais belo não pode

haver e não haverá mais” (Hegel, 2000, p. 251, grifo nosso).<sup>3</sup>

Por essa via, ao comentar uma obra de arte já da época romântica, a saber, as pinturas das crianças mendigas de Murillo, Hegel observa então de maneira peculiar que em um dos quadros “a mãe cata piolhos em um dos meninos enquanto ele come seu pão em silêncio; outros dois num quadro semelhante, esfarrapados e miseráveis, comem melancias e uvas” (Hegel, 1999, p. 181). Ressalta-se aqui a natureza ordinária da atitude desempenhada pelos personagens, justamente porque nela Hegel visualiza a despreocupação no olhar dos meninos, sua alegria interior na pequena atitude mundana destinada à sobrevivência. A satisfação espiritual observada, e que está de acordo por isso mesmo com o conceito que o ideal requer, difere do prazer espiritual da fruição do estatuário grego, esta que se determina por sua completa adequação do interior com o exterior, da forma com seu conteúdo e vice-versa. Mas, nas pinturas dos meninos mendigos, esse interior satisfeito não se reflete idealmente no exterior representado. A pobreza não compete, ao menos segundo à riqueza vivificada nas esculturas gregas, à livre representação do ideal e dos interesses mais altos do espírito, em especial ao sentido da veneração. Esse paradigma da relação entre o interior e o exterior, que encontra seu limite na arte romântica a partir da era cristã, pode ser entendido no sentido de que o interior não mais se reflete no exterior, i.e., no modo de exposição de mundo, pois a imediatidate de tal conteúdo é indigno do estado beato da alma. Por isso, sendo impossível que a grandeza do espírito encontre sua satisfação na representação sensível da arte, sua exposição não deve buscar esse fim em si mesmo, mas trazer à luz justamente o que seu conteúdo tem de mais cotidiano. Nesse limite, se encontra em jogo o significado que o não-belo desempenha no lugar da exposição da arte no romântico, pois são dadas as costas a esse ponto culminante do ideal de beleza, desenvolvido em sua plenitude pelos gregos. Tudo passa a ser conteúdo da representação da forma de arte a partir do cristianismo, para uma multiplicidade sem limites no terreno da mundanidade.

Munido desse repertório, pode-se fazer a passagem até a argumentação hegeliana no comentário aos pequenos quadros de gêneros holandeses e explicitar a impossibilidade de tais quadros ainda serem considerados “obras”, pois, “o mundo romântico teve de realizar apenas uma obra absoluta, a expansão do cristianismo, o acionamento do espírito da comunidade” (Hegel, 2000, p. 323).<sup>4</sup> Sobre o conceito mesmo de “obra de arte”, Hegel mesmo já anunciara na

3 Lembro das considerações de Ernst Gombrich, em sua conferência *Hegel e a história da arte*, acerca da recepção de algumas ideias classicistas de Winckelmann por parte de Hegel. Entre elas, a revelação de transcendência configurada pela própria arte grega, quando se atribui ao artista a “capacidade de ver a ideia mesma e de torná-la visível para os outros”, além de seu tratamento como “emanção ou o espelhamento do espírito grego” (Gombrich, 2006, p. 27). De modo crítico, Gombrich rechaça o que interpreta como um “determinismo histórico” e um “otimismo metafísico” assumidos na argumentação hegeliana sobre a arte. Todavia, o historiador parece deixar de lado justamente a abertura revelada por Hegel no tópico da dissolução da arte romântica, que em alguma medida pressentiu as tendências artísticas da segunda metade do século XIX e do início do século XX.

4 É importante salientar que assumo aqui a orientação de Pippin (2021, p. 84), que encara a posição hegeliana a partir de uma identificação entre “cristianismo” e “modernidade”, i.e., quando Hegel menciona a época moderna, não se trata apenas de um fenômeno posterior ao século XVI europeu, mas de todo um período com uma certa lógica interna sob a égide da religião cristã e, em especial, com relação ao seu fazer artístico.

Fenomenologia do espírito que “a obra não é para si algo efetivamente vivificado, mas é [um] todo somente junto com o seu vir-a-ser. O que é comum na obra de arte [...] é o momento do conceito existente como conceito, que se contrapõe à obra” (Hegel, 2014, p. 466).<sup>5</sup> É, pois, precisamente frente ao conteúdo cristão da Forma de arte romântica que se abrem as portas para a finalidade puramente mundana da conquista e da ganância que, em seu círculo, constituíram um conteúdo totalmente diverso do teor espiritual da religião cristã. Esta fratura exposta é o que constitui a cisão entre interior e exterior na arte romântica, que havia encontrado sua harmonia na Forma de arte clássica.

Não há mais, portanto, a ideia de uma reconciliação, nem a convergência a um único e mesmo teor de conteúdo. Em seu lugar, põe-se a sacralidade do espírito cristão e a ordinariedade de seus eventos cotidianos, tendo Hegel aqui em vista nominalmente a produção de Dante, com sua *Divina Comédia*. Mas, a passagem para as artes plásticas dessa oposição entre o espiritual e o mundano se dá precisamente com a pintura dos holandeses, quando a consideração hegeliana ressalta que estes foram protestantes, fato que não deve ser considerado de um ponto de vista contingente ou mesmo menorizado, uma vez que “é ao protestantismo unicamente que pertence o instalar-se também completamente na prosa da vida e deixá-la valer completamente por si, independente das relações religiosas, e de formar-se em liberdade ilimitada” (Hegel, 2000, p. 333). Hegel valoriza, dessa maneira, o caráter prosaico de um Ostade, de um Teniers, de um Steen, não somente na medida em que trazem ao espiritual o conteúdo ordinário do riso (o arreganhar de dentes de um camponês, ou uma mulher que enfa uma linha na agulha), mas também pela forma da subjetividade artística que se eleva à representação meramente objetiva dos traços, das expressões faciais, dos movimentos, entre outros. Entende-se assim que a peculiaridade do romântico está em total relação com a interioridade do artista que se coloca acima da matéria reproduzida, tal qual a argumentação hegeliana aponta no tópico da dissolução da arte romântica, já que “ela não é mais dominada por condições dadas de um círculo em si mesmo já determinado do conteúdo assim como da Forma, mas mantém completamente em sua força e escolha tanto o conteúdo quanto o modo de configuração deste” (Hegel, 2000, p. 337).

## O FRAGMENTO E A MONTAGEM NA MODERNIDADE ARTÍSTICA

Cabe agora mobilizar os conceitos da análise hegeliana a respeito da noção “passadista” da arte, especialmente da pintura, a partir do comentário de Walter Benjamin sobre a passagem da forma da representação pictórica à produção cinematográfica, ou seja, da própria pintura ao cinema. Nesse sentido, torna-se instrutivo a passagem de Rancière, que, em sua obra *Aisthesis*,

5 Para Gombrich (2006, p. 28), a exposição de Hegel a respeito da arte na *Fenomenologia* encontra-se, de modo geral, envolta de abstração. A preferência do historiador da arte volta-se para a “autêntica história da arte” encontrada na estética hegeliana. Porém, deve-se salientar que a articulação de Hegel entre arte e religião em sua obra de juventude permanece um assunto de relevância em sua estética, tal qual aqui argumentado.

aproxima a ideia da análise hegeliana dos meninos mendigos à descrição de Benjamin a respeito da fotografia:

Talvez fosse necessário o olhar do filósofo [Hegel] sobre os meninos mendigos para compreender o que a máquina daria à arte: a disponibilidade dessa não-arte, sem a qual a arte já não poderia viver. A formulação mais exata da posteridade dos meninos mendigos e do jovem sonhador de boina talvez seja a de Walter Benjamin, ao falar das fotografias das mulheres de pescadores de New Haven, feitas por David Octavius Hill: fotografias em que a realidade incinerou o caráter de imagem, em que a não-arte abriu o buraco pelo qual ela se instala no coração do que agora poderá ser sentido como arte (Rancière, 2021, p. 55)<sup>6</sup>.

Ainda que este trecho diga mais a respeito da fotografia, Benjamin observa, segundo a ideia de virtualidade, como o cinema falado estava contido na técnica fotográfica. A partir de uma análise do moderno estágio de reproduzibilidade das imagens, que atinge uma nova etapa a partir da litografia, Benjamin verifica que “o processo de reprodução de imagens [*der Prozess bildlicher Reproduktion*] acelerou-se de tal maneira que passou a acompanhar o ritmo da palavra oral. Se o jornal ilustrado estava virtualmente contido na litografia, *o mesmo acontecia com o cinema falado na fotografia*” (Benjamin, 1974, p. 436, grifo nosso).

A valorização do cinema pelo autor leva em conta justamente a caracterização de sua dimensão espetacular nunca antes vista na história das formas artísticas. Tamanha que, segundo Benjamin, somente poderia sua dimensão ser medida caso a pupila do observador fosse maior do que a objetiva do aparelho cinematográfico, como se aquela fosse colocada no lugar desta. O fator ilusionístico atrelado ao efeito da montagem no filme torna-se essencial pois é a partir dessa junção de fragmentos que o cinegrafista torna possível a manipulação da realidade a partir da máquina cinematográfica. Em lugar da distância natural entre o pintor e o objeto representado, Benjamin atesta que:

O cinegrafista penetra profundamente nas vísceras desta realidade. As imagens que cada um produz são, por isso, essencialmente diferentes. A imagem do pintor é uma totalidade, a do operador é fragmentária, que se

<sup>6</sup> Tradução modificada a partir de RANCIÈRE, J. *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021. O “jovem sonhador de boina” refere-se a uma outra pintura do século XVI mencionada por Hegel no segmento dos meninos mendigos, trata-se do retrato de um jovem atribuído a Rafael. Todavia, a edição francesa da estética de Hegel revela a contestabilidade de Rafael ter sido o autor da obra e confere o título a Parmigianino (cf. Hegel, 1997, p. 245). Atualmente, a página referente à mesma pintura no *Musée du Louvre*, onde a obra encontra-se em exposição nos dias de hoje, identifica Correggio como pintor do quadro (disponível em: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010061938>), ainda que o estilo assumido corresponda às técnicas de pintura de Rafael. Seja como for, o título da autoria permanece em debate.

reconfigura sob novas leis. Assim, a descrição cinematográfica da realidade [*filmische Darstellung der Realität*] é para o homem moderno infinitamente mais significativa que a pictórica, porque ela lhe oferece o que temos o direito de exigir da arte: um aspecto da realidade livre de qualquer manipulação pelos aparelhos, precisamente graças ao procedimento de penetrar, com os aparelhos, na essência da realidade. (Benjamin, 1974, p. 459)

Com isso, o ideal da montagem, do modo como Benjamin a valoriza na arte cinematográfica, não diz respeito só ao procedimento de edição do filme em si, mas ao próprio caráter fragmentário dos processos envolvidos na produção cinematográfica. Ao mesmo tempo, a imagem da câmera demonstra uma potência que inexiste na imagem pictórica do quadro: uma capacidade de transposição da realidade a partir dos objetos da arte. Para tanto, é instrutiva a imagem que nos é apresentada: o ator não necessita entender o contexto de sua cena na totalidade do filme, mas o diretor pode, muito bem, exigir que um disparo seja dado no *set* e filmar a autêntica reação do ator, a fim de que tal expressão única seja usada em sua produção. É esse sentido do fragmento que leva Benjamin a afirmar que “nada demonstra de modo mais drástico que a arte evadiu da esfera da ‘bela aparência’ [*schönen Scheins*], longe da qual, como se acreditou muito tempo, nenhuma arte teria condições de prosperar” (Benjamin, 1974, p. 453). Há aí, portanto, elementos para relacionar a separação do que Benjamin identifica como sendo essa “bela aparência” e o que Hegel enquadra como o “depois da arte”, mas, de fato, como deve ser reconhecido, a tese hegeliana a respeito desse novo lugar da arte na época moderna parece ter algo mais a ver com o aspecto conteudístico que esta assume, puramente relacionada com o que o humano traz de mais interior consigo, os aspectos corriqueiros da vida cotidiana, o caráter mundano da existência,<sup>7</sup> enquanto Benjamin valoriza a forma cinematográfica enquanto tal, o traço da produção e da montagem do filme. Para tanto, fazendo valer a noção desse aspecto próprio da montagem, faz-se necessário um excursão até a asserção de Peter Bürger a respeito de uma teoria da vanguarda que parte do conceito fragmentário da técnica de montagem, tal qual como sugerido pelas primeiras colagens dos cubistas.

Esse esquema teórico demonstra sua relevância a partir de sua distinção com os modelos clássicos de composição artística. O que especifica a teoria da vanguarda de Bürger e o que a diferencia das “técnicas de composição pictórica [*Techniken der Bildkonstitution*] desenvolvidas

7 Tal qual Hegel reforça ao término da arte romântica, a própria arte “faz do *humanus* seu novo santo: das profundidades e alturas do ânimo humano enquanto tal, do humano universal em sua alegria e dor, em suas aspirações, atos e destinos” (Hegel, 2000, p. 342). Uma diferença considerável entre o projeto hegeliano e a análise benjamiana diz respeito ao fundamento de suas posições, uma vez que Hegel opera no âmbito da filosofia do espírito, um escopo que corresponde na relação do ser humano com a arte, a religião e a filosofia, ainda sob o pano de fundo maior da história, ao passo que Benjamin restringe-se à nova configuração assumida pela arte no estágio do sistema capitalista do início do século XX.

desde o Renascimento é a inserção, no quadro, de fragmentos de realidade [...]. Desta forma, é destruída a unidade do quadro, como um todo marcado em suas partes pela subjetividade do artista" (Bürger, 1974, p. 104). A presente consideração de Bürger encontra-se em consonância com a própria noção hegeliana de que tudo passa a ser conteúdo do romântico, mas, para além disso, a forma passa a ser concebida de outra maneira. Nesse sentido, ressalta-se apenas que se a peculiaridade da arte, e especialmente a pintura enquanto culminação das demais artes plásticas na época moderna, não detém mais a forma de configuração de um sentido espiritual mais elevado, a conclusão que se deriva é que a própria forma da arte entra em conflito na modernidade. O romântico, enquanto tal, retrai-se em si mesmo ao passo que apresenta uma deficiência de representação exterior, por essa razão, "o artista se encontra, por isso, acima das Formas e das configurações determinadas, consagradas, e se move livremente por si, independente do Conteúdo e do modo da intuição, nos quais anteriormente a consciência tinha diante de seus olhos o sagrado e o eterno" (Hegel, 2000, p. 340).

Para além da particularização da montagem frente a limitação artística da pintura na modernidade, Benjamin comenta a fruição coletiva proporcionada pelo cinema. Valorizando, pois, o caráter de choque da experiência cinematográfica, o ensaísta coloca o filme em vantagem por entender que sua recepção não é fixa, como no quadro, mas determinada pelo movimento próprio da imagem, da passagem do tempo e da transferência de ambientes. Não há mais, com isso, uma associação de ideias que permita uma contemplação retida por parte do espectador, porque o lugar do ser humano na modernidade não é mais o da fruição tranquila, mas dos mais intensos perigos existenciais. Não basta, porém, que essa inscrição da coletividade exigida pela arte moderna, ao apelo das massas, seja encarada tão somente como efeito, mas como prognóstico da crise da pintura no século XX, permitindo a Benjamin (1974, p. 459-460) afirmar que "a pintura [*das Gemälde*] sempre teve a pretensão de ser vista por um ou poucos. A fruição simultânea de quadros [*Gemälden*] por um grande público, que se iniciou no século XIX, é um sintoma precoce da crise da pintura". Assim sendo, a descrição benjaminiana encontra-se no limiar da distinção entre o valor de culto, inerente às obras do passado, e o valor de exposição que cada vez mais se coloca ao objeto artístico no capitalismo. Hegel, contudo, já avaliara essa categoria do culto em dois momentos: o primeiro, ainda na *Fenomenologia do espírito*, ao tratar da religião da arte, e, o segundo, em sua estética:

[...] a arte começa quando ela novamente capta, segundo sua universalidade e seu ser em si essencial, estas representações em uma imagem para a intuição em vista da consciência imediata e as exterioriza para o espírito na Forma objetual da imagem. A veneração imediata das coisas da natureza, o culto à natureza e ao fetiche, não são, portanto, ainda nenhuma arte. (Hegel, 2000, p. 38)

Assim, para Hegel, a veneração, por si mesma, não constitui um elemento inerente à representação artística. A arte aparece apenas quando a representação é trazida para a consciência e exposta como tal, na distinção que o filósofo mobiliza na Forma de arte simbólica, a partir do simbolismo inconsciente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não por acaso Gombrich inicia sua conferência nomeando Hegel como o pai da história da arte (cf. Gombrich, 2006, p. 26), ainda que questione certo determinismo e um otimismo metafísico na análise hegeliana da história da arte. Voltando à pintura, de fato, pensando em termos estilísticos, pode-se recordar da novidade e do ponto de virada atingido pela arte a partir de Manet, não obstante as críticas de muitos de seus contemporâneos a respeito de um uso não habitual de cores, de uma indiferença de perspectiva ou uma confusão narrativa. Gérard Bras, por sua vez, chama a atenção para uma certa “perspectiva que adotaria o impressionismo, ao substituir o tema pelo motivo” (Bras, 1994, p. 24). A esse respeito, destaca-se em Hegel a análise de que os grandes temas religiosos da pintura renascentista italiana, por exemplo, foram substituídos pelos motivos cotidianos dos pequenos quadros de gêneros dos holandeses, encontrando seu valor espiritual nesta mundanidade. Dito isso, Bras observa que “tal é o fundamento para uma reflexão sobre a famosa tese da morte da arte, envolvendo a compreensão de uma arte que, com Manet, substituindo o tema pelo motivo, voltou-se para a exploração do visível como tal” (Bras, 1994, p. 32).

Antecipa-se que toda a necessidade do sistema hegeliano afirma-se como a realização lógica da liberdade, e esse fato surge na estética através do sobressalto da subjetividade do artista, marca que deve ser ressaltada enquanto tentativa de olhar o contemporâneo através dos olhos de Hegel. Nesta brevíssima tentativa de apontamento para uma continuidade da observação hegeliana sobre a pintura holandesa até a arte do século passado, avalia-se ainda a atualidade da asserção de Peter Bürger, ao afirmar que “o fato de Hegel, mesmo nos anos 20 do século XIX, ter sido capaz de prognosticar o que veio ocorrer decididamente após o fracasso dos movimentos históricos de vanguarda [*Scheitern der historischen Avantgardebewegungen*], demonstra ser a especulação um modo de conhecimento” (Bürger, 1974, p. 130).

Por fim, esse percurso sugere, de fato, um impasse decisivo para a arte moderna, i.e., encontrarseu desígnio quando o sentido de sua própria existência até então está ausente. Entretanto, o questionamento legado por Hegel maneja a atribuição de uma saída: qual a significação e a condição de permanência da arte em um mundo hostil à própria arte? De fato, pelo que foi observado, torna-se aparente que o caráter da arte de firmar-se como obra é perdido quando o mundo romântico realiza o próprio cristianismo enquanto obra. Em outros termos, Hegel

determina de modo mais preciso a superação da intuição sensível pela religião, em especial, cristã. Mas a este aspecto da totalidade irrealizável no campo da arte, responde-se com a introdução de sentido a partir de outras instâncias, ou seja, não apenas o artista centraliza-se como configurador e produtor da obra, mas o público enquanto seu receptor. Assim, apresentam-se novos meios para se pensar o momento histórico da arte moderna, também no campo da crítica e da teoria da arte.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* in *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BÜRGUER, P. *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BRAS, G. *Hegel et l'art*. Paris: PUF, 1994.

GOMBRICH, E. *Hegel e a história da arte*. em *Revista Olhar*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Ano 8, nº 14-15, p. 25-39 (Jan-Jul e Ago-Dez/2006). São Carlos: UFSCar, 2006.

GULLAR, F. *Argumentação contra a morte da arte*. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética: volume I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 1999.

\_\_\_\_\_. *Cursos de estética: volume II*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cursos de estética: volume III*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2002.

\_\_\_\_\_. *Esthétique: tome I*. Tradução de Charles Bénard. Paris: Librairie Générale Française, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

PIPPIN, R. *Philosophy by other means: the arts in philosophy and philosophy in the arts*. Chicago: The University of Chicago Press, 2021.

RANCIÈRE, J. *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Editora 34, 2021.

WERLE, M. A. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

# A ENGENHARIA CONCEITUAL NO PERÍODO TARDIO DE NIETZSCHE

CONCEPTUAL ENGINEERING IN NIETZSCHE'S LATE PERIOD

DANIEL MELO SOARES

DOI: 10.5281/zenodo.12536154

**RESUMO:** Alguns comentadores sugerem que o projeto nietzschiano de “tresvaloração de todos os valores” envolve necessariamente a criação de conceitos e a alteração dos significados dos conceitos já existentes (Elgat, 2012; Clark, 2015; Owen, 2007; Burnham, 2007; Reginster, 2006; Janaway, 2007; Leiter, 2002). Por outro lado, filósofos como Herman Cappelen e David Plunkett (2020), Scharp (2020) e Queloz (2021; 2023) veem Nietzsche como um precursor da engenharia conceitual. Em minha pesquisa, uno e sigo as sugestões feitas tanto pelos comentadores nietzschianos quanto pelos filósofos da engenharia conceitual. Para tanto, procuro reconstruir o projeto nietzschiano de reavaliação de todos os valores como um projeto amplo de engenharia conceitual, utilizando principalmente os livros *Além do Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Engenharia Conceitual, Nietzsche, Ética, Moral, Tresvaloração.

**ABSTRACT:** Some scholars suggest that the Nietzschean project of “reevaluation of all values” necessarily involves the creation of concepts and the alteration of the meanings of existing ones (Elgat, 2012; Clark, 2015; Owen, 2007; Burnham, 2007; Reginster, 2006; Janaway, 2007; Leiter, 2002). On the other hand, philosophers such as Herman Cappelen and David Plunkett (2020), Scharp (2020), and Queloz (2021; 2023) see Nietzsche as a precursor of conceptual engineering. In my research, I unite and follow the suggestions made by both, Nietzschean scholars and philosophers of conceptual engineering, and to this end I try to reconstruct the Nietzschean project of reevaluation of all values as a broad project of conceptual engineering, using mainly the books *Beyond Good and Evil* and *Genealogy of Morals*.

**KEYWORDS:** Conceptual Engineering, Nietzsche, Ethics, Moral, Reevaluation.

## 1. INTRODUÇÃO

Nietzsche é um crítico da moralidade e possui, ao mesmo tempo, um projeto construtivo à ela.<sup>1</sup> Nenhuma dessas duas afirmações parece surpreender seus intérpretes, porém, o modo como esses dois projetos (o crítico e o construtivo) acontecem e devem acontecer é matéria de longa controvérsia<sup>2</sup>. Neste artigo não pretendo me aventurar diretamente nessas disputas, mas busco mostrar como uma aproximação de Nietzsche e do campo filosófico chamado engenharia conceitual poderia ser proveitosa e contribuiria para compreender o movimento duplo aludido. No caso de sucesso em minha empreitada, tanto a exegese de Nietzsche sai com ganhos e novas ferramentas para compreender o autor, quanto a engenharia conceitual ganha ao receber mais um filósofo para seu arsenal.

Para tanto, seguirei os seguintes passos: (a) ao compreender (na parte 2) o momento crítico da filosofia de Nietzsche, sua genealogia, como um convite ao uso do método filosófico da engenharia reversa<sup>3</sup> conceitual, seguindo sobretudo os trabalhos de Queloz (2021) e Williams (2002) e (b) ao compreender (na parte 4) o momento construtivo como um convite a criação de valores, ou seja, a uma engenharia conceitual *de novo*<sup>4</sup> ou mesmo reengenharia conceitual<sup>5</sup>, seguindo principalmente Clark (2015) e Chalmers (2020). Voltarei a fazer algumas considerações sobre a junção desses dois projetos na parte 3 deste artigo, para além do que será dito nesta introdução.

Ao usar “convite” não faço nenhuma metáfora. Nietzsche é explícito em suas convocações à engenharia reversa conceitual e engenharia de novo, como é possível ver em *Crepúsculo dos*

1 Tal afirmação se tornará mais precisa na terceira parte deste artigo. Vale a ressalva ao leitor de que me concentrarei, neste artigo, em especial, no período tardio do pensamento nietzsiano, ou seja, o período após o lançamento de *Assim Falou Zarathustra* (2018), ou seja, após 1883. Apesar dessa ênfase, alguns elementos aqui tratados já estavam presentes em seu período de juventude (tal como a figura do filósofo legislador, entre outras), outros não (tal como a adesão ao naturalismo e ao pragmatismo sentimental). Para uma visão geral da presença (ou não) desses elementos, ver Meyer (2019).

2 Para citar alguns dos comentadores: Elgar, 2012; Clark, 2015; Owen, 2007; Burnham, 2007; Reginster, 2006; Janaway, 2007; Leiter, 2002.

3 Compreendo engenharia reversa conceitual por um método filosófico que parte de uma prática conceitual contemporânea e busca compreender seu funcionamento e utilidade. Por pretender que este seja um texto breve, identifico a genealogia reversa conceitual com a genealogia. Porém, vale notar, ela é uma engenharia reversa conceitual entre outras. Queloz (2021, p. 53) mostra outras variedades dessa engenharia e argumenta o porquê a genealogia é a melhor entre as opções.

4 Utilizo a terminologia vinda de Chalmers (2020). Não há consenso terminológico quanto às áreas do campo que aqui chamo de “engenharia conceitual”, para um resumo dos nomes alternativos ver Abath (2021). Opto por esse nome, pois evoca as diferentes atividades nela envolvida, tais como: criação de conceitos, eliminação, aprimoramento ou melhoria, avaliação. Outra alternativa comumente usada é “melhoria conceitual”, não a utilizo, justamente, por evocar apenas a busca por reformar ou aprimorar conceitos. Por fim, tendo feito a escolha pela terminologia de Chalmers, chamo de engenharia conceitual *de novo* a criação de conceitos novos, de reengenharia conceitual ou melhoria conceitual o aprimoramento e reforma de conceitos. A expressão *de novo*, vinda do latim, não possui o sentido de “novamente”, ou “ainda uma outra vez”, mas, sim, de um começo do zero, do início, sem partir ou se igualar a nada existente.

5 Entendo por reengenharia conceitual a tarefa de consertar conceitos defeituosos vistos certos fins. Ver Chalmers (2020).

*Ídolos* (2014), “razão”, 1 (p. 25-6), *Aurora* 95 (2016, p. 66), *Além do bem e do mal* 203 (2005, p. 90-2), 211 (p.105-6) e *Anticristo* 11 (2016, p.16-7). Apesar de todas essas passagens terem me fornecido indícios da abordagem que propus e que desenvolverei, gostaria de me atentar a duas passagens que exibem a articulação entre o projeto crítico e o projeto construtivo nietzschiano. As passagens são: o aforismo 58 de *Gaia Ciência*<sup>6</sup> (2012, p.90-1) e o texto “*Das três metamorfoses*” presente no início de *Assim falou Zaratustra* (2018, p.25-7).

No aforismo 58 de GC (2012, p. 90-1), chamado *Somente enquanto criadores!*, Nietzsche começa por uma distinção: por um lado um objeto X qualquer e do outro o nome, o valor, “a reputação”, “o peso” atribuído a esse X, o que vou chamar de Y. Y é “quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem”, algo que é incrementado e modificado “de geração em geração”, ou seja, ao decorrer da história. Y tende a ser tomado pela coisa mesma, por sua “essência”, apagando sua origem em X. Então, Nietzsche conclui:

Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para destruir o mundo tido por essencial, a chamada “realidade”? Somente enquanto criadores podemos destruir! — Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas”. (GC 58, 2012, p. 90-1)

Se considero a genealogia como “[...] uma narrativa que tenta explicar um fenômeno cultural descrevendo a maneira pela qual ele surgiu, ou poderia ter acontecido, ou poderia ser imaginado” (Williams, 2002, p. 20), posso concluir que Nietzsche se refere a ela quando fala sobre “apontar a origem”. Então, *não* basta apenas fazer a genealogia de um conceito para modificarmos a “realidade”, é necessário também criarmos novos “nomes” e “avaliações” para, por fim, alterá-la. Não tratarei neste artigo das motivações de Nietzsche ao buscar alterar a “realidade” no que concerne à moralidade, mas apenas, e em linhas gerais, de seu projeto crítico e construtivo em relação a ela.

Temos em GC 58 (2012, p. 90-1) a ligação entre esses dois projetos, a atividade de um está ligada à atividade de outro, porém, ainda não é clara essa articulação. Por essa razão, na seção 2.4, buscarei mostrar os objetivos da genealogia e, na seção 4.2, mostrarei como ela pode servir aos propósitos do “filósofo do futuro” na tarefa da criação de valores. Além dessas duas seções, na parte 3 do artigo, demonstrarei, seguindo Queloz (2021, p. 41-42), que Nietzsche considerava a genealogia como um pré-requisito para uma engenharia conceitual responsável.

<sup>6</sup> A partir de agora adoto as seguintes abreviações para me referir ao livros e textos de Nietzsche: Aurora (A), Anticristo (AC), Crepúsculo do ídolo (CI), Além do bem e do mal (ABM), Assim falou Zaratustra (Z), Ecce Homo (EH), Gaia Ciência (GC) e Genealogia da Moral (GM). Cito primeiro o livro seguido do aforismo, para maiores detalhes, ver referências bibliográficas.

Sobre o texto “*Das três metamorfoses*” (Z, 2018, p.25-7), Nietzsche volta a fazer a junção entre genealogia e criação de valores, entre engenharia reversa conceitual e engenharia de novo. Ele conta uma pequena parábola em que o “espírito” é primeiro camelo, depois leão e, por fim, criança. Como camelo esse espírito aceita todos os valores, a si, imputados. Como leão, o espírito luta contra o “dragão dos valores milenares” e o supera, deixando livre a possibilidade da criação de novos valores. Esse “momento do leão” poderia ser considerado, também, como momento da genealogia. E, por fim, o espírito se torna criança e pode criar novos valores, ele pode agora praticar a engenharia de novo.<sup>7</sup>

## 2. O CAMINHAR DO LEÃO: GENEALOGIA OU ENGENHARIA REVERSA CONCEITUAL

Nesta parte do artigo buscarei responder “o que é a genealogia?”. Essa resposta virá por etapas: (2.1) primeiro tornarei mais precisa a definição de B. Williams dada na introdução, depois em (2.2) e (2.3) mostrarei os compromissos inevitáveis desse método filosófico e, por fim, em (2.4), tratarei de seus objetivos<sup>8</sup>.

Antes de passar à resposta e à exposição, gostaria de apresentar um importante conceito para o prosseguimento do artigo. Trata-se do conceito de prática conceitual, por ele compreendo: a “prática de uma comunidade de deixar seus pensamentos, atitudes e ações serem moldados e guiados por uma determinada ideia” (Queloz, 2021, p.3). Quando alguém está engajado nessas práticas podemos dizer que ele está vivendo por esta ideia (Queloz, 2021, p. 3).

### 2.1 - O QUE É GENEALOGIA?

Retomo a definição dada inicialmente: a genealogia é “[...] uma narrativa que tenta explicar um fenômeno cultural descrevendo a maneira pela qual ele surgiu, ou poderia ter acontecido, ou poderia ser imaginado” (Williams, 2002, p. 20). Já aqui temos como característica a genealogia atada a um fenômeno cultural<sup>9</sup>. Fica, então, a pergunta: o que é essa narrativa?

7 Para concluir a introdução e passar ao detalhamento da genealogia e da criação de valores, gostaria de observar que não sou o primeiro a notar essa proximidade entre Nietzsche e a engenharia conceitual. Herman Cappelen e David Plunkett abrem o livro “*Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*” (2020, p.1) com uma citação do autor. Também Queloz, discute Nietzsche ao longo de quase todo seu livro “*The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*” (2021).

8 Adoto a abordagem de Queloz para minha exposição da genealogia por: (a) considerá-la fiel a Nietzsche, (b) por tornar o método filosófico em questão preciso em termos contemporâneos e (c) por descrever a genealogia como engenharia reversa conceitual. Por isso, nessa parte, exceto quando digo o contrário, o sigo. Em especial nos capítulos 2, 3 e 5 de seu livro (2021).

9 Em outras palavras, a genealogia só pode se ocupar de tipos sociais. Para uma breve definição de tipos

Trata-se de um modelo ficcional da origem de alguma prática conceitual. Esse modelo apresenta um ambiente simplificado com necessidades humanas básicas e gerais que levaram determinada prática conceitual surgir<sup>10</sup>. Apesar desse modelo poder simplificar ou mesmo distorcer, ele mostra sua força na medida em que é capaz de fornecer uma explicação e compreensão da prática conceitual visada. A construção desse modelo é guiada pela noção de necessidade prática, ou seja, pela consideração de que algo é altamente provável de acontecer devido a pressões práticas (Queloz, 2021, p. 33).

Como exemplo, tomarei a primeira dissertação de *Genealogia da moral* (2009, p. 15 - 42). Nela Nietzsche nos fornece um modelo ficcional da origem de nossa prática conceitual relativa ao uso de bom-mau e bom-ruim. De maneira simplificada, havia as seguintes classes sociais: os aristocratas-guerreiros, os aristocratas-sacerdotes e os escravos. Os aristocratas se definiam como bons, nobres, poderosos, belos e felizes (*Ibid.*, p. 23), e definiam os escravos como baixos, pobres, feios, medíocres e impotentes. Acontece que a classe aristocrática guerreira, que era militarmente mais forte, dominou a classe aristocrática sacerdotal juntamente com os escravos e os submeteu a uma constante opressão. Os sacerdotes, para vingarem dos guerreiros, aproveitaram de inclinações possivelmente já presentes nos escravos, e inverteram os valores senhoriais, até então vigentes, dos guerreiros. Os sacerdotes, então, fizeram “bom” passar a designar o que é pobre, baixo, feio, medíocre e impotente e “mau” passar a designar o que é nobre, poderoso, belo e feliz.

Nesse modelo ficcional em forma de narrativa temos uma explicação provável da origem de nossos usos de bom-mau e bom-ruim, temos também um relato guiado pela necessidade prática apresentada: os sacerdotes derrotados buscam vingança e, por isso, manobram a classe dos escravos e criam novos conceitos. Porém, como Nietzsche mesmo nos diz:

[...] a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (GM II, 12, 2009, p. 60-2)

Não basta apenas nosso modelo ficcional da origem em nossa genealogia, além disso precisamos de outro aspecto desse método filosófico: sua dinamicidade. Esse aspecto é realizado

---

sociais, ver nota 21 deste artigo.

10 Seria proveitoso investigar se e como a noção de vontade de poder funciona, na *Genealogia da moral*, como um desses interesses humanos básicos e gerais.

quando se observa como certa prática foi utilizada no desenrolar histórico, acompanhando suas modificações, apropriações e os diferentes interesses aos quais serviu. A genealogia passa de um modelo ficcional altamente idealizado, baseado em necessidades humanas básicas e gerais, a situações históricas localizadas, a necessidades sócio-históricas específicas e a problemas novos colocados pela prática (Queloz, 2021, p. 55). É o caso dessa passagem do modelo ficcional ao momento histórico específico, quando Nietzsche fala de Tomás de Aquino no aforismo GM I 15 (2009, p. 36-9), e de Roma contra Judeia em GM I 17 (2019, p. 41-2), além das variadas finalidades da prática conceitual “castigo”, em GM II 13 (2009, p. 62-4).

Embora implicitamente dado, cabe ressaltar que a genealogia oscila entre dois pólos: o real e o fictício. E isso, pelas razões já mostradas, não traz nenhuma dificuldade a esse método, pois, o que é relevante é sua capacidade explicativa.

Antes de considerar os dois principais compromissos da genealogia: o pragmatismo e o naturalismo, farei uma breve recapitulação. Vimos nessa seção que a genealogia é um modelo dado em forma de narrativa que busca explicar, tendo em vista a noção de necessidade prática, o surgimento de certo fenômeno cultural. Além disso, ela possui dois aspectos: primeiro, produz um modelo ficcional que considera um ambiente simplificado, com necessidades humanas básicas e gerais e outro que parte desse modelo para momentos históricos situados, com necessidades e interesses específicos, verificando quais problemas, modificações, repropriações sofreu a prática conceitual a qual investiga. Assim, embora o leitor já possa intuir a relação da genealogia com o pragmatismo e talvez com o naturalismo, passo a considerar esses dois principais compromissos da genealogia.

## 2.2 - PRAGMATISMO

A genealogia compartilha com o pragmatismo os seguintes dois princípios: (1) ambas abordagens ao buscarem compreender certo X que gera embarracos filosóficos, primeiro olham para o agente, para suas atitudes, conceitos, emoções em relação a esse X<sup>11</sup> e (2) elas primeiro abordam a função desse X e depois, talvez, o seu conteúdo.

Agora, em posse dos princípios compartilhados com o pragmatismo, podemos voltar a um tema da seção anterior: a passagem do modelo ficcional para o momento histórico específico. Podemos passar de um para outro ao aceitarmos que: (a) os interesses e necessidades humanas podem ser consideradas como premissas, (b) podemos derivar interesses e necessidades mais complexos partindo de interesses e necessidades mais simples e (c) as necessidades e interesses humanos podem nos levar a desenvolver ou reelaborar certas práticas, por isso, há práticas ou

11 Podemos ver esse movimento já no primeiro aforismo citado ainda na introdução (GC 58, 2012, p. 90-1).

conjuntos de práticas que podem atender a essas necessidades<sup>12</sup>. Tendo, assim, considerado o pragmatismo, passo ao naturalismo.

## 2.3 - NATURALISMO

Queloz (2021, p. 108) endossa as etiquetas atribuídas ao naturalismo de Nietzsche por Williams, sendo elas: o minimalismo e o realismo. Nesta seção apresentarei essas duas etiquetas.

O minimalismo trata-se do seguinte princípio: explicar algo o quanto possível em termos usados de alguma maneira em outro lugar. Busca-se explicar uma classe de coisas em termos da próxima classe inferior e não em termos de uma classe fixa (por exemplo, aceitar explicações com termos apenas pertencentes a física). No caso de GM, Nietzsche busca explicar a moral em termos não morais, a psicologia moral em termos de psicologia não moral e assim por diante. O que pode ser explicação em uma genealogia pode se tornar item a ser explicado na próxima. Esse movimento de mover a explicação para uma classe inferior foi chamada por Queloz (2021, p. 108) e por Williams (2002, p. 23) de *creeping barrage*.

Já o realismo trata-se do seguinte princípio: apelar na explicação para termos que um experiente, cientificamente informado, perceptivo, honesto e não otimista intérprete utilizaria. É o caso de conceber que o que é mais elevado pode vir do que não é elevado (ABM 2, 2005, 95-6), por exemplo<sup>13</sup>, que mesmo as ideias que parecem mais sagradas, universais, ahistóricas e não naturais tem origem em interesses humanos, demasiado humanos.<sup>14</sup>

O leitor começa a levantar as sobrancelhas em suspeita, ele acompanhou de bom grado a descrição em linhas gerais da genealogia, mas se pergunta: “qual a finalidade desse método filosófico? É uma explicação, mas uma explicação para quê?”. A fim de apaziguar as inquietações desse interlocutor tão atento e exigente, passo agora a tratar dos objetivos da genealogia.

## 2.4 - OS OBJETIVOS DA GENEALOGIA

A genealogia, embora faça parte de um movimento crítico, não pretende falsear proposições, ou seja, refutar. O leitor impressionado que pretendesse utilizá-la para esse fim estaria caindo em uma falácia genética. Ela, a genealogia, pode (a) aumentar ou diminuir a confiança em determinada prática conceitual e pode (b) mexer com as intuições, emoções e desejos que ligam o agente à prática, porém, não refutar.

Queloz define confiança como:

12 Tanto Queloz (2021, p.66) quanto Williams (2002, p. 34) tratam desses três aspectos da passagem do modelo ficcional para o momento histórico situado.

13 Embora Lopes (2006, p.178) não utilize esses dois termos (minimalismo e realismo), sua abordagem se aproxima da aqui descrita.

14 Nietzsche mesmo reclama a alcunha de realista para si (CI 2, antigos).

[...] o que nos liga a práticas conceituais onde terminam as cadeias de razões que articulam; é o sentido de indubitabilidade com que nos engajamos nas práticas conceituais, colocando os conceitos em funcionamento e aceitando as considerações que orientam e seguem de sua aplicação. (2021, p. 39)

Assim, a genealogia pode tanto diminuir a confiança do agente ao se engajar em determinada prática conceitual, por exemplo, mostrando que essa prática atende a necessidades e interesses que ele não mais endossa ou que lhe são perniciosos; como pode aumentar a confiança, mostrando o porquê ele ainda deve sustentar tal prática conceitual, quais seriam as perdas se ela fosse eliminada e quais necessidades e interesses humanos ela ainda atende.<sup>15</sup>

Quando a genealogia produz um aumento de confiança, ela leva o nome de defensiva. Quando ela diminui a confiança, ela leva o nome de subversiva. Mesmo a *Genealogia da Moral* possui momentos defensivos, por exemplo em *GM* II (2009) nos aforismos 1 (*ibid.*, p. 43-4), 2 (*ibid.*, p. 44-5) e 3 (*ibid.*, p. 46-7) temos uma defesa de alguma noção de liberdade,<sup>16</sup> além do incentivo a utilizar bom-ruim à moda aristocrática em *GM* I (2009). Feita essa observação, embora eu mesmo tenha chamado, para os fins do artigo, esse momento genealógico de momento crítico no pensamento de Nietzsche, reconheço que a genealogia pode atingir esse outro objetivo, de endossar alguma prática conceitual vigente.

Além de aumentar ou diminuir a confiança, a genealogia pode modificar as atitudes, emoções e desejos do agente. Segundo Lopes: “A estratégia polêmica de Nietzsche procura, através de uma argumentação por vezes excessivamente virulenta, romper o núcleo de afetividade que envolve os nossos sistemas de valor e os nossos esquemas conceituais” (2006, p. 197).<sup>17</sup> Pode-se tanto aumentar o engajamento afetivo, quanto diminuir o engajamento afetivo, e isso parte diretamente da premissa nietzscheana de que não é apenas a verdade ou falsidade de um conceito, prática conceitual, crença ou proposição que leva à adesão destes (ABM 4, 2005, p. 11).

Para exemplificar, considerarei o conceito de Jesus que recebe um tratamento genealógico no *Anticristo* (2016). Nietzsche traça primeiro uma psicologia de tal figura, do aforismo 28 ao 35 (*ibid.*, p. 34-41), em seguida mostra como seus apóstolos, em especial Paulo, o sacerdote sedento por poder, assim como é descrito no aforismo 42 (*ibid.*, p. 47-9)-, mal-compreendem e pervertem a imagem de Jesus a fim de conquistar poder político. Eles ligam Jesus à mitologia e às profecias já presentes na época, o interpretam como salvador e enviado de Deus e passam a angariar adeptos e poder político.

Aqueles que entram em contato com essa genealogia e possuem emoções fortes ligadas

15 Além de Queloz, Williams também fala desses dois possíveis efeitos da genealogia (2002, p. 35-8).

16 Essa é uma questão controversa entre os intérpretes de Nietzsche e precisa de maior desenvolvimento do que o aqui apresentado.

17 É intrigante o silêncio de Queloz quanto a esse objetivo da genealogia.

a Jesus e ao apóstolo Paulo, de repente, veem-se com uma narrativa plausível que coloca ambas as figuras em contradição. A igreja a que esse leitor ideal do *Anticristo* pertence, igreja que toma Paulo como seu fundador, vê-se também em contradição com sua figura mais adorada. Isso pode ser o suficiente para fazer o crente passar a olhar com suspeita para sua prática conceitual tão corriqueira, tão “certa”. Em último caso, esse leitor pode tornar-se aberto a ouvir críticas, argumentos e refutações envolvendo sua prática.

Assim, voltamos ao tópico que começamos essa seção, a genealogia não refuta, mas aumenta ou diminui a confiança do agente em determinada prática conceitual, afasta ou engaja afetivamente em relação a esta. Por isso, a genealogia não é uma crítica solitária, mas, ao contrário, ela prepara o caminho para uma crítica empreendida a partir de argumentos e refutações. Nas palavras de Lopes: “[...] a abordagem genealógica é uma tarefa preliminar à tarefa crítica (uma espécie de estratégia de contextualização), um procedimento negativo que está a serviço de um programa maior de crítica dos valores” (Lopes, 2006, p. 197).

Nietzsche também se engaja nesse segundo momento de crítica pós-genealogia, como podemos ver em ABM (2005), aforismos: 17 (p. 21-2), 19 (p. 22-4), 21 (p. 25-6), 199 (p. 85-6), 225 (p. 117-8), 228 (p. 119-121), CI (os quatro grandes erros, p. 39-48), AC 10 (2016, p. 15-6), 12 (p. 17-8) e 13 (p. 18). Embora seja um tema interessante, não o perseguirei neste artigo. Passarei, agora, ao momento mais positivo da filosofia de Nietzsche, ao seu convite à criação de valores, ou, como defenderei, a uma engenharia conceitual de novo e reengenharia de nossos termos morais.

### 3. ENTRE O LEÃO E A CRIANÇA

Antes de passar propriamente para o convite de Nietzsche a criação de valores e a reengenharia conceitual, gostaria de fazer algumas ressalvas. A primeira delas é a seguinte: vou investigar mais o convite feito por Nietzsche, mas o modo como ele propõe a criação de valores, do que a engenharia de novo e a reengenharia conceitual que ele mesmo faz. Porém, de antemão, podemos pensar como engenharia de novo os seguintes conceitos: a vontade de poder (ABM 13, 2005, p. 19; GM III, 7, 2009, p. 88-90), o eterno retorno (GC 341, 2012, p. 205) e o amor fati (GC 276, 2012, p. 166 e EH, porque sou tão inteligente). Podemos pensar como reengenharia conceitual conceitos como honestidade (ABM 227, 2005, p. 119), liberdade (GM II, 2009, 1, 2 e 3, p. 43-7), compaixão (ABM 225, 2005, p. 117-8; GC 338, 2012, p. 201-3), “alma” (ABM 12, 2005, p. 18-9), entre tantos outros.

Quanto à segunda ressalva: parto do pressuposto defendido por Clark (2015, p. 42-6)<sup>18</sup> que Nietzsche defende a distinção entre moral-em-sentido-estrito e moral-em-sentido-amplo

<sup>18</sup> Clark utiliza o aforismo 32 (p. 36-7) de ABM (2005) para sustentar seu ponto.

semelhante a diferença feita por Williams entre moral e ética. Sendo moral-em-sentido-estrito correspondente a moral e moral-em-sentido-amplo correspondente a ética. Ambas se distinguem pelo seguinte: ética é um “esquema para regular relações entre as pessoas que funciona através de sanções informais e disposições internalizadas”<sup>19</sup> e sendo a moral um tipo particular de orientação ética que trata de noções como culpa, castigo, liberdade, má consciência, compaixão etc., ela é uma entre os vários tipos de orientação ética possíveis.<sup>20</sup> A partir de agora, passo a usar ética e moral para me referir a esses dois fenômenos.

Fazendo uma genealogia da moral, Nietzsche traça uma narrativa acerca do surgimento dessa forma peculiar de orientação ética e explica como e porque ela se tornou hegemônica no ocidente (GM III 28, 2009, p. 139-140), fornecendo um relato dos interesses que a sustentam e geram uma sedução por tal. Assim, é possível que ele faça, e também convide, para um engenharia conceitual de novo ou para uma reengenharia de conceitos responsável. Através desse procedimento ele mostrou o que seria perdido abandonando a moral, as múltiplas camadas a que essa prática conceitual atende e opera, e mostrou, também, quais conceitos poderiam ser melhorados (consertados) e em que sentido poderiam ser aprimorados.<sup>21</sup>

Por fim, gostaria de observar que Nietzsche não ataca o conceito de moral, mas um grupo de conceitos, um bando que está ligado às nossas práticas sociais. Em *Genealogia da moral* temos a busca da origem de nossos usos de bom-ruim, bom-mau, de culpa, má consciência, castigo, ascetismo, entre outros, e em *Anticristo* outro grupo de conceitos que também se liga a esse primeiro grupo, tal como o conceito de Jesus, do apóstolo Paulo, a fé, entre outros. Podemos dizer que Nietzsche persegue uma matriz<sup>22</sup> onde esses vários conceitos habitam e recebem o suporte para continuarem operando.

#### 4. O BRINCAR DA CRIANÇA: CRIAÇÃO DE VALORES OU ENGENHARIA DE NOVO

Nesta quarta parte do texto, vou apresentar e explorar a frequente convocação nietzscheana para a criação de valores, endereçada sobretudo aos filósofos do futuro. Buscarei compreendê-la como uma convocação à engenharia conceitual de novo e para reengenharia conceitual. Para tanto, na seção 4.1, começarei apresentando algumas passagens em que Nietzsche distribui seus convites, em seguida, defenderei que seu chamado pode ser melhor compreendido à luz

19 Essa definição vem de Williams (1995, p.241) e foi também utilizada por Clark (2015, p. 42).

20 Williams também atribui essa definição de moralidade (moralidade em sentido estrito) a Nietzsche (2002, p. 38).

21 Nos termos de Brigandt e Rosário (2020, p.100): nos permite ver a quais objetivos a reforma de nossos conceitos morais e éticos devem servir.

22 A noção de “matriz” vem de Ian Hacking (1999, p. 10-11).

da hipótese da divisão do trabalho linguístico e quais critérios são colocados para aqueles que devem assumir a posição de “legisladores” ou “especialistas” da ética. Depois, em 4.2, tratarei em mais detalhes como deve se dar essa criação de valores.

Antes de passar a esse percurso, gostaria de levantar dois pontos. O primeiro deles é que comproendo aqui engenharia conceitual de novo como a construção ou a criação de um conceito novo (Chalmers, 2020, p. 6). Geralmente, essa engenharia apela para o uso de um novo nome (como é o caso de “vontade de poder”) ou para a aplicação de um nome já existente com algum acréscimo seja de um sufixo, um prefixo ou junção a com outras palavras (como o caso visto acima “moral-em-sentido-estrito” e “moral-em-sentido-amplo”).

O segundo ponto é que não sou o primeiro a notar que Nietzsche possui um projeto amplo envolvendo a criação, manipulação e reengenharia de conceitos. Andreas Urs Sommer define o projeto da tresvaloração dos valores<sup>23</sup> como “um novo arranjo de signos ou um processo de deslocamento de signos” (2014, p. 23) e Guy Elgar (2012, p. 276) dedica uma seção de sua tese de doutorado para mostrar como a criação de valores passa necessariamente pela criação e “melhoria” de conceitos. Apesar disso, nenhum deles utiliza o vocabulário ou associa Nietzsche à engenharia conceitual, provavelmente por se tratar de uma área recente.

## 4.1 - O CONVITE E A HIPÓTESE DA DIVISÃO DO TRABALHO LINGUÍSTICO

Um incauto leitor que tomasse Nietzsche nas mãos pela primeira vez e encontrasse a seguinte passagem: “[...] que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico” (AC 11, 2016, p. 16-7) recuaria assustado e pensaria consigo: “esse autor está a beira de propor um vale tudo ético, onde cada um estabelece o que é certo e errado e age conforme”. Porém, é preciso admoestar esse leitor ávido em conclusões precipitadas, para isso convido-o a considerar os seguintes aforismos de ABM (2005): 203 (p. 90-2), 211 (p. 105-6), 212 (p. 106-7), 214 (p. 110), 228 (p. 119-121), 260 (p. 155-8) e 261 (p. 159-160), em especial as seguintes máximas extraídas deles:

- (a) “(o autêntico direito senhorial é criar valores)” (ABM 261, 2005, p. 159-160).
- (b) “É importante que o menor número possível de pessoas reflita sobre a moral [...]” “[...] existe uma hierarquia entre homem e homem [...]” (ABM 228, 2005, p. 119-121).
- (c) “Mas tudo isso são apenas precondições de sua tarefa [a tarefa do verdadeiro filósofo]:

<sup>23</sup> No aforismo 203 (p. 90-2) de ABM (2005) Nietzsche atribui aos filósofos do futuro a tarefa de tresvalorar os valores. Já no aforismo 211 (2005, p.105-6) do mesmo livro, Nietzsche atribui aos mesmos filósofos a tarefa de criar valores. O vocabulário dele oscila, mas busca dizer o mesmo. Visto isso, ao longo do artigo utilizei apenas “criação de valores”. Optei por trazer tresvaloração aqui para ser fiel ao vocabulário de Sommer. - Ao escolher tresvalorar, opto pela tradução de Paulo César Souza, ver bibliografia.

ela mesma requer algo mais – ela exige que ele crie valores”. “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!” eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano [...]” (ABM 211, 2005, p. 105-6).

(d) “O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores [...]” (ABM 260, 2005, p. 155-8).

Através dessas passagens é possível estabelecer uma correspondência entre filósofos do futuro, filósofos verdadeiros, nobres, senhores, comandantes e legisladores. É possível também notar que esse grupo é responsável por criar valores, melhorá-los, por “legislar” e “comandar”, são o “menor grupo” frente a grande maioria que não possui esse direito e responsabilidade. Visto isso, minha proposta é que podemos compreender melhor a posição de Nietzsche se considerarmos a hipótese da divisão de trabalho linguístico defendida por Putnam (2013).

Putnam (2013) argumenta que apesar de vários falantes utilizarem palavras como “ouro” ou “água”, ou seja, palavras de dois tipos naturais, eles não precisam estar em condições de distinguir ouro verdadeiro de ouro falso, ou de saber que água é H<sub>2</sub>O e saber distinguir água de algum outro líquido superficialmente semelhante, tal como XYZ. Esses falantes leigos podem confiar em uma subclasse especializada de falantes, os especialistas. Eles podem deferir que os especialistas estabeleçam os critérios para algo ser ouro ou ser água, o significado e extensão da palavra. Ele prossegue:

Assim, o modo de reconhecimento que esses especialistas possuem é também, por meio deles, patrimônio do corpo linguístico coletivo, mesmo que não seja possuído por cada membro individual desse corpo, e assim o fato mais pesquisado sobre a água pode tornar-se parte do significado social da palavra embora seja desconhecido de quase todos os falantes que adquirirem a palavra. (2013, p. 291).

Embora Putnam faça seu argumento pensando em tipos naturais, Haslanger (2012) aplica-o para tipos sociais<sup>24</sup>. Ela afirma que ao mantermos uma abordagem dos tipos sociais que privilegia as intuições prévias dos falantes, “fossilizamos” a estrutura social que estamos inseridos, impedindo a mudança, pois, para a mudança precisamos de um novo esquema conceitual e, para isso, precisamos rejeitar os antigos princípios que nos guiam e adotar novos

24 Sobre como caracterizar tipos sociais, sigo Hacking (1999, p. 6-7), principalmente com sua cláusula “(0) no atual estados de coisas, X é tomado como garantido; X parece ser inevitável” (p. 12) e sua cláusula “(1) X não precisa ter existido, ou não precisa ser como é. X, ou X como é no presente, não é determinado pela natureza das coisas; não é inevitável”. Nesse caso, é possível questionar se a ética é um tipo social ou natural, porém, a moral, tal como se desenvolveu e por ser um tipo de orientação ética entre outras possíveis, é inevitavelmente social.

(2012, p. 402). Assim, quem estaria mais apto a tratar do significado de conceitos ligados a tipos sociais seriam os especialistas, estes que por possuírem mais conhecimento, possuem mais condições para lidar com o tema em questão.

Aproximando-se de Haslanger, Nietzsche frequentemente ataca a pretensão de se filosofar a partir de intuições, por exemplo, nos aforismos 5 (p. 11-2) e 220 (p. 112-3) de ABM (2005) e no 301 (p. 180-1) de GC (2012). Quanto a moralidade não seria diferente, ele poderia estabelecer o seguinte raciocínio: “com o predomínio milenar da moral sobre nossa cultura, como poderíamos confiar nas nossas intuições para reformá-la ou nos libertar para outras formas de orientação ética?”<sup>25</sup>

Se Nietzsche considera a moral em sentido estrito como um tipo social (como podemos ver em GM, quando ele busca mostrar a origem desse fenômeno cultural), se ele faz afirmações tais como as que mostrei acima em (a), (b), (c) e (d), então, assumo que ele defende algo semelhante a Putnam e Haslanger. Os especialistas, nesse caso os “filósofos do futuro”, devem se encarregar de determinar o significado das palavras ligadas à moral e à ética, bem como devem propor melhorias e novas palavras, se assim julgarem necessário. Os leigos, ainda que usem no dia a dia de maneira mais ou menos imprecisa os termos éticos, devem deferir seus significados aos especialistas. Nietzsche ao caracterizar esses filósofos como vindouros indica, ainda, que tal estado de coisas ainda não aconteceu, tratando-se mais de uma reivindicação para o lugar que os filósofos devem ocupar, do que uma constatação.

Algo presente tanto em Putnam, quanto em Haslanger é o fato desses especialistas estarem amparados por instituições. Embora em ABM 211 (2005, p. 105-6), não apareça nenhuma menção direta a alguma instituição, ele estabelece alguns critérios para que os filósofos do futuro assumam a posição a qual ele os incube. Esses critérios são os seguintes: (a) é necessário que tais filósofos sejam experientes: eles precisam ter passado por vivências “amplas”, por vezes “perturbadoras”, “destruidoras” e por variadas atividades humanas; (b) tais filósofos precisam, também, ter passado por vários sistemas de valores, (variadas éticas e também pela moral), “[...] para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências [...]” (ABM 211, 2005, p. 105-6); (c) eles precisam ter passado por várias etapas do ofício filosófico ser hora “historiador”, hora “cético”, “crítico”, “dogmático” etc. (Esse último critério dá alguma margem para pensar a presença de uma instituição na formação do filósofo).

Esses critérios são importantes para que os filósofos do futuro alcancem o que Nietzsche chama de “objetividade”<sup>26</sup>, ou seja, “[...] a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas

25 Não trato neste artigo, como já dito na introdução, das motivações que levaram Nietzsche a recusa da moral tal como ela estava posta em sua época.

26 Por questões de espaço, não desenvolverei em mais detalhes essa noção de objetividade. Vale observar que ela não garante consenso ou convergência entre os filósofos. Para tal, ver Clark (2015, p. 121-130).

e interpretações afetivas" (GM III 12, 2009, p. 100-1). Em outras palavras, a possibilidade de manter sob controle suas avaliações positivas e negativas vindas dos afetos, de utilizá-las, modificá-las, dispô-las para poder avaliar certo X de variadas maneiras. Pois, "[...] quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, [...] tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa objetividade" (GM III 12, 2009, p. 100-1).

Apresentei o convite de Nietzsche para a criação de valores, convite aos seletos filósofos do futuro, mostrei também como devemos compreender essa convocação e os critérios para tal, além do porquê desses critérios. Passo agora a considerar como esses filósofos podem criar valores.

## 4.2 - A CRIAÇÃO DE VALORES

Maudemarie Clark (2015, p. 113), levando em conta os aforismos 1 (p. 50-3), 2 (p. 53-4) e 301 (p. 180-1) de GC (2012) fala em dois aspectos na criação de valores nietzschiana: cognitivo e afetivo. Por um lado, o filósofo do futuro precisa tanto dar razões para se endossar e assumir certo valor, quanto induzir nas pessoas novas respostas afetivas condizentes ao valor criado (ou a reengenharia feita a um valor pré-existente). Ou, ao contrário, os filósofos precisam induzir as pessoas a certas respostas afetivas condizentes ao valor criado (ou melhorado) e fazer com que elas tenham razões para tais respostas.

Para exemplificar, vou supor que um filósofo X crie (ou melhore) o valor P. Ele terá que fornecer razões para a adoção desse valor, talvez ele diga: "P promove o bem-estar para o maior número de pessoas, pois..." ou "é intrinsecamente bom P, devido a tal e tal fato da constituição humana...". Para além disso, ele terá que falar em P de modo a produzir uma resposta afetiva, de modo a engajar seu interlocutor no uso do seu valor criado. Talvez, como Nietzsche, ele fale que "apenas os mais nobres e elevados seres humanos são capazes de P". Para produzir essa resposta afetiva, X pode se servir tanto da retórica, quanto da arte em geral (GC 299, 2012, p. 179-180), ou mesmo, como vimos, da genealogia. Tal como mostrei, com esse método filosófico, é possível aumentar e diminuir a confiança em determinada prática conceitual, bem como é possível aumentar ou diminuir o engajamento afetivo com tal.

É importante questionar se essa proposta de criação de valores possui plausibilidade psicológica, para isso precisaríamos tanto entrar na psicologia nietzschiana, quanto averiguar essas teses com nossas melhores teorias das emoções, verificando se elas podem sustentá-las ou não. Embora não trate dessa questão nesse artigo, deixo a possibilidade e a relevância dessa investigação para o futuro.

## 5. CONCLUSÃO

Parti de dois momentos da filosofia de Nietzsche, de seu momento crítico e de seu momento construtivo em relação à ética. Busquei compreender esses momentos aproximando o primeiro a engenharia reversa conceitual e o segundo a reengenharia conceitual e a engenharia de novo. Tratei de mostrar, também, a interdependência desses dois projetos, em especial na parte 3, na seção 2.4 e na seção 4.2.

Na parte 2, na seção 2.1, busquei descrever o que é a genealogia, ressaltando seus dois principais aspectos: (a) a narrativa ficcional e idealizada da origem de determinada prática conceitual e (b) o acompanhar da prática conceitual em questão, ao longo da história, atentando às mudanças, apropriações sofridas pela prática, além de buscar reconhecer a quais interesses esta serviu. Na seção 2.2 e 2.3 tratei dos dois compromissos fundamentais desse método filosófico, o pragmatismo e o naturalismo (respectivamente). Em 2.4 mostrei os objetivos da genealogia, sendo eles: (a) aumentar ou diminuir a confiança e (b) aumentar ou diminuir o engajamento afetivo. Isso tanto em relação aos agentes, quanto em relação a certa prática conceitual.

Na parte 4, na seção 4.1, mostrei algumas passagens nas quais Nietzsche convida os seletos filósofos do futuro a se engajarem na criação de valores. Nesta mesma seção, mostrei que essas passagens poderiam ser melhor compreendidas se aproximadas da hipótese da divisão do trabalho linguístico, vinda de Putnam e aplicada a tipos sociais por Haslanger e, mostrei também, quais critérios esses filósofos do futuro devem cumprir, além do porquê. Em 4.2, tratei de como seria essa criação de valores, como ela precisaria ocorrer, tendo ela dois principais aspectos: (a) um cognitivo, envolvido em dar razões e (b) outro afetivo, ligado à tarefa de criar respostas afetivas nas pessoas em conformidade com o valor criado ou melhorado.

Por fim, gostaria de sinalizar a incompletude da investigação aqui traçada. Por buscar a brevidade, passei rapidamente em vários tópicos e sinalizei investigações complementares que devem ser feitas para a consolidação do que foi aqui defendido. Trata-se de um pequeno voo sobre uma ampla planície, ainda a ser percorrida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABATH, A. *Para velhas perguntas, novas e melhores respostas: da engenharia conceitual ao aprimoramento erotético*. Preprint, 2021. Disponível: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/3257/5862>. Acesso: 31 jan 23.

BURNHAM, D. *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007.

CAPPELEN, H.; PLUNKETT, D. Introduction: A guided tour of Conceptual Engineering and Conceptual Ethics. In: PLUNKETT, D.; CAPPELEN, H.; BURGESS, A. (Eds.). *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

CHALMERS, D. *What is conceptual engineering and what should it be?* In: *Inquiry*, 2020. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/CHAWIC-3>. Acesso em: 01/06/2022.

CLARK, M. *Nietzsche on ethics and politics*. Oxford: Oxford university press, 2015.

ELGAT, G. *Nietzsche's overcoming Schopenhauer's pessimism*. 2012. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Northwestern, Evanston, Illinois, 2012.

HACKING, I. *The social construction of what?*. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press, 1999.

HASLANGER, S. Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be? In: *Resisting reality: Social construction and social critique*. New York: Oxford University Press, 2012.

HASLANGER, S. What good are our intuitions?. In: *Resisting reality: Social construction and social critique*. New York: Oxford University Press, 2012.

HASLANGER, S. *Tracing the sociopolitical reality of race. What is race? Four philosophical views*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

JANAWAY, C. *Beyond selflessness: reading Nietzsche's genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LEITER, B. *Nietzsche: On Morality*. Londres/Nova York: Routledge, 2002.

LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambo de Dionísio*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre preceitos morais*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Gaia ciência*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MEYER, M. The Dialectics of Nietzsche's Metaphilosophies. In: MEYER, M.; LOEB, P. (Eds.). *Nietzsche's metaphilosophy: the nature, method, and aims of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

OWEN, D. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield: Acumen, 2007.

\_\_\_\_\_. Nietzsche's antichristian ethics: Renaissance Virtù and the project of reevaluation. In: CONWAY, D. (Ed.). *Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*. Londres: Bloomsbury, 2019.

PUTNAM, H. O significado de “significado”. In: *Cognitio-Estudos*, Vol 10, No 2, julho-dezembro, p. 280-326, 2013.

QUELOZ, M. *The practical origins of ideas: Genealogy as conceptual reverse-engineering*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

\_\_\_\_\_. Nietzsche's conceptual ethics. *Inquiry*, p. 1–30, 3 jan. 2023.

\_\_\_\_\_. Choosing values? Williams contra Nietzsche. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 71, n. 2, p. 286-307, 02 abril 2021.

REGINSTER, B. Nietzsche on Ressentiment and Valuation. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2, p. 281-305, Jun 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2953719?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 19 maio 2022.

\_\_\_\_\_. The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism. Harvard: Harvard University Press, 2006.

SCHARP, K. Philosophy as the Study of Defective Concepts. In: PLUNKETT, D.; CAPPELEN, H.; BURGESS, A. (Eds.). *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

SOMMER, A. Criatividade e ceticismo em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, Vol I, n. 34, p. 11-31, 2014. Traduzido por: André Luís Mota Itaparica. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/Qd9VdCNWPMhHyyjwbBZ7vYb/?lang=pt>. Acesso em: 19 maio 2022.

WILLIAMS, B. *Make sense of humanity: and others philosophical papers*. Cambridge: Cambridge university press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Truth and truthfulness: an essay in genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

# A DEDUÇÃO DO ESPAÇO NA EXPOSIÇÃO NOVA METHODO (1797/8) DA DOUTRINA-DA-CIÊNCIA DE FICHTE

THE DEDUCTION OF SPACE IN THE *NOVA METHODO* (1797/8) PRESENTATION OF FICHTE'S  
*DOCTRINE OF SCIENCE*.

PEDRO PIMENTA BARBOSA DE SOUSA

DOI: 10.5281/zenodo.12535879

**RESUMO:** O presente trabalho se propõe a analisar a dedução transcendental do Espaço tal como exposta por Fichte na *Doutrina-da-ciência nova methodo* (1797/8), dentro do contexto do idealismo alemão e do esforço de superação das aporias legadas pelo pensamento kantiano. Deve ser dado destaque à maneira com que Fichte postula a autoatividade do Eu como princípio capaz de fundamentar tanto a atividade teórica quanto a atividade prática da razão, de maneira a pensar o espaço através do que o autor chama de dedução genética. Deve ser sublinhada em particular a importância dada por Fichte ao caráter fundamentalmente material e extensivo do Eu, que só se torna *unidade sintética da apercepção* na medida em que, antes de ser atividade espiritual, constitui-se como sistema de sentimentos e como corpo enquanto referência absoluta para a determinação de objetos no espaço.

**PALAVRAS-CHAVE:** Idealismo Transcendental; Fichte; Espaço.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to analyze the transcendental deduction of Space as presented in Fichte's "Doctrine of Science nova methodo" (1797/8), within the context of German idealism and the efforts to overcome the aporias inherited from Kantian thought. In order to conceptualize space through what the philosopher calls genetic deduction, Fichte postulates the self-activity of the I as a principle capable of grounding both the theoretical and practical activities of reason. Of particular importance is the fundamental material and extensive character of the I, which only becomes a synthetic unity of apperception insofar as, before being a spiritual activity, it constitutes itself as a system of feelings and as a body that, as such, provides an absolute reference for the determination of objects of space.

**KEYWORDS:** Transcendental Idealism; Fichte; Space.

Este traçar de linhas [do espaço] é, portanto, um fazer sensível e tem de ser, por sua vez, esquematizado; este seu esquema, o inteligível, tem que se sensibilizar, dado que as atividades ideal e real foram antes cindidas e devem portanto unir-se novamente (WlNm, §12, p. 122)<sup>1</sup>.

Este trabalho tem como objetivo reconstruir a dedução da categoria do espaço, tal como ela se encontra exposta na *Doutrina-da-ciência nova methodo* de Fichte, em particular ao longo dos parágrafos 10 e 11 da obra. A referência fundamental para se pensar a novidade dessa dedução é a filosofia transcendental de Kant, dentro da qual Fichte localiza o seu projeto. O seu intuito é elevar a filosofia transcendental a um patamar superior em termos de científicidade, o que significa conceber um princípio fundamental que seja capaz de reconstruir o pensamento kantiano de maneira genética e sistemática, deduzindo desse princípio a totalidade das leis que governam a razão. Importa notar, de início, o ineditismo de uma tal empreitada, na medida em que, no âmbito da filosofia transcendental, Fichte “introduz um novo problema no horizonte conceitual aberto por Kant, a saber, o problema de como tempo e espaço podem ser deduzidos da atividade pré-consciente do Eu” (Acosta, 2014, p. 69).

O ponto de partida de Fichte em relação ao sistema kantiano é o conjunto de dualismos legados pela filosofia transcendental, tidos como sinais da insuficiência de seu projeto crítico. Para Kant, por exemplo, o sujeito é ao mesmo tempo passivo em relação à sensibilidade, e ativo em relação ao entendimento. Conforme afirma Torres-Filho, a:

distinção entre reflexão e apreensão – que permite, no nível da autoconsciência do sujeito, a oposição entre uma apercepção pura e uma apercepção empírica – está, de fato, intimamente vinculada à especificidade do projeto crítico, pois pontua a separação entre o entendimento e a sensibilidade [...]. Consciência da atividade ou ‘apercepção pura de sua ação mental’, a reflexão está, portanto, ligada ao conceito, por oposição à passividade da intuição (1972, p. 30).

Contra a separação entre um lado ativo e outro passivo da razão humana, Fichte postulou um Eu reflexivo, *atividade autonome* enquanto fundamento tanto da sensibilidade quanto do entendimento, de tal modo que nada mais haveria de meramente *dado* no âmbito da razão. Todas as modalidades de ação do sujeito, mesmo aquelas que remetem à sensibilidade, passam agora a ser acompanhadas pela atividade espontânea e produtiva do Eu, o fundamento absoluto tanto da experiência e do mundo sensível quanto do mundo suprassensível.

<sup>1</sup> Todas as referências à *Doutrina-da-ciência nova methodo* serão daqui em diante abreviadas como “WlNm”, e correspondem à edição inglesa, editada e traduzida por Daniel Breazeale (1992).

Para Fichte não é possível ter a certeza, a partir de Kant, de que "a lista de leis que governam os modos necessários de ação da mente humana é exaustiva, já que Kant não as demonstrou" (Wlnm, p. 80). Isso é válido particularmente para o caso da sensibilidade, na medida em que as suas formas puras – tempo e espaço – não são em Kant fruto de uma dedução, mas são assumidas simplesmente como dadas. Daí se explicita uma das tarefas centrais da *Doutrina-da-ciência*: deduzir tais categorias a partir do princípio fundamental do Eu, demonstrando que o seu atuar produtivo deve necessariamente acompanhar todos os momentos que constituem o sujeito do conhecimento.

No âmbito deste trabalho, trata-se de investigar a maneira com que Fichte repropõe a faculdade da sensibilidade, em particular a categoria de *espaço*. O intuito é acompanhar o procedimento dedutivo exposto na *Nova methodo*, de modo a verificar de que maneira as formas da intuição sensível são vinculadas a uma intuição também intelectual, isto é, que seja capaz não só de intuir um objeto externo, mas também de produzi-lo, algo que em Kant é tido como uma impossibilidade (CRP, B68/B308)<sup>2</sup>, já que o objeto parte necessariamente da recepção de dados sensíveis, através das forças puras da intuição, sendo o sujeito incapaz de produzir de maneira absolutamente ativa as suas próprias representações.

Com Fichte, deixa de ser apropriado restringir a razão humana à intuições meramente sensíveis, isto é, a intuição para Fichte não é somente a aparição imediata de um objeto à consciência a partir de uma faculdade passiva que recebe dados sensórios da exterioridade, mas é também capaz de construir, através de um duplo atuar que é ao mesmo tempo prático e ideal, uma multiplicidade sensível que deve ser posteriormente elaborada através de um ato de absoluta liberdade do Eu. Nesse ato, o Eu arranca de tal multiplicidade um singular determinado, com o qual ele representa efetivamente um objeto qualquer no tempo e no espaço.

O simples fato de Fichte ambicionar uma dedução das formas da sensibilidade já estabelece uma primeira diferença fundamental em relação a Kant. Pois trata-se agora de exigir do sujeito intuinte uma disposição produtiva, uma vez que as formas da intuição sensível devem ser deduzidas a partir da observação de seu próprio atuar. Em Kant, tempo e espaço seriam elementos dados, constitutivos do aparato sensível e receptivo do espírito humano e que, portanto, não seriam de maneira alguma construídos pelo sujeito. Apenas posteriormente, através de uma faculdade distinta da razão – o entendimento e sua atividade conceituante –, é que o múltiplo recebido pela intuição sensível seria então objeto de uma atividade espontânea.

É importante destacar a dimensão *genética* da dedução fichteana não só do espaço, mas de todas as categorias da sensibilidade e do entendimento tal como elas foram primeiramente expostas na *Crítica da Razão Pura*. Para Fichte, não há nada de simplesmente dado na razão humana. Tudo deve ser construído ativamente pelo Eu, na medida em que a consciência observa a si própria ao longo de seu atuar. Esse exercício de auto-observação é um elemento central

2 Todas as referências à *Crítica da Razão Pura* se referem à quarta edição da tradução brasileira de Fernando Costa Mattos (2018), e serão referidas daqui pra frente como “CRP”, seguido da edição e do parágrafo original.

do método de exposição da *Nova methodo*. Trata-se de uma operação que progride de um princípio fundamental e vai elaborando todo um conjunto de categorias capazes de dar conta do mecanismo do Eu em sua lide com o mundo e com as representações dos objetos.

Ainda que seja um procedimento genético, nem por isso se trata de um conjunto de etapas que se descontinuam em uma dada ordem temporal. Se existe alguma linearidade na exposição da obra, ela deve ser compreendida no desdobramento de um conjunto de descrições de atos da consciência que se relacionam em sentido lógico, e não cronológico. Fichte deixa claro que a ação efetiva da consciência ocorre de maneira a acionar todas as suas dimensões em simultâneo, de maneira a garantir que o atuar do Eu se constitua como unidade.

Não obstante, Fichte trata dessa atuação de maneira dupla, de tal modo que se deve distinguir entre uma atividade ideal e uma prática do Eu. Ambas as atividades se fundamentam mutuamente, garantindo a unidade de todo o processo e dispensando qualquer fundamento anterior. Assim, o Eu se configura como sujeito-objeto, repousando somente sobre si mesmo. Essa identidade serve como fundamento sobre o qual é erigido o mundo inteligível, dimensão que em Kant recebe a denominação de numênica, sobre a qual repousa, por sua vez, o mundo sensível. Ao contrário de Kant, para Fichte ambos, número e fenômeno, repousam sobre o Eu, e possuem aí o seu fundamento absoluto.

Antes de tratar da exposição do espaço é necessário detalhar melhor a maneira com que Fichte elabora a atividade do intelecto, isto é, o duplo atuar que se conjuga no Eu enquanto unidade transcendental. É preciso ter em conta que uma das ambições maiores da filosofia de Fichte é não somente a superação de qualquer cisão entre a atividade prática e a atividade teórica do sujeito mas, ao mesmo tempo, tornar primária a sua dimensão prática.

É à altura do parágrafo 5 da *Nova methodo* que Fichte expõe de maneira detida esse duplo atuar. O filósofo postula um processo de transição, em que o Eu se efetiva ao se determinar. Esse momento é importante, já que figura aí pela primeira vez o elemento do espaço, ainda que de maneira não desenvolvida. O que ocorre é que o Eu, por um lado atuar ideal, é atividade absoluta, pura agilidade que não pode ser conceituada e nem mesmo se constituir enquanto ser. Trata-se de um estado de puro devir e de absoluta dispersão, já que o Eu dispõe para si um conjunto infinito de possibilidades de ação. Ele não pode permanecer nesse estado, caso contrário, não seria possível qualquer unidade da apercepção, e por conseguinte qualquer conceituação ou representação. Para que a sua atividade possa ser pensada, o Eu deve necessariamente empreender um movimento de transição de uma esfera de determinabilidade para uma de determinação.

Essa transição só é possível caso o Eu construa para si um *conceito de fim*, cuja realização significa arrancar, do múltiplo infinito de ações possíveis postas idealmente através de uma intuição intelectual, um fim em particular, através do qual a atividade ideal se torna atividade real. A transição é fruto de uma livre escolha, ainda que ela implique em um estado de limitação, já que o Eu deixa de ter diante de si uma infinidade de ações possíveis e passa a se determinar

por uma em particular (Wlnm, p. 160). Esse movimento é necessário para que a liberdade do Eu se torne efetiva, ainda que agora o seu livre atuar seja necessariamente acompanhado por um sentimento de constrangimento.

Ao realizar essa transição, o Eu secciona a esfera da multiplicidade anteriormenteposta e que, dada a sua natureza, deve ser infinitamente divisível, de maneira a garantir que o seu atuar se dê de modo absoluto e sem qualquer limitação, exceto aquela que deve serposta por ele mesmo, quando da construção de um conceito de fim para si e de sua posterior determinação. Essa “divisibilidade infinita terá muitas consequências (no que diz respeito ao *espaço, tempo, e coisas*). Tudo nessa esfera é infinitamente divisível, pois se trata da esfera para a nossa liberdade” (Wlnm, p. 156, ênfases minhas).

Quando o intelecto realiza tal transição, o que ocorre é que o Eu opõe uma limitação à sua própria atividade, através de um ato absolutamente livre, pondo fim ao estado de absoluta dispersão anteriormente presente no Eu enquanto atividade ideal. Limitar-se através de um conceito de fim significa fixar aquela agilidade em um agir determinado, sem o qual seria impossível conceber a atividade prática do Eu. Temos já deduzidas as duas dimensões do atuar do Eu: uma dimensão ideal, pura agilidade e movimento incessante, e outra prática, efetivação e exteriorização da liberdade na forma de uma limitação auto-imposta. Quanto às supracitadas consequências do processo descrito anteriormente, em particular no que diz respeito ao “espaço”, é isso que convém investigar a seguir.

Fichte prossegue a sua exposição afirmando que o múltiplo que a atividade ideal põe para si denomina-se *sentimento*. Assim, o movimento que conjuga atuar teórico e prático é uma autoafecção: quando a atividade ideal arranca para si um sentimento determinado dentre o múltiplo infinito que ela põe para si mesma, ela afeta a si enquanto atividade real, na medida em que ela transita para a situação de determinação. O Eu enquanto atividade prática não se encontra mais disperso, já que ele se determinou sob um agir em particular, fruto da afecção advinda de sua dimensão ideal. O resultado desse processo é a intuição sensível de um sentimento determinado.

Quando a atividade prática efetua uma intuição sensível,

atividade e passividade são unidas no sentimento. Na medida em que a atividade se faz presente, o sentimento é relacionado ao Eu; mas na medida em que a passividade se encontra presente, ele é relacionado a um Não-Eu. (Wlnm, p. 176)

Isso significa que, se existe sentimento, existe também limitação, e ambos os elementos aparecem em simultâneo, sem que se possa comprehendê-los em isolado. Mais a frente, Fichte remete sentimento e limitação à generalidade de todo e qualquer atuar do Eu, o que resulta não

em um sentimento particular contraposto à sua limitação correspondente, mas a um *sistema de sentimentos*, por um lado, e a um *sistema de limitação* de outro. Ressalta-se que a limitação é também intuída como um sentimento.

O sentimento intuído sensivelmente, tal como em Kant, aparece como dado e deve remeter ao seu sistema. Mas o dado, como vimos, foi fruto de uma autoafecção do Eu enquanto atividade ideal. Dado que Kant não considera possível que o Eu, no caso de seres finitos racionais, realize uma intuição intelectual, não é de se surpreender que o resultado dessa autoafecção, a saber, a posição de um objeto sem que haja ainda espaço, também seja, do ponto de vista da filosofia crítica de Kant, um movimento impossível. Mas é precisamente isso que acontece: ao se determinar, a atividade ideal põe, diante de si, o Eu de seu lado objetivo, que passa a existir enquanto objeto a pairar, oscilar de frente para ele próprio. Esse oscilar é precisamente a consequência de um objeto ainda desprovido de espaço, uma deficiência que deve ser logo suprida ao longo do processo dedutivo. O Eu não pode se manter no seu estado de absoluta dispersão, à custa de sua própria unidade e da realização efetiva de sua liberdade; da mesma maneira, o objeto que é fruto de uma intuição intelectual não pode existir nesse estado de indeterminação, de modo que a sua exteriorização no espaço aparece como necessidade imediata.

A transição até aqui descrita, através da qual se deduz o duplo caráter do atuar do Eu, agora passa a ser compreendida como o movimento de determinar um objeto no espaço. Isso é feito através do sistema de sentimentos. Fichte o concebe como um aperfeiçoamento em relação à unidade da apercepção transcendental kantiana, isto é, o “Eu penso” enquanto unidade que se mantém constante no tempo, e assim garante que se trata de um único sujeito homogêneo a conceitualizar todo um conjunto sucessivo de representações.

Fichte põe o problema da unidade necessária do sujeito da seguinte maneira: ao ser determinado através da intuição de um dado sentimento, o sujeito intuinte se afeta integralmente por aquele sentimento, o que modifica a totalidade de seu estado. De tal modo que, a cada autoafecção realizada pelo Eu, “o meu estado forma um todo único e completo” (Wlnm, p. 207).

Cada novo sentimento implica para o sujeito um estado inteiramente novo, de sorte que deve haver um elemento garantidor da unidade, evitando conceber-se um Eu distinto a cada nova intuição sensível. O problema se acirra na medida em que, sendo atividade incessante, o Eu está o tempo todo realizando esse ato de autoafecção, isto é, o tempo todo realizando a transição da determinabilidade à determinação, o tempo todo se colocando a si mesmo como consciência livre a agir no mundo através da intuição deste ou daquele sentimento.

É preciso, então, conceber uma unidade da apercepção, de modo a preservar a integridade do sujeito intuinte através de toda a multiplicidade de representações produzidas por ele. Fichte buscará tal unidade de outra maneira que não aquela apresentada por Kant, já que, para o primeiro, não se trata somente de postular uma unidade capaz de portar múltiplas representações, mas também de compreender tal unidade como a capacidade permanente de

se auto-afetar. É essa capacidade que garante que na sensibilidade se encontre um elemento produtivo, e não somente a unidade do sujeito a intuir sentimentos. O sistema de sentimentos deve portanto ser deduzido geneticamente, tendo em vista que ele

não foi dado para nós; ao invés disso, nós o deduzimos a partir do fato de que deve haver algo entre dois sentimentos, algo através do qual ambos se encontram unidos. Não poderia ser outro sentimento, dado que é algo que se encontra entre ambos os sentimentos, mediando-os. Assim, deve haver *uma intuição = X* [...]. Tal *intuição X* deve ser uma intuição de alteração. (Wlnm, p. 208, ênfases do texto)

O sistema de sentimentos é o que possibilita a unificação do sentimento e da intuição em uma mesma consciência (Wlnm, p. 252). Trata-se aqui de organizar, sob a forma de sistema, as capacidades de “afetabilidade”, ou “alterabilidade” do Eu:

O sistema de sentimentos seria assim a soma total de todas as possíveis alterações, mas só na medida em que a forma de tais alterações é considerada, separada de qualquer conteúdo [...]. O sistema é originalmente presente para mim anteriormente a todos os sentimentos. É *uma linha que avança continuamente, ao longo da qual os sentimentos individuais são conectados uns com os outros* [...]. *Esse sistema irá eventualmente se provar como sendo o nosso corpo.* (Wlnm, p. 208, destaque meus)

Dado o aspecto construtivo de toda a obra, a forma com que o espaço é apresentado segue a mesma tônica: apresentam-se um conjunto de postulados para que se reproduza, como que através de um exercício mental, o que o filósofo pretende expôr. No caso do espaço, o postulado já está dado: trata-se de pensar o corpo enquanto sistema de sentimentos, de modo a projetar a partir dele uma linha a coligar um conjunto sucessivo de sentimentos. A seguir, conceba-se todas as linhas possíveis, para todas as direções, até o infinito: o resultado é o espaço, tapeçaria infinita, fruto do entrelaçamento de um conjunto infinito de linhas, cada uma delas representando uma sucessão de sentimentos.

Como dito anteriormente, um dos argumentos centrais da *Nova methodo* é a capacidade que o Eu possui de efetuar uma intuição intelectual. É a intuição intelectual do Eu como auto-atividade que garante à filosofia transcendental um fundamento efetivamente incondicionado (Franks, 2016, p. 388). Dele se pode deduzir mesmo as dimensões que, no sistema kantiano, tornavam a atividade do sujeito condicionada, como é o caso das formas do tempo e do

espaço. No caso da dedução do espaço, isso significa que não somente ele é deduzido da auto-atividade do Eu, mas também o objeto que lhe deve preencher. Objeto e espaço se determinam conjuntamente, ambos através da atividade do Eu. Pensar o espaço sem qualquer objeto é realizar um ato de abstração que se encontra na base de grande parte dos equívocos de outras filosofias<sup>3</sup>. Isso implica na centralidade, dada a forma com que o espaço é deduzido do conceito de matéria, que Fichte define como o resultado da combinação do espaço com um objeto que lhe preenche.

Apesar da exigência de deduzir em simultâneo tanto o espaço quanto um objeto que lhe preencha, vimos anteriormente que Fichte deduz um objeto em particular antes mesmo de deduzir o espaço. Trata-se do objeto resultante da intuição intelectual: o Eu ele mesmo, tomado por seu lado objetivo e que, justamente por não se encontrar no espaço, oscila perante o sujeito intuinte sem que se lhe possa determinar um lugar.

Agora que o espaço está deduzido, a exposição já possui os elementos necessários para conceber de maneira prática esse objeto, isto é, para pensá-lo como objeto de uma intuição sensível. O Eu, que antes oscilava de maneira indeterminada de frente a si próprio, passa a se exprimir na extensão, enquanto corpo. Cumpre-se assim a exigência de determinar tanto o espaço quanto a matéria que deve preenchê-lo, isto é, um objeto que ocupa no espaço uma porção finita em um lugar determinado.

Comparece aqui novamente o movimento de transição entre um atuar ideal e um prático. Inicialmente, o espaço é intuído em sua infinitude – o Eu enquanto pura atividade, absolutamente disperso e que projeta linhas infinitas através de um múltiplo infinitamente divisível ainda a ser determinado. A seguir, a atividade se torna prática na medida em que o Eu se materializa como corpo. É exatamente a simultânea determinação do espaço e da matéria a lhe preencher sob a figura de um dado objeto que configura a liberdade do intelecto, que consiste na

síntese de um objeto determinado mediante o predicado do sentimento com um lugar determinado no espaço mediante a espontaneidade absoluta [...]. A determinação do intelecto, sem a qual não é possível a liberdade, e que por sua vez não é possível sem a liberdade, consiste em que *o objeto tem de ser posto em um espaço em geral e o espaço tem de estar cheio de matéria em geral*. (Wlnm, p. 247, ênfases minhas)

Como se vê, o corpo cumpre um papel fundamental para a dedução do espaço, dado que, se o sentimento possui uma dimensão essencialmente empírica e sensível, o sistema de

<sup>3</sup> “O pensar puramente indeterminado é a fonte de muitos erros na filosofia. Quando alguém pensa dessa maneira, ele examina uma série de inferências mas não vê as suas conexões; alguém meramente se dá conta da maneira – isto é, as leis – de acordo com as quais essas conclusões são alcançadas, mas nunca se pergunta como as ligações individuais da corrente são atadas umas às outras [...]. Ao engajar com a investigação filosófica, portanto, deve-se evitar todo o pensamento abstrato e indeterminado”. (Wlnm, p. 236)

sentimentos deve necessariamente ser matéria que ocupa espaço. O corpo cumpre a mesma função que a unidade sintética da apercepção cumpre na *Crítica da Razão Pura*. É ele o *locus* a partir do qual toda a multiplicidade de sentimentos deve ser intuída. A linha, que anteriormente representava um conjunto infinito de sentimentos, representa agora a intuição interna de um atuar que é prático, mais do que meramente ideal. Ela agora é fruto do sentimento da *vontade*, descrito por Fichte como um ato em que o corpo do sujeito, ao visar um objeto, mede a sua distância até ele, medição cuja grandeza é o *esforço* que o corpo deve empreender para alcançar e consumir o objeto visado (Wlnm, p. 256).

Já que aqui se trata de um atuar prático, no Eu se encontram conjugados os sistemas da limitabilidade e do impulso, visto que ele “converte a si mesmo em espaço e matéria enquanto é limitado e impulsivo” (Wlnm, p. 254). O seu aspecto impulsivo implica na capacidade de intuir uma causalidade potencialmente infinita, liberdade do *querer* que se projeta indefinidamente no espaço. Em conjunto com a limitação, o impulso se converte em *quantum*, e, assim, a liberdade ganha um elemento quantitativo, isto é, a capacidade de dividir e mensurar o espaço e, na mesma medida, o poder de determinar o lugar dos objetos em relação ao corpo enquanto objeto primeiro e absoluto.

Dada a relação necessária de codeterminação entre espaço e objeto, a matéria é um elemento imprescindível à descrição das modalidades de ação do Eu, sendo ele próprio fundamentalmente material<sup>4</sup>. A matéria é

a síntese do espaço com o objeto [...]. Segue daí que não existe espaço vazio e que espaço vazio jamais pode ocorrer, exceto como uma abstração. Vemos aqui a origem de todo o mundo corpóreo, de fato, a origem de todo o nosso mundo efetivo, incluindo o mundo espiritual; já que, como veremos, o nosso mundo espiritual não é nada mais do que uma abstração do mundo corpóreo. O mundo espiritual não é nada efetivo para nós; ele é meramente pensamento e é deduzido por nós, por meio da abstração, e portanto não é nada efetivo. (Wlnm, p. 242)

É por isso que, uma vez que Fichte se propõe a conceituar o sistema de sentimentos, demonstrando assim a unidade necessária que garante a homogeneidade do Eu, ele deve o

4 Não se trata aqui de uma posição materialista, já que, assim como o dogmatismo, o materialismo “começa com as coisas” (Wlnm, p. 164), e determina a consciência a partir delas; o movimento do idealismo crítico fichteano é o oposto disso. Trata-se, não obstante, de uma defesa da necessidade de se pensar concretamente o espaço. A reflexão não deve se deter no espaço vazio, e nem ter como isolada tal determinação, mas sim tomá-lo como necessariamente preenchido de matéria. Mas a matéria é também posta pela atividade do Eu: “Eu sou limitado, e a esfera do espaço e matéria é assim dividida *para mim* em duas porções; eu me torno algo material *para mim*, e ao mesmo tempo algo fora de mim (o restante da matéria, a natureza em geral) também vem a ser *para mim*” (Wlnm, p. 255-6, destaque meus). E ainda: a “filosofia crítica afirma que a matéria se origina *para nós* através das leis da razão – *em nós, não de fora de nós*” (Wlnm, p. 242, destaque meus).

fazer em termos materiais: ele deve conceituar tal sistema enquanto corpo. Não se trata aqui do corpo em sentido genérico, mas sim do corpo *articulado* (Wlnm, p. 254). O corpo pode ser tomado também, diz Fichte, como *organizado*, quando ele não opera através da vontade e nem de maneira consciente. Pode-se pensar, por exemplo, no conjunto de sistemas fisiológicos que realizam as funções vitais do organismo, como os sistemas circulatório ou digestivo.

Mas o corpo, mais do que *organizado*, é também *articulado*: trata-se da dimensão em que a vontade atua e que permite o livre colocar do corpo no espaço, assim como o seu deslocamento. Dito de maneira explícita: o corpo articulado diz respeito aos membros externos – braços e pernas, juntas e articulações; todo o equipamento que supera a inconsciência do organismo através da capacidade de deslocar todo o conjunto através da vontade livre. Ainda que o funcionamento dos órgãos internos dispense a vontade da consciência, eles se articulam em uma totalidade móvel que, por sua vez, é capaz de se autodeterminar.

O corpo é mais do que um objeto qualquer: ele é o objeto absoluto, através do qual é possível determinar a posição de todos os demais, isto é, de todas as outras possíveis representações no espaço que virão a ser construídas pelo Eu. O corpo é a chave para solucionar um problema que surge à altura da determinação do espaço preenchido, já que, como dito, o espaço não pode ser exposto enquanto entidade que faça abstração da matéria.

Deduzido o espaço, surge a dificuldade de pensar um objeto determinado numa posição em particular. O problema em questão diz respeito à relação entre o finito e o infinito. Como determinar o lugar de um objeto, isto é, como determinar uma porção particular, e portanto finita do espaço a ser preenchida? A única maneira de realizar tal determinação é em relação a outro objeto que “limita e se choca” com o primeiro (Wlnm, p. 245). Este objeto, por sua vez, só pode ser delimitado, e assim determinado, por um terceiro, e assim indefinidamente, de tal maneira que toda e qualquer determinação de um objeto no espaço é necessariamente relativa.

Para superar essa espécie de “má infinitude”, Fichte acaba por recorrer àquele objeto originário quanto à formação do espaço: o corpo do sujeito intuinte. Eu me determino, me coloco no espaço enquanto corpo. Tal determinação é “absoluta” (Wlnm, p. 246). O corpo age como ancoragem absoluta, a partir do qual o lugar ocupado por todos os outros objetos pode ser determinado, pondo fim à regressão infinita acima descrita, resultado da incompreensão quanto à maneira com que se relacionam as dimensões finitas e infinitas do espaço.

O espaço agora já se encontra rico em determinações, possuindo tanto uma dimensão qualitativa quanto uma dimensão quantitativa. Do atuar do corpo se produz um *quantum*, capaz de mensurar e dividir a extensão que age como suporte de todas as representações do Eu. Para esse propósito, é preciso que se trace uma linha enquanto intuição interna, que deve por sua vez convir com a linha projetiva da visão que parte do corpo em direção a um objeto de tal modo que o olhar “é algo absoluto, o esquema externo da idealidade interna” (Wlnm, p. 256). Assim, eu determino o lugar deste ou daquele objeto através da medida entre o meu corpo e o corpo de

tal objeto, distância que pode ser vencida de acordo com uma quantidade específica de esforço a ser empregada por mim.

Esse esforço é a medida originária do espaço, “o cálculo do Eu da aplicação da força que ele necessita para chegar junto ao objeto” (Wlnm, p. 256). A força é definida por Fichte como a consciência da vontade combinada com o elemento da causalidade (Wlnm, p. 259), o que significa que ela resulta da consciência de que o Eu, enquanto efetivo na extensão, é capaz de produzir efeitos na matéria com o operar de seu corpo através de sua livre vontade.

É preciso agora recuar brevemente para o tema do lado receptivo das representações. Em Kant, esse lado é parte constitutiva das formas *a priori* da sensibilidade ao contrário do entendimento que, sendo também *a priori*, é uma faculdade distinta e que, por contraste, se caracteriza por ser capaz de realizar uma atividade espontânea na produção de representações. Já vimos que, para Fichte, a sensibilidade é também uma faculdade fundada a partir da auto-atividade do Eu, e que portanto possui também uma dimensão essencialmente espontânea e produtiva. Isso ocorre da seguinte maneira: mesmo que seja preciso que algo apareça como *dado* à consciência, tal como Kant o exprimia, o *dado* é fruto de uma intuição intelectual primeira.

Ainda assim, a liberdade efetiva do Eu não é criatividade absoluta. Para que ela seja considerada livre, não é necessário que ela crie ou suprima, como um ato *ex nihilo*, todo e qualquer objeto no espaço. Uma vez que o objeto lhe apareça, basta que o sistema de sentimentos e o corpo enquanto o seu suporte material sejam aptos a *imaginar* que este ou aquele objeto pode ser representado em qualquer outro lugar do espaço. Isso já basta, afirma Fichte, para que se possa afirmar a possibilidade de liberdade e espontaneidade do Eu em todas as suas esferas, ou em todas as modalidades de ação da consciência.

Kant, à altura da seção da Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* (B44, p. 77), toma o cuidado de distinguir nitidamente entre dois sentidos de espaço: por um lado, o espaço possui realidade empírica, isto é, espaço é onde todos os objetos se encontram presentes para serem recepcionados pelos órgãos da sensibilidade humana; por outro, ele é idealidade transcendental, isto é, a forma da intuição que condiciona todos os objetos que nos aparecem como dados à intuição sensível. Para Fichte, assim como para Kant, o aspecto definitivo do espaço é a sua idealidade transcendental, na medida em que para ambos o interesse se encontra na exposição das condições transcendentais de possibilidade para toda a experiência possível. Ao mesmo tempo, para Fichte importa fundamentar ambos os sentidos do espaço em simultâneo, na medida em que para ele ambos, suprassensível e sensível, devem ser igualmente pensados a partir de um mesmo ponto originário, a saber, o Eu enquanto atividade auto-ponente.

A força aparece, então, como o elemento que faz a “ponte” entre o mundo inteligível dos númenos e o mundo sensível dos fenômenos (Wlnm, p. 271). Vejamos a seguir como isso é possível. Se o “Eu penso” em Kant era somente a instância que unificava o diverso da sensibilidade, o Eu é também, com a força, instância produtora da diversidade sensível. Já se

afirmou que tanto o sensível quanto o suprassensível repousam sobre o Eu. Este, por sua vez, dado que é sujeito-objeto, repousa sobre si mesmo. Essa unidade é garantida pelo *querer*, ou, mais especificamente, somente “através do querer do Eu sujeito e objeto são um e o mesmo em simultâneo” (Wlnm, p. 261). A partir do conceito de *querer*

que se fundamenta todo o *espiritual*, tudo o que consiste em um mero pensar, e por isso o Eu ele mesmo é *espírito puro* [...]. Os dois, o Eu *espiritual* e o Eu *material*, devem reunir-se em um uno que se encontrará. Nesse sentido o *númeno* é algo meramente produzido mediante o pensar, sem sentimento ou intuição alguma. E o que é produzido pelo sentimento e a intuição são os *fenômenos* [...]. Os númenos e os fenômenos existem para um Eu indiviso (Wlnm, p. 261-262).

Realiza-se então uma das ambições maiores da *Doutrina-da-ciência* de Fichte: já que a obra “lida com *alcance total da consciência* (e com tudo que a totalidade do Eu produz, de acordo com toda a sua capacidade), *ela deve incluir uma exposição dos conceitos de fenômeno, assim como aqueles do númeno*” (Wlnm, p. 262, ênfases minhas). Ponto fulcral da leitura de Kant por Fichte, com efeito, é a noção de que o númeno nada mais é que a própria ação volitiva do sujeito. A vontade ou o querer, dessa maneira, tornam-se aptos a cumprir o papel de princípio para um sistema renovado da filosofia transcendental (Serrano, 2012, p. 258). Por fim, tanto a realidade numênica quanto a fenômenica tornam-se passíveis de dedução a partir da unidade sintética entre o querer e o pensamento do querer.

Enquanto atuar ideal, o querer é o ato de deliberação do pensamento: a decisão que oscila entre essa ou aquela ação. Daí deve surgir necessariamente uma decisão categórica, que corresponde à passagem do atuar ideal ao prático. Disso resulta não o mero pensar do querer, isto é, a deliberação dispersa em meio a um múltiplo infinito de ações possíveis, mas sim a ação determinada no mundo sensível. Trata-se de uma atividade que *concentra* aquilo que se encontrava *disperso*. Com o querer categórico, “o indivíduo reúne o seu ser inteiro em um único ponto, e todo o restante, exceto ele próprio, deixa de existir para o indivíduo completo” (Wlnm, p. 264).

É munido com tal ponto que o sujeito intuinte estipula uma trajetória a ser efetivada por meio do impulso de seu corpo. O seu suporte é o espaço, plano infinito tecido pela vontade através das infinitas linhas que conjugam infinitas sucessões de sentimentos. Mediante um dispêndio de força física, o querer, por fim, se realiza na extensão. É assim que o Eu se torna efetivo, tornando o seu livre atuar o pressuposto de todas as esferas da existência humana.

Ainda que se tratem de filosofias radicalmente diferentes – basta que se pense no papel que cumpre a ideia de liberdade da vontade em cada uma delas –, é quase como se fosse possível

afirmar, também para Fichte, o célebre adágio da *Ética* de Espinosa: tratar dos afetos, da potência da mente, das ações e apetites humanos como se fossem uma questão de *linhas, planos e de corpos*<sup>5</sup>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, E. *The deduction of time and space in J.G. Fichte's Theory of the Co-Constitution of Subject and Object*. In: *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 26, 2014, p. 69-78.

ESPINOSA, B. (1677). *Ética*. Tradução para o português do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2018.

FICHTE, J. G. *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796/99). Tradução para o inglês de Daniel Breazeale. Nova Iorque: Cornell University Press, 1992.

FRANKS, P. *Fichte's Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons*. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Org.) *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 374-404.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução para o português de Fernando Costa Mattos. 4<sup>a</sup>. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

SERRANO, V. *La Deducción del Espacio y el Tiempo en los párrafos 10 a 12 de La doctrina de la ciencia Nova Método del manuscrito de Krause*. In: *Éndoxa: Series Filosóficas*, 30, 2012, p. 255-272.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

# A TEMÁTICA DO CORPO HUMANO NO PENSAMENTO CARTESIANO<sup>1</sup>

THE THEME OF HUMAN BODY IN CARTESIAN THOUGHT

JOÃO VICTOR REZENDE DIAS

DOI: 10.5281/zenodo.12536062

A ideia cartesiana do corpo humano enquanto humano *não encerrado*, aberto enquanto governado pelo pensamento, é, talvez, a mais profunda ideia da união da alma com o corpo. É a alma intervindo num corpo que não *pertence ao em si* (se fosse em si, seria fechado como um corpo animal), que só pode ser corpo e vivente - humano concluindo-se numa “visão de si” que é o pensamento... (Merleau-Ponty, 2019, p. 217)

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é investigar como a alma possui o conhecimento do corpo que está a ela unido. Buscamos defender que o corpo humano, não podendo ser plenamente conhecido, por conta da própria natureza da união substancial, possui um tipo de conhecimento muito específico e peculiar que pode apenas ser experienciado na relação entre a alma e um corpo que é próprio a ela.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo humano; União substancial; Sensação; Alma e corpo; Descartes.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to investigate how the soul possesses knowledge of the body to which it is united. We seek to argue that the human body, unable to be fully known due to the nature of substantial union itself, possesses a very specific and peculiar type of knowledge that can only be experienced in the relationship between the soul and a body that belongs to it.

**KEYWORDS:** Human body; Substantial union; Sensation; Soul and body; Descartes.

---

<sup>1</sup> Esse artigo teve apoio da FAPESP (processo nº 2023/12356-6).

## INTRODUÇÃO

A noção de *corpo humano* passa a ser desenvolvida enfaticamente na *Quinta parte* do *Discurso do Método* e na *Meditação Sexta*. Se, no *Discurso* vemos um movimento que busca marcar o corpo do *verdadeiro homem* como aquele que não é somente máquina, mas que está necessariamente unido à alma, é nas *Meditações* que vemos como esse corpo, distinto da alma, pode ser conhecido e adquirir o seu caráter de próprio que leva a alma a tê-lo como *seu* corpo. Sobre essa segunda preocupação é que nosso trabalho se debruça. Nossa objetivo no presente artigo é buscar encontrar o tipo de conhecimento que permite à alma conhecer *seu* corpo e o lugar que ele ocupa dentro da teia do conhecimento no cartesianismo.

Ora, como Descartes afirma em uma carta a Elisabeth de Boêmia de 28 de junho de 1643 (AT III, p. 692<sup>2</sup>), se as noções de alma e de extensão podem ser claramente conhecidas somente pela força do entendimento, ou do entendimento com a ajuda da imaginação (no caso da extensão quantificável), a noção da união substancial, própria do *corpo humano*, é de uma ordem outra, não estando no campo do entendimento e do filosofar, mas somente no da experiência. Sendo assim, nos deparamos, em relação à certeza que a alma possui para afirmar a união com seu corpo, com um tipo completamente diferente de conhecimento e de verdade, que não pertence ao reino da certeza e das ideias claras e distintas, mas é precisamente das obscuras e confusas qualitativamente dadas na experiência comum. Todavia, e aqui estabelece-se nossa tese, essa experiência deve ser tomada necessariamente como experiência relacional de vivências contínuas entre as duas substâncias. Em outras palavras, trata-se do campo próprio de uma união necessariamente relacional entre um corpo sensível atravessado pelo entendimento do *Eu* pensante, dado na unidade entre as substâncias. Sendo assim, ele é incognoscível como conhecimento pelo entendimento puro, mas conhecido *verdadeiramente* no campo mesmo da relação experienciada da unidade da união da alma e de *seu* corpo. Para isso, em um primeiro momento, buscaremos realizar uma exposição sobre a natureza da substância pensante e da substância corpórea dentro da ordem de certezas cartesiana, focando, sobretudo, nas *Meditações*. Após isso, faremos uma análise da prova da união substancial, que ocupa a segunda metade da *Meditação Sexta*, buscando encontrar a forma pela qual a alma conhece esse corpo que está a ela unida. Por fim, defenderemos que a união substancial é necessariamente conhecida por meio da experiência relacional e contínua entre as substâncias.

## DESENVOLVIMENTO

<sup>2</sup> Lista das abreviações: AT. (junto ao número do volume) = Descartes, R, *Œuvres Complètes de Descartes*, 11v / publicadas por Charles Adam e Paul Tannery, Paris; J. Vrin, 1996; DM: *Discours de la Méthode*; MM. = *Méditations Métaphysiques*; PP. = *Les Principes de la Philosophie*; PA. = *Passions de l'âme*; RG = *Regulæ Ad Directionem Ingenii*; TH: *Traité de l'homme*; Art. = Artigo; Trad. = Tradução para o português da obra de Descartes seguida do ano de publicação da edição utilizada.

É certo que desde as *Regras para a orientação do Espírito* Descartes já mostrava seu forte interesse em reconstruir as ciências a partir de bases racionalmente sólidas que permitissem a construção de pensamentos sempre certos e indubitáveis. Tal fato não ocorre sem razão: como afirma na mesma obra, o autor sempre teve um fascínio pelos conhecimentos matemáticos, que eram sempre simples, certos e claros, ao contrário daqueles de matriz aristotélica-tomista, fundados em princípios obtidos pelos sentidos que eram dubitáveis, incertos e que caíam, em sua maioria, em grandes cadeias de complexidade que não levavam a nenhum logro (Cf. Regra II. RG., AT. X, pp. 362-366. Trad., 1989, pp. 14-18.). Esse cenário de confusão e incerteza que reinava sobre as ciências é justamente o ponto de partida das *Meditações*, que não se inicia de outra forma senão pela própria dúvida e descredibilização da veracidade dos conhecimentos provindos do sensível, colocando, com isso, toda a base científica hegemônica da época em questão (MM., AT IX p. 14-15. Trad., 1996, p. 258). Essa é uma das chaves para a compreensão do pensamento cartesiano: se Descartes buscava reconstruir as ciências de seu tempo, sua ciência deveria começar necessariamente por uma crítica ao sensível.

A dúvida sobre os conhecimentos sensíveis é desenvolvida ao modo de uma completa devastação da natureza do conhecer pela força da dúvida, colocando todos os conhecimentos antes tidos como certos apenas como incertos, infundados e duvidosos. O ponto de partida dessa devastação, resolvido somente nas páginas finais da *Meditação Sexta*, é o célebre argumento dos sonhos (MM., AT. IX, pp. 14-15. Trad., 1996, p. 258-259.), de matriz totalmente sensível: pelos sentidos percebo que não posso discernir se estou sonhando ou em vigília. Obtém-se, mais à frente, pela modalidade metafísica dessa dúvida, uma devastação completa da racionalidade mesma, com a consideração de todo e qualquer conhecimento, até mesmo da própria existência, como duvidoso e falso.

Entretanto, esse mesmo solo arrasado é o que permite o florescimento da primeira verdade e a construção de um conhecimento seguro, justamente pelo estado de devastação que sofreu: já que se duvida de tudo, mas, enquanto se duvida, não se pode duvidar de que há algo que duvida - “eu sou, eu existo” (MM., AT. IX p. 19. Trad., 1996, p. 267). É o nascimento do *cogito*. Essa primeira verdade consagra-se como indubitável justamente por afirmar algo que não é outra coisa senão ela mesma. Dito de outro modo, o objeto posto por esse ser que duvida é ele mesmo enquanto se percebe pensando no exercício da dúvida. Sendo assim, é nesse ponto em que se ganha a coincidência entre o pensar e o existir que funda indubitavelmente o *cogito*<sup>3</sup> e, consequentemente, uma base segura para a construção das ciências. Todavia, a certeza do *Eu* encontrada no *cogito* é válida, na *Meditação Segunda*, somente enquanto se pensa, quando não

<sup>3</sup> Gueroult explicita de modo primoroso essa noção de tautologia e autoreferencialidade quando afirma: “Ora, aqui o eu só afirma a si próprio: o objeto posto não é outro senão o sujeito. Por essa coincidência pontual entre meu pensamento e a existência - reduzida àquela do sujeito - é obtido um conhecimento de valor inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque se refere imediatamente a uma existência dada, e intelectual, uma vez que envolve imediatamente a atualização da relação necessária - “para pensar é preciso ser” - que funda a indissolubilidade entre existência e pensamento.” (Guérout, 2016, p. 60)

se está necessariamente pensando e realizando a coincidência entre o pensar e o existir, se volta ao domínio da dúvida metafísica e da incerteza geral. A permanência da certeza temporal do *Eu* além do momento em que ele pensa só é assegurada pela existência de um Deus *soberanamente* bom, que, por ser perfeito, não deseja enganar e é o criador. Somente por meio disso é que o *Eu* sabe que existe para além do tempo presente em que pensa (MM., AT. IX, p. 39. Trad., 1996, p. 292).

Tendo em mãos a coincidência entre sujeito e objeto que funda o *cogito*, resta decantar o que seria esse ser pensante que é visto como a base para conhecimentos seguros. Descartes então nos fala que essa coisa que pensa “é uma coisa que duvida, que concebe, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (MM., AT. IX p. 22. Trad., 1996, p. 270). Apresentam-se assim as faculdades *pensantes* deste ser *pensante*: o entendimento, a vontade, a imaginação e a sensibilidade. Entretanto, é necessário dar precisão à noção de pensamento que encontramos em Descartes, uma vez que por meio dela se desenha a concepção clara da coisa pensante como substância. No art. 9 dos *Princípios da Filosofia* (PP., AT. IX p. 28, Trad., 2016, p. 29-30) o autor nos fala que o entendimento, a vontade, a imaginação e a sensibilidade são igualmente formas de pensar, concordando enfaticamente com o que vemos aqui na *Meditação Segunda*. Da mesma forma, na definição de substância no art. 53 da mesma obra (PP., AT. IX p. 28, Trad., 2016, p. 46) a substância pensante é definida, como vimos até aqui, como sendo o pensamento seu atributo principal. Entretanto, Descartes complementa no mesmo artigo: “a imaginação, o sentimento e a vontade dependem de tal maneira de uma coisa pensante que não os podemos conceber sem ela” (PP. AT. IX p. 28, Trad., 2016, p. 46). Vemos aqui uma precisão sobre a noção de coisa pensante, uma vez que a vontade, a imaginação e a sensibilidade dependem dela, sendo então consideradas os modos dessa substância. Enquanto, de outro lado, vemos o entendimento sendo tomado aqui justamente como o atributo dessa substância (aquilo sem o que a substância deixaria de ser) e das quais essas outras faculdades dependem. A consideração do entendimento como atributo não se dá somente porque o *cogito* é encontrado e sustentado por meio dessa faculdade, mas também porque ele é o campo próprio da certeza. Sendo assim, as demais faculdades são dependentes do entendimento porque, sem ele, elas estão impossibilitadas de qualquer certeza, seja sobre si mesmas, na unidade do *Eu*<sup>4</sup>, seja sobre qualquer ideia, que precisa ser analisada pelo entendimento para ganhar o estatuto de certeza. Em uma palavra, a substância pensante possui como atributo principal somente o entendimento, sendo a vontade, a imaginação e a sensibilidade modos totalmente dependentes dele.

4 Um desenvolvimento sobre essa questão ainda poderia abordar o porquê do entendimento ser o atributo principal da alma e o único que pode nos levar ao *cogito*. Todavia, pelo assunto nos afastar demasiadamente do objeto principal do artigo, seguiremos uma leitura mais dura da obra cartesiana e não desenvolvemos essa possível problemática. De qualquer forma, Jean-Luc Marion discute essa questão amplamente em sua obra *Sur la pensée passive de Descartes* (2013) no §13 da obra (p. 121-134). O autor, recorrendo aos conceitos de passividade e de atividade de cada uma dessas faculdades, chega à conclusão que somente o entendimento pode dar a coincidência entre pensar e existir, além da sensibilidade. Esta última, todavia, como vemos no art. 53 dos *Princípios da filosofia*, é totalmente dependente do entendimento e nada pode alcançar sem seu apoio.

Estabelecido, de forma breve, a noção de substância pensante (*res cogitans*), nos voltemos agora sobre a outra substância encontrada por Descartes, a extensão (*res extensa*) que passa a ser desenvolvida, ainda muito embrionariamente e sem o valor de existência, no fim da *Meditação Segunda* pela célebre passagem do pedaço de cera (MM. AT. IX., p. 23-26, Trad., 1996, p. 271-275). O exame sobre a natureza do Eu, encontrado na unidade do *cogito*, inexoravelmente levou, como observamos, à compreensão dele como um puro pensamento que possui a certeza de existência sobre si mesmo. Porém, uma investigação sobre a natureza dessa coisa que pensa leva ao exame de ideias sobre coisas que aparecam ser de uma ordem completamente outra da absoluta certeza com que essa coisa pensante se encontra. Assim, como o Eu pensante possui, através da imaginação e da sensibilidade, ideias de coisas que parecem ser corpóreas (pois ainda não se pode afirmar a existência da corporalidade, mas apenas de suas ideias), é necessário realizar uma investigação sobre o que pertence ao campo do puro pensamento e da certeza, e o que está fora dele. Nesse sentido, o exame do pedaço de cera é menos uma análise sobre a extensão e a sua existência do que sobre as ideias dela recebidas pelo *Eu*. Ora, ao considerar um pedaço de cera em sua proximidade com uma chama, se vê que ele modifica-se em todas as suas qualidades sentidas: seu gosto, seu cheiro, sua aparência e sua textura modificam-se. Assim, o *Eu* reconhece a impossibilidade de certeza sobre a cera enquanto realidade percebida pelos sentidos, pois todas as suas qualidades se dissipam, tendo ciência de que sua natureza pensante é amplamente distinta dessa corporalidade aparente. Todavia, a cera permanece tendo valor enquanto ideia pensada por ele, uma vez que, mesmo passando por todas as modificações sensíveis, permanece sendo a mesma cera em quantidade racionalizada e enquanto ideia. Assim, a conclusão que se segue do exame do pedaço de cera não afirma nem a existência da corporalidade, nem a certeza e a clareza sobre os objetos considerados pelos sentidos, mas tão somente que a realidade e certeza dessa ideia quando ela passa por uma “inspeção do espírito” (MM., AT. IX, p. 25. Trad., 1996, p. 273) no campo puro do entendimento. Simplificando, o que se dá aqui é apenas uma reafirmação do campo da primeira certeza no campo exclusivo do pensamento e a impossibilidade total de afirmar algo fora desse domínio.

Mais tarde, quando se realiza um exame sobre a sensibilidade e as ideias corpóreas na *Meditação Sexta*, o *Eu* pensante reconhece sua distinção real com uma corporalidade que parece existir porque não encontra na ideia clara e distinta que possui de si qualquer propriedade da extensão. Ora, o *Eu* pensante se reconhece como certo no campo do pensamento puro pelo entendimento e não reconhece em si qualquer propriedade de estender-se e mover-se em largura, altura e profundidade – propriedades que parecem pertencer à corporalidade. Assim, por saber que nada do *Eu* pensante está nessa aparente corporalidade, se prova a distinção real entre a alma e um corpo que parece estar unido a ela<sup>5</sup> (MM., AT. IX, p. 62. Trad., 1996, p. 326). Basica-

<sup>5</sup> Uma questão que se abre e que traz prolixidade à uma exposição que pretenda falar da prova da distinção real entre a alma e o corpo antes da prova da existência das coisas materiais, segundo a ordem das razões cartesiana, é justamente de como falar da distinção da alma sobre uma substância que ainda não está provada como existente?

mente, o que se reconhece é uma distinção real entre a substância pensante (*res cogitans*), sendo o puro pensamento, e a substância extensa (*res extensa*), ainda não provada como existente.

A existência mesma das coisas corpóreas só poderá ser obtida na *Meditação Sexta* após a conquista da certeza da existência de um Deus perfeito na *Meditação Terceira* (MM., AT IX, p. 36. Trad., 1996, p. 289) e da sua bondade, que permite afirmar que ele não quer enganar (MM., AT. IX, p. 42. Trad., 1996, p. 298). Ora, visto que Deus é bom e não é enganador e que o *Eu* pensante verdadeiramente sente as ideias corpóreas, pode-se saber, com razão, que há coisas materiais que causam essas ideias (MM., AT. IX p. 62 Trad., 1996, p. 327). Todavia, o conhecimento certo que pode ser obtido sobre elas jamais pode ser formado por meio de juízos que se estendam a sensibilidade qualitativa, mas somente à ideia racionalizada que o entendimento possui dessa corporalidade apresentada como extensão por meio da sensibilidade. Quando as ideias corpóreas não são consideradas em si mesmas, mas são pensadas a partir de uma causa exterior sentida sensivelmente que as provoque, se entra no campo da obscuridade e confusão e pode-se enganar. Entretanto, enquanto ideia considerada em si mesma, a ideia corpórea possui realidade e existência certas, uma vez que o *Eu* verdadeiramente as sente e pode analisá-las sob o prisma do entendimento. Além disso, pode-se ainda obter o conhecimento claro da extensão e do movimento desses corpos, uma vez que são aspectos imutáveis da corporalidade e podem ser quantificados pela operação do entendimento. Segue-se aqui, a mesma linha de pensamento desenvolvida na *Regra XII* das *Regras para direção do espírito* (RG., AT. X, pp. 410-430. Trad., 1989, pp. 65-82) e, como explicita Marion:

Descartes invoca muito exatamente a abstração da matéria para tornar inteligível a redução de toda a sensação, por mais diversa e variada que esta se apresente, à figura em extensão; ao *na qualidade de (hè)* eidético, ele substitui um *na qualidade de* que matematicamente abstrai, que elimina toda <<matéria>> em vez de a aprender, apesar de sua fluidez, no contorno eidético. (Marion, 1977, p. 164)

Sendo assim, toda a extensão é conhecida unicamente por meio da sua quantificação e abstração de todo conteúdo qualitativo nela presente<sup>6</sup>. A forma de se lidar e de se conhecer a corporalidade no cartesianismo é guiada pela pura inspeção do entendimento de tudo o que é recebido pelos sentidos e por ele em sua consideração como ideia. A física no cartesianismo

---

Essa é justamente a questão que Gilson chama de “paradoxo cartesiano” (Gilson, 2005, p. 245). Não sendo essa uma compreensão central para o objetivo do artigo, nos centramos apenas na indicação dessa problemática. Sobre a solução desse aparente paradoxo, cf. Guérout, 2016, p. 514-522.

6 A crença na qualidade das ideias sensíveis era um pilar na física e na ciência aristotélica em geral, uma vez que se considerava que o movimento e todo dado referente à matéria era guiado pela qualidade de certo material que o levava a seu lugar natural (Cf. Livro III da *Física*, Aristóteles, 1998, pp. 171-213). Não somente isso, mas também todo o conhecimento obtido da matéria era pensado, necessariamente, em termos qualitativos, isto é, suas qualidades eram apreendidas, nada de referente à figura ou números (Cf. Livro E da *Metafísica*, Aristóteles, 2002, pp. 269-283). Tal concepção é posta em cheque na ciência moderna, deslocando a física para um estudo matematizado de quantificações primeiramente por Galileu (Cf. *Discurso sobre os dois máximos sistemas*, 2011, especialmente o Segundo e o Terceiro Discurso) e depois, de forma muito mais primorosa, por Descartes (Cf: *O mundo ou Tratado da Luz*, 2015, e as três últimas partes dos Princípios da Filosofia, 2016).

decorre, então, puramente de uma análise geométrica e quantificada da matéria em extensão e movimento, com a exclusão das qualidades sensíveis da matéria obtida pelos sentidos.

Assim, a substância pensante e a extensa se consagram como certas e indubitáveis justamente pela ideia clara que se pode obter delas pelo entendimento e pela veracidade divina. Além disso, vemos, no exame das ideias das coisas materiais, que a sensibilidade se torna completamente subordinada ao entendimento no nível do conhecimento, não podendo formar conhecimento e certeza por meio dela mesma no nível do qualitativo, mas somente pela inspeção e a abstração que ela sofre pelo entendimento.

O problema que se abre aqui é justamente sobre como lidar com o corpo que a alma reconhece estar unido a ela, uma vez que ele não ganha seu estatuto de próprio por meio do entendimento, mas sim pela sensibilidade nas relações qualitativas estabelecidas com esse corpo. De forma breve, a prova da união substancial entre a alma e o corpo se desenvolve a partir da percepção de que as sensações que o *Eu* pensante recebe são sentidas verdadeiramente e necessariamente em si mesmo por uma corporalidade a qual ele está unido. Dito de outro modo, é por meio das sensações que a alma percebe que só pode receber as ideias corpóreas por meio de um corpo que está a ela intimamente unido. Todavia, Descartes se vale nessa prova de um tipo muito específico de sentimentos, se apoiando sobre aqueles que parecem possuir *alguma verdade* qualitativamente dada sobre as necessidades do corpo ao qual a alma está unida e como que misturada. Os sentimentos de dor, sede e fome, por exemplo, apresentam à alma como *alguma verdade* a necessidade que esse corpo tem de mover-se, quando está mal disposto, ou de beber, quando tem secura na garganta e precisa hidratar-se para manter sua conservação, ou de comer, quando seu estômago está vazio e precisa de alimentos para manter-se em funcionamento. Descartes fala ainda, que esses sentimentos são experienciados à maneira de ensinamentos dados pela própria natureza do homem à alma, sendo o termo natureza aqui compreendido como o conjunto de ideias que Deus deu ao homem. Sendo assim, considerando que esses sentimentos ensinados pela natureza são detentores de *alguma verdade* por se referirem às necessidades de conservação do corpo, no cartesianismo, delineia-se a ideia do homem como um ser cuja finalidade última é preservar seu próprio corpo para manter-se vivo através da união entre as substâncias<sup>7</sup>. Por meio desses sentimentos, portanto, o homem cartesiano ganha não somente a certeza sobre seu corpo como também as chaves para conservá-lo.

Entretanto, é necessário que se analise com cuidado o estatuto próprio a esse tipo de verdade encontrado nesses sentimentos. Sendo essa *alguma verdade* uma consideração qualitativa que leva a alma a dar assentimento às ideias corpóreas sobre a necessidade de conservação do corpo ao qual está unida, estamos enfaticamente no reino das ideias obscuras e confusas

<sup>7</sup> Cumpre lembrar que, como Descartes nos fala tanto no *Resumo das Meditações* (MM., AT. IX, p. 10) quanto no art. 6 do *Tratado das Paixões* (PA., AT. XI, p. 330), a morte e a corrupção não provém da alma, mas somente do corpo, que, por uma falha terrível em sua composição, não seria mais capaz de realizar suas funções vitais e de acomodar a alma. Levando, então, o corpo ao padecimento e ao desencontro com sua alma imortal.

das quais podemos nos enganar e, sendo assim, não podemos fundar um conhecimento indubitavelmente certo. É o caso dos hidrópicos, por exemplo, que sentem a necessidade de beber mesmo que isso prejudique a conservação de seu corpo. Ao mesmo tempo, porém, esses sentimentos não são completamente enganosos, uma vez que o Eu os sente verdadeiramente em si mesmo e crê na veracidade deles, justamente porque Deus é bom e o quer bem, não possuindo razão para enganar ou ser maléfico. Descartes possui plena consciência dessa querela presente nesse tipo de verdade que se encontra nesses sentimentos, sendo essa a questão que ele busca enfrentar até o fim da *Meditação Sexta*. O problema do engano sobre essas ideias acerca da necessidade de conservação do corpo, muito grave para Descartes, uma vez que parece envolver uma falha de Deus sobre a natureza humana, é solucionado a partir do refinamento e do esclarecimento sobre a compreensão de Descartes sobre a natureza humana como natureza estabelecida na experiência das relações entre o corpo e alma. O que observamos ao acompanhar o desenvolvimento desse problema é um jogo de comparações e contraposições entre o homem, enquanto união, e cada uma de suas substâncias. Por um lado, quando a natureza humana é considerada apenas do ponto de vista do entendimento, a noção de alguma verdade é suprimida na medida em que a alma não tem acesso direto ao corpo através dos sentidos. Em vez disso, esse acesso é mediado pelo entendimento, que racionaliza e supervisiona a conservação do corpo, “como um piloto percebe visualmente se algo se rompe em seu navio” (MM., AT. IX, p. 64. Trad. 1996, p. 331). Da mesma forma, se a natureza humana é considerada apenas do ponto de vista do mecanismo corporal, a doutrina de alguma verdade se esvai em nome de um domínio da motricidade sobre o homem racional. Nesse sentido, um homem com hidropsia (uma condição decorrente exclusivamente da natureza do corpo<sup>8</sup>) estaria praticamente condenado à morte, pois seu corpo, como máquina, seria levado pelo movimento automático dos nervos causado pela secura na garganta ao beber água (cf. TH., AT. XI, p. 164. Trad. 2015, p. ), o que, na verdade, o prejudicaria sem que ele sequer pudesse ser informado sobre o efeito prejudicial que a ingestão de água teria sobre ele. Entretanto, isso é precisamente o oposto do que ocorre com o *verdadeiro homem*, pois ao experimentar, através dos sentimentos ensinados pela natureza, o que é útil para a conservação de seu corpo, ele possui uma experiência que sempre está no domínio relacional entre as substâncias da união. Portanto, essa experiência nunca é desinteressada e automática, mas é, ao contrário, atravessada pelo entendimento pelas experiências passadas do homem, registradas em sua memória e conectadas por essa faculdade da alma, permitindo-lhe julgar corretamente a verdadeira veracidade e utilidade dessas inclinações naturais para sua conservação. Assim, quando o hidrópico experimenta a sensação de sede, ele imediatamente associa esse conhecimento às experiências anteriores armazenadas em sua memória, lembrando-se de que, em uma ocasião anterior, atender a essa necessidade expressa pelo sentido o prejudicou. Portanto, ele é levado a reconhecê-la como uma falsa inclinação. Além disso, pode-se

8 Descartes específica na *Entretien Avec Burman* que a hidropsia, assim como toda doença, tem por origem somente uma falha na própria máquina do corpo e jamais na alma (1975, p. 71).

perdoar Deus por esse eventual erro na natureza humana em dois aspectos: primeiro, porque é muito mais benéfico para a conservação do homem que ele se engane sobre o sentimento de sede do que nunca o experimente e morra; e segundo, porque Deus deu ao homem tanto essa inclinação à verdade para a conservação de seu corpo quanto uma boa memória e um entendimento capaz de conectar suas experiências, permitindo-lhe formar julgamentos sobre seus sentimentos e ações, tornando-o livre e saudável sem determinar sua vida.

Nesse sentido, gostaríamos, por fim, de insistir no caráter peculiar do tipo de conhecimento e de verdade pelos quais o corpo humano é conhecido pela alma<sup>9</sup>. Ora, como vimos, a alma percebe e constata sua união com o corpo por meio das sensações e, em especial, por um tipo muito específico dessas sensações que informam a ela as necessidades de conservação do seu corpo e que possuem necessariamente *alguma verdade*. Todavia, esse tipo de conhecimento obtido por meio das sensações é de um tipo completamente outro daquele tido pelas ideias claras e distintas e não é capaz de fundamentar propriamente uma ciência porque, por mais que esteja em relação com o entendimento, seu plano de ação é precisamente o da união substancial, pela sensação e pelas paixões efetuadas entre corpo e alma. Sendo assim, o corpo humano é precisamente incognoscível do ponto de vista da ciência, mas plenamente cognoscível no sentido de uma certeza que a alma possui sobre sua união com ele. Assim, como lembra Descartes em uma carta a Elisabeth de junho de 1643 (AT III, p. 692), ela não é uma noção de verdade conhecida, mas apenas experienciada.

A incognoscibilidade do plano da união e da sensibilidade não quer dizer, no entanto, que não podemos ter ideias claras e distintas sobre a união e a corporalidade humana. Ora, na medida em que se sabe que o autor das ideias sensíveis é propriamente Deus, e também que o *Eu* as sente verdadeiramente e só pode ter Ele como autor (Guérout, 2016, p. 589), se sabe com certeza da validade dessas sensações enquanto ideia. Além disso, o *Eu* pode também fazer a abstração da ideia de sensação e considerar a *essência da sensação*, podendo ter uma ideia clara e distinta sobre a sensação na medida em que se sabe “que ela é obscura e confusa e por quê” (Guérout, 2016, p. 594). O mesmo ocorre em relação à ideia da união substancial. Mas novamente, o que ocorre aqui é uma certeza referente somente ao nível das ideias no campo puro do entendimento e que nada diz respeito, propriamente, ao conhecimento que a alma possui da

<sup>9</sup> Aqui nos afastamos enfaticamente da interpretação guéroutiana que parece afirmar que esse tipo de verdade, chamada por ele de *verdade da vivência* (2016, p. 583) - da qual aproveitamos o termo, mesmo que mudando o sentido -, é dada como que de em um único ato, descartando um pouco a noção mesmo de experiência para a compreensão da noção de *alguma verdade*, o que, como buscamos mostrar, esvazia o termo. Todavia, devemos lembrar que Guérout faz isso justamente para criar estruturas para sustentar sua tese da noção primitiva da união substancial (que Descartes nos fala na carta a Elisabeth de junho de 1643 (AT III, p. 692). como substância, fazendo da própria união substancial uma terceira substância, para além da pensante e da extensa (2016, p. 596). Considera ainda, para embasar sua tese, que essa *terceira substância* é de natureza indecomponível e que deve ser considerada por ela mesma, não no plano da dualidade (2016, p. 595). Tal concepção de Guérout não vai somente contra nossa tese principal de um corpo humano dado a partir das relações experienciadas entre a alma e corpo como também acentua o próprio esvaziamento da noção de experiência na obra cartesiana que, ao nosso ver, é central, como buscamos discutir na parte final do presente artigo.

união com seu corpo.

Da mesma forma, a alma pode ter uma ideia clara e distinta do corpo humano por meio de uma consideração dele a partir da sua pura fisiologia. Como vimos, a materialidade pode ser conhecida em termos quantitativos por meio da abstração de toda qualidade e sua redução à extensão como figura e ao movimento. Sendo assim, Descartes, tendo em mãos uma concepção fisiológica totalmente mecânica<sup>10</sup>, faz poder conhecer o corpo, enquanto realidade estritamente física, por meio puramente de termos quantitativos. Em outras palavras, podemos dizer que o corpo do homem é disposto como uma máquina em funcionamento perfeito pelas leis imutáveis da física e poderia, assim, ser conhecido no campo da clareza e distinção. Entretanto, o conhecimento sobre o funcionamento fisiológico e sobre a própria natureza motriz desse corpo não permite o conhecimento do *verdadeiro* corpo do homem. Ora, como Descartes nos fala na *Quinta Parte do Discurso do Método* (DM., AT. VI, p. 56. Trad., 1996, p. 111), a consideração do corpo do homem como autômato em nada se assemelha com o corpo do *verdadeiro homem*, uma vez que este dispõe de uma alma necessariamente unida a ele<sup>11</sup>. Dito de outro modo, o conhecimento fisiológico do corpo do homem se restringe, novamente, a um conhecimento realizado unicamente por ideias e no campo do entendimento puro, e não se assemelha à natureza própria da união do *verdadeiro homem*. Assim, caso se deseje conhecer o corpo do verdadeiro homem, essa consideração deve levar em conta necessariamente sua união com a alma. Todavia, como vimos e retornamos a insistir, o conhecimento que permite o estatuto de próprio a esse corpo que está unido a alma nunca é do tipo de uma certeza clara e distinta, mas sempre com um tipo de verdade experienciada.

A verdade experienciada, que permite o conhecimento peculiar da alma pelo corpo ao qual ela está unida, se consagra, então, como necessariamente uma verdade da vivência da união entre as duas substâncias que, como defendemos, se dá por meio da experiência da relação entre elas. Essa experiência relacional, todavia, não pode ser compreendida como um império absoluto da alma sobre o corpo, ou de um corpo motriz que não requer a ação da alma e nada

10 Descartes possui uma concepção enfática do corpo do homem como uma máquina, regida pelas leis imutáveis da mecânica e subsistente por si mesmo. O autor apresenta essa tese tanto no *Tratado do Homem* (não publicado por medo da inquisição), quanto na segunda metade da *Parte V do Discurso do Método* (publicado em 1637). A autoria dessa teoria se deve, entretanto, a William Harvey, que apresenta o corpo dos animais regido pela física quando descreve o funcionamento do sistema cardiovascular em sua célebre obra, lida por Descartes, *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* de 1628. Mesmo que ocorram discordâncias entre a teoria da circulação sanguínea entre os dois - já que esse admite o coração à imagem de uma caldeira escaldante (cf. TH., AT. XI, p. 4. Trad., 2015, p. 123/ DM., AT. VI, p. 47-57, Trad., 1996, p. 102-107/ TP, Art. 9, AT. XI, p. Trad., 1996, p. 137) - Descartes segue a tese fisicista apresentada por Harvey em sua fisiologia. Tanto sobre as continuidades, quanto sobre as rupturas presentes entre os dois autores, Cf. Gilson, 2005, p. 53-85.

11 Sobre o caráter necessário da união entre do corpo do *verdadeiro homem* como unido à alma, podemos destacar que, tal como é afirmado ao fim das *Segunda Objeções pelas Razões dispostas de uma forma geométrica*, Deus criou o corpo e alma do homem separadamente (MM., AT. IX, p. 131. Trad. 1996, p. 382). Entretanto, como Descartes afirma na famosa e extensa carta de janeiro de 1642 a Regius, a alma do homem foi feita por Deus necessariamente para ser unida ao corpo do homem (de tal forma que se um anjo adentrar no corpo humano, ele nada sentiria ou poderia mover esse corpo) e o corpo do homem feito por Deus especialmente para receber a alma humana (AT. III, p. 491-510. Trad. Fran., 1975, p. 72-101).

informa à ela, mas sim como o campo próprio do diálogo entre o entendimento e a sensibilidade no plano da experiência cotidiana da união que visa sua conservação<sup>12</sup>. Ora, uma vez que o campo da união é o campo próprio da experiência cotidiana do homem, a qual, está, portanto, fora do domínio do filosofar e da racionalização, se trata da própria verdade cognoscível apenas na experiência da relação entre essas duas substâncias que permitem a constatação do corpo próprio. Quando o corpo informa à alma, pelos sentimentos que possuem alguma verdade, sobre o seu estado de conservação, essa sensação não é passada por uma análise minuciosa do entendimento (o que, do ponto de vista prático, e da compreensão de que se trata de uma ideia obscura e confusa, não teria grande importância), mas é tão somente apreendida pelo espírito como experiência atual e imediatamente unida à memória, de tal modo que essa sensação será integrada às demais vivências e motivará a alma à dirigir uma ação coerente com essas vivências<sup>13</sup>. Se trata, assim, da experiência da relação entre a sensibilidade (dada pelo corpo) sendo continuamente como que atravessada pelo entendimento (residente por excelência na alma), no plano de uma experiência atual que é sempre unida às demais vivências do homem por meio da memória necessariamente racional. Dito em outras palavras, o corpo humano é o local no qual entendimento e sensibilidade se mesclam na própria experiência cotidiana. Como Descartes explicita em uma carta a Mersenne de seis de agosto de 1640 (AT, III, p. 143), há uma memória corporal (que se refere aos caminhos abertos no cérebro pela passagem dos espíritos animais (Cf. TH, AT, XI, pp. 177-179 / 2015, pp. 365-369) e uma memória do espírito (adquirida pelo uso das faculdades do Eu pensante). A experiência cotidiana do homem, sendo esse a união entre as duas substâncias, não põe perpetuamente essas memórias uma contra a outra, uma vez que, como aponta Kambouchner (1995, p. 153) elas se anulariam mutuamente e não lograriam bem na tarefa de conservar o corpo humano. Em vez disso, seria fazer com que, a partir do conhecimento obtido pela experiência entre as substâncias, a alma possa administrar os espíritos animais, movidos pela memória corporal, justamente por meio da experiência no exercício do hábito em sua relação com a memória espiritual (Ibid., pp. 157-159). Em linhas gerais, a solução encontrada por Descartes ao problema dos hidrópicos na Meditação Sexta diz justamente isso. A centralidade da defesa de um governo da alma sobre o corpo deve recair, então, precisamente sobre a experiência e o conhecimento relacional da potência do corpo e da potência da alma.

12 Há, também, um certo aspecto de contingência e da particularidade própria às vivências experienciadas entre alma e corpo que reforça essa ideia de experiência relacional e necessariamente contínua entre as substâncias. No art. 136 do *Tratado das Paixões* (TP., art. 136, AT XI, p. 428. Cf. Carta de Descartes a Chanut de 1º de fevereiro de 1647 (AT IV, p. 600-616)), Descartes comenta que nos primeiros momentos de nossa vida, nossa alma está de tal modo conjugada e unida ao corpo que as primeiras ações corporais são ligadas à sensações que acompanhão o homem por toda a sua vida. Sendo assim, um homem, que, quando criança, teve dor de cabeça ao sentir o odor de rosas, quando adulto possui um sentimento de repulsa a esse odor, mesmo que ele não lhe cause mal nenhum. Assim, nota-se um aspecto de contingência nos sentimentos que possuem alguma verdade, justamente pela diversidade de vivências do homem que, ao ter uma experiência maléfica à sua saúde no passado, é ensinado pela natureza a buscar evitá-la no futuro pela operação do entendimento.

13 Lembremos aqui justamente da solução encontrada para o problema do erro nos hidrópicos: Deus deu ao homem um tipo de sensação que informa *alguma verdade* sobre a necessidade de conservação do corpo que está unido à alma e um entendimento para conectar essas sensações na experiência cotidiana.

Tendo isso em vista, o homem pode, no exercício da união substancial, conhecer a si mesmo e dirigir ações que realmente sejam mais benéficas à sua conservação a partir desses conhecimentos cotidianos da experiência do diálogo entre as duas substâncias e suas memórias (Ibid., p. 390). Dito em outras palavras, pelo conhecimento cotidiano que o alma possui sobre seu corpo, ela pode agir sobre ele, a partir do hábito, para realizar uma ação que ela sabe ser benéfica para a conservação desse corpo.

Para além disso, por mais que a *alguma verdade* sobre o estado do corpo seja revelada tão somente pela experiência cotidiana, ela depende ontologicamente de um tipo de certeza em existência que só pode ser obtida por ser meio de uma fundamentação metafísica. Ora, lembremos do argumento dos sonhos: os sentimentos por si só são incapazes de me fazer saber se eu estou em sonho ou em vigília. Sendo assim, uma consideração que levasse em conta somente essa verdade experienciada da união, que não pode ser pensada filosoficamente, impediria a certeza sobre se o Eu está sonhando ou dormindo, mesmo que tivesse o conhecimento sobre *seu* corpo. Vemos então, a saída para o argumento dos sonhos e a dúvida sobre os sentidos seguindo necessariamente das considerações relacionais entre a sensibilidade sendo atravessada e unida em memórias pelo entendimento. Se sabe que não se está sonhando e que se está em vigília porque é possível unir, pelo entendimento, as sensações e vivências presentes com as passadas da forma mais cotidiana possível. Isso só é possível, todavia, unicamente por meio do conhecimento e da fundamentação ontológica sobre a validade e a existência da alma e do corpo que se relacionam, como substâncias, e permitem com que esse homem tenha, para além de um conhecimento certo *experencialmente* sobre seu corpo, um conhecimento sobre sua existência mesma enquanto unidade da dualidade<sup>14</sup>. Assim, o conhecimento e o caráter do corpo como próprio à alma, é da ordem de uma verdade incognoscível do ponto de vista da plena certeza e da reflexão pura, justamente porque é da relação qualitativa com a sensibilidade e com um corpo. Entretanto, enquanto arcabouço de existência que permite essa certeza, uma fundamentação metafísica das substâncias se faz totalmente necessária.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, vemos que o corpo humano no cartesianismo possui um lugar de certeza muito peculiar e próprio na ordem de certezas que permite com que a alma chame esse corpo de *seu*. Podendo ser *verdadeiramente* conhecido somente a partir da experiência cotidiana entre a alma e o corpo, há nele um certo aspecto de natureza necessariamente e como que divinamente instituída da relação entre essas duas substâncias que permitem sua conservação, seu bem estar, e sua fundamentação como verdadeiramente e certamente existente.

14 Aqui está um dos pilares da nossa discordância com Guéroult. O autor se utiliza do argumento de que, pela noção de união ser incognoscível e poder ser apenas experienciada, ela independe da cadeia de razões e pode ser tomada precisamente como substância (2016, p. 596). Todavia, vemos com muita preocupação essa afirmação, uma vez que ela é justamente o que, como afirma Jean-Luc Marion (2013, p. 46), poderia fundar uma filosofia e uma evidência da existência somente pela consideração dessa noção da união, sem nenhuma menção à centralidade de que o entendimento e a certeza possui para Descartes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo Echandia. Madrid: Madrid Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. por Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

DESCARTES, R. *Descartes* - ed. Os Pensadores. Trad. Jorge Guisburg e Bento Prado Júnior. 1ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Entretien avec Burman*. Trad. Fran. Charles Adam. Paris: J. Vrin, 1975.

\_\_\_\_\_. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Trad. Fran. Genevieve Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1959.

\_\_\_\_\_. *Œuvres de Descartes* - 11v. Adam, C.Tannery, P. (Ed). Paris : Vrin, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Mundo ou Tratado da Luz: O Homem*. Trad. César Battisti e Marisa Donatelli 1ª ed., 1ª reimpr. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2016.

\_\_\_\_\_. *Regras para direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

GALILEI, G. *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano*. Trad. e notas Pablo Rúbens Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2001.

GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 2005.

GUEROUULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. cord. Érico Andrade. 1ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

MARION, J. *Sur la pensée passive de Descartes*. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. Armando Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. de José Gianotti e Armando d'Oliveira. 4ª ed., 5ª reimpr. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019.

KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes*. T. 1. Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1995.

Context